

T.C.  
DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

# **BİLİMSEL ve MİSTİK DÜŞÜNCEDE VARLIK**

M. ŞENİZ YILMAZ  
G-271310

Tez Danışmanı  
YRD. DOÇ. DR. KENAN YAKUBOĞLU

DİYARBAKIR  
2010

T.C.  
DİCLE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

# **BİLİMSEL ve MİSTİK DÜŞÜNCEDE VARLIK**

M. ŞENİZ YILMAZ  
G-271310

Tez Danışmanı  
YRD. DOÇ. DR. KENAN YAKUBOĞLU

DİYARBAKIR  
2010

## ÖZET

Zihnimiz *araz (ilinek, sonradan ortaya çıkan)* olduğumuzun ve arazlığımızın temeli olan *cevherin* bilincinde olmak için yaratılmış gibidir. İnsanoğlunun meselesi, onun *aynı anda* hem araz hem de cevher oluşu ve onun hangi açıdan araz ve cevher olduğunu ve bu *ikiliğin mahiyetini nasıl anlaması gerektiğini bilmektir*. Kozmik ve metakozmik perde bir sırdır; izafiyet de öyledir.

Dün tasavvuf anlayışı mecaz yoluyla, “la mevcûda illa Allah (mevcudat yoktur sadece Allah vardır)” derken; bugün bilimle ulaşılmıştır ki, tüm algılanan ve algılanamayan varlık, *enerji-data* yapının (*string boyutu*) her an değişim halinin getirisinden başka bir şey değildir. Makrokozmozdan mikrokozmoza kadar neyi tutmak istersek boşluğa düşecek, madde dediğimizi tutmak isterken moleküler boyutta bedensel yokluğa karışacak, onu tutmak isterken onun boşluğuna, oradan atomun boşluğuna, oradan çekirdeğin boşluğuna, oradan kuarkların içine düşerek, sonunda string boyutunda *seyreden* olup gideceğiz... Günümüz bilimine göre de, insanlığın evrenden algıladıklarının tamamı % 4’tür; geri kalan % 96 bize karanlıktır.

Hologramik tespit, farklı terkipler (bileşimler, karışımlar) şeklinde açığa çıkan her bir birimin *aynı asıldan* oluşması olayını anlatır. Kur’an’ı anlamak üzerine neredeyse tüm ömürlerini harcamış olan tasavvuf ehli kimselerin geçmişin şartları içinde misal yoluyla, işaret yoluyla, mecaz yoluyla günümüze kadar gelen anlatımlarının da aynı konudan bahsettiği göz önüne alınacak olursa; bu kavramların bugünün bilimsel bulguları eşliğinde yeniden değerlendirilip, iki tarafın da verdiği mesajın yepyeni anlamının kurgulanma zamanının geldiği anlaşılmaktadır. Bugün yapılacak iş, “Din ayrı şeydir, bilim ayrı şeydir” *önyargısını* bir yana koyarak, bilimsel gerçeklere dayalı bir şekilde din-sistem anlayışını incelemektir.

*Anahtar Sözcükler:* Bilim, Mistisizm, Tasavvuf, Din, Tanrı, Allah, İnsan, Evren, Kozmoz, Ruh, Akıl, Varlık, Varlık ötesi, Ontoloji, Hologramik, Holografik, Tümel, Tek, Bir.

## ABSTRACT

It seems that our mind has been created for the awareness of our accidental existence (not occurring before, but occurring later), and also for the awareness of the essence that is the basement of our accidental existence. The basic matter for human beings is being both *accident* and *essence* at the same time, and also comprehension of how to realize the nature of this dilemma. Cosmic or meta cosmic veil is a mystery as well as the relativity.

In past, the Islamic Sufism considered that “Nothing exists other than God, only Allah”. Today, it is understood and found out scientifically that all the perceived and non-perceived existence is nothing other than the acquisition of the *energy-data* (string dimension) structure. What is intended to be held will be lost in the great space from macro cosmos to micro cosmos, if we intend to hold that we call the mass, it will be lost in the physical absence in the molecular dimension, then we will go into the physical absence in the molecular dimension when we intend to hold it, then its space, then to the space of the atom, then to the space of the nucleus, and to the quark and finally to the string dimension... According to the modern science, all the understanding of human beings from the universe is 4 %, and the remaining 96 % is still dark for us.

Hologram determination means that various compounds (ie. components, mixtures) are *of the same origin*. Considering the fact that all who intended to be aware of the doctrine of Quran in nearly all their life with Islamic Sufism basis, with the examples, signs and metaphors, it is understood and clear that the concepts are to currently be re-evaluated with the current scientific studies and concepts. What to be done today is associated with the fact that we need to underestimate the concept, that is “the religion is far different from the science, vice versa” prejudice, and to re-examine the religion-system understandings as leant on the scientific realities.

**Keywords:** Science, Mysticism, Islamic Sufism, Religion, God, Almighty, Allah, Human, World, Universe, Cosmos, Soul, Mind, Intelligence, Existence, Meta Physics, Ontology, Hologram, Holographic, Universal, Single, Solitary, Unique.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından.....FELSEFE..... Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS olarak kabul edilmiştir.

(imza)  
Başkan:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Onay  
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

.....

Akademik Ünvan, Adı-Soyadı  
Enstitü Müdürü  
(Mühür)

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından.....FELSEFE..... Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS olarak kabul edilmiştir.

(imza)  
Başkan:.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)  
Üye :.....  
(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Onay  
Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

.....

Akademik Ünvan, Adı-Soyadı  
Enstitü Müdürü  
(Mühür)

## ÖNSÖZ

Manen donanımlı olan birisine her şeyi ispat etmek mümkündür. Ama, böyle bir donanımı olmayan birisinin en iyi ispatlara bile duyarsız kalacağı aşikardır. Düşüncenin görevi, gerçekliği tam olarak söze dökmek değil, *gerçekliğe* giden yola işaret etmektir. Bu işaret, gerçeklik değil ama ona giden bir yoldur.

Ruhun bir niteliği olan iman (inanç), ayırt edici ve infilak edici bir mahiyete sahip olan aklın sabitleştirici bir bütünleyenidir. Duyu-üstü aşkın gerçeklikler üzerine bir ömür boyu spekülasyon yapılabilir; ama, gerek *mistik* alanda gerekse *bilim* alanında esas mesele, sonsuz formülasyonlar zincirini kıran bir “boşluğa atlayış”ı yapabilmektir. Mistiklerin asırlar önce yaptıkları anlaşılan bu atlayışı, 21. yüzyıla ulaştığımız şu günlerde bilimin de neredeyse başarmak üzere olduğu görülmektedir.

Modern insan, beşeri dünya görüşünü karanlığa gömerek canavar bir yetişkin konumuna düşmüştür. İnsan sadece bir ayna değil, o aynı zamanda karmaşık ve kırılğan bir kozmozdur da... Bilgi ile barış arasındaki bağ, saf düşüncede matematik unsurunun her şey olmadığını ve olamayacağını göstermektedir. 19.-20. yüzyılda modern bilim yönünü kaybetmiş bir pusula misali; müthiş bir bilgi birikimine gittiği halde gittikçe daha karmaşık tahminlere kendini bağlamıştır. Tabiatın nihai sırrını ifşa ederek son bulacağını ve kendisinin matematik bir formüle indirgenmesine müsaade edeceğini düşünen bu Prometeci bilim, her yerde kendi varsayımlarını tekzip eden ve sisteminde çatlaklar açan muammalarla karşılaşmaktadır. 20. yüzyılın sonunda ulaştığı bulgularla artık çağdaş bilim, yüzyıllar öncesinden algıladıkları gerçekliğe göre kurdukları felsefi sistemlerle günümüze kadar seslenmeyi başarmış mistiklere şöyle bir kulak vermek durumunda kalmıştır. Kendi içinde tarafsız olan bilim, varoluş bilgisine sahip olmadığı için bu olguları total bir dünya görüşü çerçevesinde nötralize edemeyen insanların elinde bir çürüme ve tahrip aracı haline gelmiştir. Bu durum karşısında inanç, bilime karşı gardını alarak onu dışlamaya çalışmıştır. Prometeci zihinler, kendilerinin bir boşlukta rahatça hareket edebilen ve *kendi kendini yaratmaya kadir* tesadüfi varlıklar olduklarını düşünürler. Onlara göre, tüm varoluş anlamdan yoksundur ve alem de saçmadır. Fakat kimse saçma bir dünyada görünüşlere bağlanmanın saçmalığından haberdar değildir. Bilgisayarlar yardımıyla bile bir üç boyut problemini her yanıyla çözmek mümkün değilken, bazı kişilerin halen tüm görünebilen evreni, gerçeklikleri ve fiziksel özelliklerinin bir matematiksel işlemiyle tüketilen fiziksel zerrelere indirgemek üzerine düşünmeleri oldukça gariptir.

Beğensek de beğenmesek de sırlarla çevriliyiz ve bu da bizi mantıksal ve varoluşsal olarak *aşkınlığa* götürmektedir. Bilim insanları tüm mümkün objektif fenomenlerde çelişkinin olmadığını görseler de, objektif evren ile onu gözleyen özne arasındaki muamma ortada durmaktadır. Esas mesele, insanın çelişkiler ötesindeki total ve homojen gerçekliği idrak edebilmesidir. Anlamsız bir bilgi (hem bilginin tabiatı itibarıyla hem de kapasitelerimiz itibarıyla), zenginleştiren değil, yoksullaştıran bir bilgidir. Formlar tuzak olabildikleri gibi, formsuz olana açılan birer sembol ve anahtar da olabilirler. İnsan yalnızca kendisini gerçekleştirdiğinde tümüyle insandır ve bunu yaparken kendi mukadderatını gerçekleştirmiş olur ve kendi bireysel kemaline ulaşmış olmanın yanı sıra çevresindeki dünyayı da aydınlatır.

Fiziğin kendi alanında daha çok ilerleme sağlaması rastlantı değildir; bütünlüğe sahip bir başka paradigmaya gereksiniminin farkında olması fiziğin ilerleyişinde etkindir. Bu başka paradigma, birçok fizikçinin varlığını neredeyse sezgisel olarak hissetmiş olduğu, fakat klasik ve modern fiziğin dünya görüşü dışında bırakılmış olan gerçeklik alanlarını inceleme alanı içine katacaktır. İslami felsefede mevcut olan bir

prensibe göre de, bir şeyin bilinmemesi veya o şeyden habersiz olunması, o şeyin varolmadığının kanıtı olamaz.

İndirgemeci bilimin sınırları ötesine geçmek ve maddeci olmayan bir dünya görüşüyle tanışmak isteyen her teşebbüs, bilinçli olarak yapılmamış bile olsa, gerçekliğin keşfi için olan bir arayıştır.

Tezimin çerçevesinin oluşması sırasında benimle sabırla alakadar olan, kaynak arayışına ve düşünsel perspektifime katkıda bulunan, yazdığım her şeyi en ince ayrıntısına kadar okuyarak yaptığı yorum ve değerlendirmelerle beni aydınlatan, ustaca yönlendirmeleriyle bana değişik ufuklar açan, üzerimde çok emeği olan hocam ve danışmanım Yrd. Doç. Dr. Kenan Yakuboğlu'na saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım.

Engin bilgilerinden yararlanma fırsatı bulduğum ve üzerimde çok emeği olan hocam Yrd. Doç. Dr. Bülent Sönmez'e; ayrıca bana her zaman candan davranan ve elinden gelen yardımı esirgemeyen sevgili Nurten Öztanrıkulu'na da saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

Her türlü zor anımda yanımda bulunarak en büyük destekçim olan değerli aileme de şükranlarımı ve minnettarlığımı bir borç bilirim.

M. Şeniz YILMAZ

2010



# İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	(s.1)

## I. BÖLÜM

### ONTOLOJİK DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ (İLKÇAĞ)

A. ESKİ UYGARLIKLARDA VARLIK DÜŞÜNCESİ	(s.4)
B. YUNAN (GREK) FELSEFESİNDE VARLIK	(s.6)
B-1. Doğa Felsefesinde Varlık	(s.7)
B-1.1. Evren Üzerine Düşüncenin Başlangıcı	(s.7)
B-1.2. Elea Okulu	(s.9)
B-2. İnsan Felsefesinde Varlık	(s.12)
B-2.1. Sofistler	(s.12)
B-2.2. Sokrates	(s.13)
B-2.3. Platon (Eflatun)	(s.15)
B-2.4. Aristoteles	(s.21)
C. HELENİSTİK DÖNEMDE VARLIK ANLAYIŞI	(s.28)
D. STOA FELSEFESİNDE VARLIK	(s.30)
E. YENİ PLATONCULUKTA (NEO-PLATONİZM) VARLIK	(s.37)
E-1. Plotinus'un Sudur (Taşma) Teorisi	(s.39)

## II. BÖLÜM

### ONTOLOJİK DÜŞÜNCENİN SEYRİ (ORTAÇAĞ & YENİÇAĞ)

I. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VARLIK	(s.42)
II. BATI DÜŞÜNCESİNDE VARLIK	(s.47)

A.	ORTAÇAĞ HİRİSTİYAN DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK	(s.47)
A-1.	Patristik Felsefede Varlık	(s.48)
A-2.	Skolastik Felsefede Varlık	(s.51)
B.	YENİÇAĞ DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK	(s.56)
B-1.	Rönesans Felsefesinde Varlık	(s.56)
B-1.1.	Rönesans Felsefesinin Dinamikleri	(s.58)
B-1.1.1.	Humanizm	(s.58)
B-1.1.2.	Platonizm	(s.60)
B-1.1.3.	Aristotelizm	(s.62)
B-1.1.4.	Atomizm	(s.63)
B-1.1.5.	Şüphecilik	(s.63)
B-1.2.	Rönesansın Din Anlayışı	(s.64)
B-1.2.1.	Reform	(s.64)
B-1.2.2.	Doğal Din Akımı	(s.68)
B-1.3.	Rönesans Doğa Felsefesi	(s.69)
B-1.3.1.	Cusanus	(s.71)
B-1.3.2.	Paracelsus	(s.73)
B-1.3.3.	Telesius	(s.74)
B-1.3.4.	Kopernikus	(s.75)
B-1.3.5.	Brahe	(s.77)
B-1.3.6.	Bruno	(s.78)
B-1.3.7.	Kepler	(s.81)
B-1.3.8.	Da Vinci	(s.84)
B-1.3.9.	Galilei	(s.85)
B-1.3.10.	Bacon	(s.90)
B-2.	17. Yüzyıl Bilimsel Dönüşüm Çağı Varlık Düşüncesi	(s.93)
B-2.1.	Gassendi'den Newton'a Kadar Doğa Bilimi Yönteminin Gelişmesi	(s.93)
B-2.1.1.	Gassendi	(s.94)
B-2.1.2.	Boyle	(s.95)
B-2.1.3.	Huyghens	(s.96)
B-2.1.4.	Newton	(s.97)
B-2.2.	Büyük Felsefi Sistemler ve Varlık Düşüncesi	(s.104)
B-2.2.1.	Descartes'ın Dualizmi	(s.104)
B-2.2.2.	Hobbes'un Materyalizmi	(s.118)
B-2.2.3.	Spinoza'da Varlık Düşüncesi	(s.122)
B-2.2.4.	Leibniz'de Varlık Düşüncesi	(s.132)
B-3.	18. Yüzyıl Aydınlanma Çağı Varlık Düşüncesi	(s.137)
B-3.1.	Locke	(s.140)
B-3.2.	Berkeley	(s.143)
B-3.3.	Hume	(s.146)
B-3.4.	Kant	(s.149)
B-4.	19. Yüzyıl Felsefesinde Varlık	(s.158)
B-4.1.	Alman İdealizmde Varlık	(s.158)
B-4.1.1.	Hegel	(s.159)
B-4.2.	Pozitivist Felsefede Varlık	(s.163)
B-4.2.1.	Comte	(s.163)

### III. BÖLÜM

#### İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VARLIK

- A. İSLAM BİLGİNLERİNİN (KELAMCILARIN) VARLIK ANLAYIŞI (s.166)
- A-1. İlk Aşama (s.166)
  - A-2. Mutezile Akımı (s.167)
  - A-3. Eşarilik (s.169)
  - A-4. Maturidilik (s.170)
- B. İSLAM FİLOZOFLARININ VARLIK ANLAYIŞI (s.171)
- B-1. Meşşai (Peripatetik) Felsefesi (s.172)
    - B-1.1. Kindi (s.172)
    - B-1.2. Farabi (s.173)
    - B-1.3. İbn Sina (s.178)
    - B-1.4. İbn Bacce (s.182)
    - B-1.5. İbn Rüşd (s.183)
  - B-2. İşraki Felsefesi (s.186)
    - B-2.1. Sühreverdi (s.186)
    - B-2.2. İbn Tufeyl (s.188)
- C. İSLAM TASAVVUF (MİSTİK) DÜŞÜNCESİNDE VARLIK ANLAYIŞI (s.189)
- C-1. Tasavvuf Felsefeleri (s.194)
    - C-1.1. Gazali (s.194)
    - C-1.2. Muhyiddin Arabi (s.199)
      - C-1.2.1. Sistemi (s.200)
      - C-1.2.2. Muhyiddin Arabi'de Alem Sistemi (s.202)
      - C-1.2.3. Hazerat-ı Hams (Beş Hazret) (s.203)
      - C-1.2.4. İnsan-ı Kamil (s.204)
      - C-1.2.5. Muhyiddin Arabi'de Nedensellik (s.207)
      - C-1.2.6. Vahdet-i Şuhud ile Vahdet-i Vücut (s.207)
      - C-1.2.7. Kesret (Çokluk) Sorunu (s.209)
      - C-1.2.8. Aşk (s.211)
      - C-1.2.9. Vahdet-i Vücut ile Yeni Platonculuk (s.212)
      - C-1.2.10. Vahdet-i Vücut ile Mistik Tecrübe (s.213)
    - C-1.3. Bedreddin Simavi (s.214)
      - C-1.3.1. Bedreddin Simavi'nin Sistemi (s.216)
  - C-2. Tasavvuf Düşüncesinde Ortak Yönler (s.218)

### IV. BÖLÜM

#### KARŞILAŞTIRMA

- A. BİLİMSEL ONTOLOJİ ve MİSTİK ONTOLOJİDE VARLIK DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI (s.221)
- A-1. İlkçağ (s.221)
  - A-2. Ortaçağ (s.223)
  - A-3. Yeniçağ (s.226)

A-4.	19. Yüzyılda Bilim-Din İlişkisinin Boyutları	(s.236)
B.	20. YÜZYILDAKİ GELİŞMELERİN IŞIĞINDA VARLIK DÜŞÜNCESİ HAKKINDA ULAŞILAN NİHAİ YARGILAR	(s.238)
B-1.	20. Yüzyılda Durum	(s.238)
B-1.1.	Einstein Devrimi	(s.239)
B-1.2.	Kuantum Teorisi ve Atom Fiziğinin Doğuşu	(s.241)
B-1.3.	20. Yüzyılda Bilimin Geldiği Son Nokta	(s.242)
B-1.3.1.	Holografik Evren Teorisine Götüren Bulgular	(s.244)
B-1.3.2.	Holografik Evren	(s.247)
B-2.	Yeni Atom Fiziğinin Düşünce Alanındaki Etkileri	(s.252)
C.	BİLİMSEL ve MİSTİK DÜŞÜNCENİN VARLIK ANLAYIŞLARINDAKİ BENZERLİKLER	(s.256)
C-1.	Bilimsel Verilerle Düşünebilmek	(s.256)
C-2.	Tasavvuf Yönünden Görüşler	(s.259)
C-2.1.	Gazali’de Vahdet	(s.259)
C-2.2.	Geylani’de Vahdet	(s.261)
C-2.3.	Muhyiddin Arabi’de Vahdet	(s.261)
C-3.	Tasavvufta Mecaz Yoluyla Anlatılmak İstenen Hususlara Çağdaş Bilimler Işığında Yaklaşmaya Çalışmak	(s.262)
C-3.1.	Tevhid ve Vahdet	(s.265)
C-3.2.	Holografik Evren Kuramı ve Tasavvufta “Zerre Küllün Aynasıdır” Düşüncesi	(s.268)
C-3.3.	Holografik Evren Kuramı ve Tasavvufta “İhlas”ın Bir Yorumu	(s.274)
C-3.4.	Data (Bilgi)	(s.285)
	SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	(s.288)
	BİBLİYOGRAFYA	(s.294)

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
md.	: Maddesi
M.Ö.	: Milattan nce
M.S.	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
Ter.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
Yen.	: Yenileyen

# GİRİŞ

## VARLIK KURAMI (ONTOLOJİ)

### TANIMLAR

*Varlık* terimi, eski bir Türk sözcüğü olan *var*'dan türetilmiştir. Antik Yunan felsefesinde *varlık* anlamı, Yunanca *to on* ve *einai* deyimleriyle dile getiriliyordu.<sup>1</sup> Arapça karşılığı *vücut* olan varlık, Arapça *vcd* kökünden türemiş olup, *bulmak*, *elde etmek*, *zengin olmak*, *varlık sahibi olmak*, *yok iken var olmak* manalarına gelir.<sup>2</sup> Felsefi anlamda varlık kelimesini ilk kullanan düşünür, Elealı Parmenides'tir.

*Ontoloji* (*varlıkbilim*) deyimini, *varlık* anlamına gelen Yunanca *ontos* deyimiyile *bilgi* anlamına gelen Yunanca *logos* deyiminin birleşimi olarak ilk kez Aristoteles tarafından kullanılmıştır.<sup>3</sup> Ortaçağda Aquinolu Thomas, Aristoteles'in bu çalışmasını *Tanrı'nın yarattığı varlıkların bilgisi* olarak tanımlar.

17. yüzyılda Alman düşünürü Christian Wolf, varlıkbilimi, *temel ilkeler bilimi* olarak tanımlar ve duyu dışı özdeksiz (maddesiz) bir varlık tasarımının temel yapısını, türlerini ve biçimlerini inceler.

20. yüzyıl varlıkbilimcilerinden Hartmann'a göre varlıkbilimin diğer bilimlerden farkı, öteki bilim dallarının bir iş bölümü anlayışı içinde *varolanı* çeşitli alanlara bölerek sadece o belli alanları araştırmalarına karşın, varlıkbilimin varolanı *bütünlüğü* içinde ele almasıdır. Örneğin; astronomi göksel varlıkları (gezegenleri, güneş sistemlerini, uzayı, vs.), jeoloji madensel varlıkları, botanik bitkisel varlıkları, fizyoloji insansal varlığı incelediği halde varlıkbilim bütünüyle varlığın varoluş ilkelerini inceler.

Tarihsel süreçte Kant, Schelling ve Hegel gibi Alman idealistleri varlıkbilime karşı çıkmışlardır. Bunun yerine Kant *deneyüstü felsefe*, Schelling *aşkın düşüncecilik* ve Hegel *mantık* gibi kavramları önermişlerdir.

Varlıkbilim Husserl, Heidegger, Hartmann gibi düşünürlerce, diğer bilimlerce ilgilenmeksizin metafizik kurgularla geliştirilmeye çalışılmıştır. Hartmann'ın başını

<sup>1</sup> Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul 1980, s.134.

<sup>2</sup> İslam Ansiklopedisi, 139. Cüz (Vücut md.), İstanbul 1983, s.323.

<sup>3</sup> Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul 1980, s.137.

çektığı Almanya'daki yeni ontoloji akımına göre, “insan dünyada tek başına değildir, varlık ilişkilerinin oluşturduğu geniş bir dizge içindedir. Bu dizge ona özgü değildir, insanın bulunmadığı yerde de vardır. İnsanın da bir parçası bulunduğu dünya, varlık ilişkileri ile kurulmuştur. İnsan kendisini bu ilişkilerden soyutlarsa içinde yaşadığı dünyayı bütünüyle kavrayamaz. Varlık ilişkilerini tanımadan ne tarihin oluşumu ne de yaşamın toplumsal şekilleri anlaşılamaz. Etkinlik, isteme, umma, korkma, vb. gibi insansal davranışlar da bu ilişkilerle ilgilidir. Demek ki bu ilişkiler bilinmedikçe insanın tinsel (ruhsal) yapısı da anlaşılamaz. Bundan ötürüdür ki, bir felsefi temel bilim aramak zamanımızda bir gereksinme olmuştur. Bu gereksinme bizi, Aristo'dan beri ilk felsefe (prima philosophia) rolünü oynayan bir disipline, varolanı varolduğu gibi inceleyen bir bilgiye, diğer bir deyimle varlıkbilime götürmektedir”.<sup>4</sup> Hartmann aralarında bir bağ bulunduğuna değinmekle birlikte, bilgi düzenini ve varlık düzenini birbirinden ayırmak gerektiğini tavsiye eder. Şimdiye dek düşünülen bütün yanlıgıların da bunları birbirine karıştırmaktan doğduğunu ileri sürer.

İnsanlık tarihinin ilk çağlarından itibaren toplumları ve onları yönetenleri etkilemiş olan fikir adamlarına egemen oldukları anlaşılan bilgi ve varlık kavrayışlarının, günümüzde de çarpışan fikir veya ideolojilerin gerisinde zihinlerin derinliklerine iyice nüfuz ettiklerini görmekteyiz. Hem bilimsel hem de mistik düşüncenin bilgi ve varlığı nasıl değerlendirdiklerini hakkıyla anlayabilmek için, ikisinin de günümüze ışık tutacak temellerine ayrı ayrı bakmak yararlı olacaktır.

---

<sup>4</sup> A.g.e., s.137.

# I. BÖLÜM

## ONTOLOJİK DÜŞÜNCENİN TEMELLERİ

### İLKÇAĞ

İnsanın tarihi, *ön insan* topluluklarından *homo sapiens*in ortaya çıkışıyla başlar. Bu, çok ağır işleyen bir süreç olmuştur. Zamanımızdan 100 bin yıl kadar öncelerde, biyolojik bakımdan günümüz insanından farksız, dağınık avcı takımları Afrika'nın savanalarında dolaşmaya başlamışlardı.<sup>5</sup> Belki Asya'nın yeterince ılıman bölgelerinde de yaşamaktaydılar. Bu en eski insan toplulukları daha çok, ataları olan *ön insan* türünden kalıtım yoluyla gelen becerilere dayanarak yaşamlarını sürdürmekteydiler. Dilin başlangıçlarının ve avlanmada işbirliğinin kaynağı da, *ön insan* türünden topluluklara dayanır. İnsan topluluklarını, yeryüzüne onlardan önce yayılmış olan *insan benzeri (insansı)* yaratıklardan (ing. *fully human*)<sup>6</sup> ayıran başlıca farklılık, bebeklik ve çocukluk döneminin uzaması oldu. Bu çocukların ana-babalarına daha uzun süre bağımlı kalmaları, bununla ilişkili olarak, ana-babalarının elinde çocuklarına *yaşam sanatını* öğretebilmeleri için daha uzun bir sürenin bulunması demektir. Çocuk yönünden ise, daha yavaş ilerleyen olgunlaşma süreci, onun daha uzun bir *biçim verilebilirlik* dönemine ve çok daha büyük bir öğrenme kapasitesine kavuşması anlamına gelir. Daha büyük bir öğrenme kapasitesi ise, büyük bir olasılıkla, az çok rastlantıların yardımıyla yapılan buluşlardan ve bulgulardan daha çoğunun, bilinçli bir biçimde korunup sürdürülmesine yol açtı. İnsanın davranışları, DNA molekülleri yoluyla biyolojik olarak kalıtımla gelen herhangi bir şeyden çok daha fazla, insanların toplumda öğrendikleri şeylerle yönetilmeye başlandı. Böylece, *insanın tarihi* başlamış oldu.

---

<sup>5</sup> William H. McNeill, Dünya Tarihi (çev. Alaeddin Şenel), Ankara 1994, s.21.

<sup>6</sup> A.g.e., s.21.



## A. ESKİ UYGARLIKLARDA VARLIK DÜŞÜNÇESİ

Homo sapiensin yeryüzünde görünüşünden bugüne dek geçen zamanın onda dokuzu süresince, insanların, basit tahta ve taş araçları ve ateşi kullanarak, kuşaktan kuşağa hemen hemen değişmediğini söyleyebileceğimiz bir yaşam sürdürerek, *avcılık* ve *toplayıcılık* yaşamı dışına çıkamadıklarını görüyoruz. Ortadoğunun tahıl tarımının ve evcilleştirilmiş hayvanlarının insanlık tarihinde özel bir yeri vardır. Çünkü, *ilk uygarlık* onların yol açtığı yaşam biçiminden doğmuştur.

İnsanlar ilk çağlardan itibaren akılları ile doğal veya ilahi kanunların temel ilkelerini, işleyişlerini ve inceliklerini öğrenerek bilgilerini arttırmak istemişlerdir. Sosyal felsefe tarihinde bu esaslar genellikle *akılcı-insancıl akım* olarak da adlandırılmıştır.<sup>7</sup> Tarihsel gelişme olarak, akılcı-insancıl akımın ilk belirtilerini eski *Sümer-Mezopotamya* uygarlığında bulmaktayız. Bu temel ilkelere göre yönetilmiş bulunan Sümer-Mezopotamya toplumlarında M.Ö. 3500-4000 tarihlerinden başlayarak köklü bir gelişme sağlandığını, yazının, sayı ve rakam sisteminin, hesap ve muhasebenin, çeşitli ağırlık, kıymet ve yüz ölçülerinin, matematik bilgilerin, modern bilimin miktarla ilgili kanunlarının, astronominin ilk defa Sümer uygarlığında gelişerek daha sonraki Mısır ve Batı Anadolu uygarlıklarına ve bunlardan esinlenme eski Grek (Yunan) uygarlığına öncülük ettiğini görüyoruz.<sup>8</sup> M.Ö. 2000 yılı civarında Sümer devleti ortadan kalktıktan sonra bile, dilleri ve yazıları bilimsel çalışmaların ve dinsel törenlerin (ortaçağ Latincesi gibi) araçları olarak etkinliğini sürdürmüştür.<sup>9</sup>

Sümerlerin yerini alan *Babilliler*, özellikle matematik ve astronomide büyük ilerleme kaydettiler. Aritmetik işlemler dışında temel bazı geometrik kavramlara da ulaştılar. Babilliler, Pythagoras'ın adıyla anılan dik açılı üçgenlerle ilgili teoremi biliyorlardı.<sup>10</sup>

M.Ö. 2057-2025 tarihlerinde, Mezopotamya birliğinin krallığını yapmış olan *Hamurabi*'nin toplayarak yayınladığı ve Sümer şehirlerinin yerleşmiş törelerinde kaynağını bulduğumuz *Hamurabi Kanunları*'nın da kişisel erginlik ve kişisel sorumluluk esasları üzerine kurulduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.22.

<sup>8</sup> A.g.e., s.22.

<sup>9</sup> Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, İstanbul 2005, s.18.

<sup>10</sup> A.g.e., s.18.

<sup>11</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.22.

Bilim Mezopotamya’da ilk adımlarını atarken, komşu *Mısır* uygarlığında da benzer gelişmeler olmaktadır. Mısır ve Babil kültürlerinde bilim, din adamlarının elindeydi. Günümüze ulaşan ve *dünyanın 7 harikasından biri* sayılan piramitlerin, karmaşık ve ileri bir bilgi ve teknolojiye dayandığı açıktır. Mısır, hekimlik dışında, bilimin hiçbir kolunda Mezopotamya’da ulaşılan düzeye çıkamamıştır.

Çeşitli yerlerde yürütülen kazıların sonucu olan bulguların ortaya koyduğu üzere, Anadolu, uygarlığın adeta beşiği olarak belirmektedir. Burada uzun devirler yaşayarak ilk defa bakır, demir, altın, gümüş, kurşun gibi madenleri eritip üretmeyi başaran ve Hindo-European (Hint-Avrupa) asıllı olmadıkları belirlenen *Khati*’larla Anadolu’ya sonradan gelme *Etiler* gibi kavimlerin (budunların), Sümerler ve Mezopotamya birliği ile yakın ekonomik ve kültürel ilişkiler kurdukları bilinmektedir.<sup>12</sup> M.Ö. 1000 yıllarından itibaren büyük zenginliğe ve kudrete kavuşan *Lydia* Krallığının da Sümer geleneklerini devam ettirdiği, Sümer-Mezopotamya bilim ve tekniğinden geniş ölçüde yararlandığı bilinmektedir. Yünü boyamak suretiyle renkli dokumalar üreten ünlü Lydia kralı Croesus, tarihte ilk defa, üzerinde aslan başı bulunan altın ve gümüş alaşımından para basmak suretiyle büyük bir yenilik getirmişti.<sup>13</sup>

Hangi kültür basamağında olursa olsun, her toplumun bir yandan bazı dini tasarımları (mythosları, efsaneleri), diğer yandan da bazı bilgileri vardır. *Efsanelerin* köklerinin Tanrı’da olduğuna inanılır ve bunlara oldukları gibi inanılır. *Bilgiler* ise, bireylerin veya kuşakların görgülerinden, pratik amaçlar açısından doğa üzerinde durup düşünmelerinden sağlanmıştır. Bu pratik bilgiler insana, kendi varlığını ilgilendiren belirli bazı doğa olaylarına az veya çok egemen olma imkanını sağlar. Mythoslarda, “*bu evren nereden gelip nereye gidiyor?*” ve “*bu dünyada insanın yeri ve yazgısı nedir?*” gibi sorulara bir cevap vardır. Bu cevaplar da oldukları gibi benimsenirler, bunlara hiçbir kuşku duymadan inanılır, bunlar yalnız inanç konusudurlar. Ancak, öyle bir an gelir ki, bu yanıtlar artık insanı tatmin etmemeye başlar. İnsan bu tür sorular üzerinde artık kendisi de düşünmeye başlar. Din ve geleneğin verdiği yanıtlar ile yetinmeyip *bilmek, anlamak* istediğine kendi aklıyla ve kendi görgüleriyle ulaşmaya çalışır. *Pratik bilgiler* durumundan da durum aynıdır. İnsan, aklını ve görgülerini yalnız *varlığını ayakta tutmak* için gerekli pratik-teknik bilgiler edinmek yolunda kullanmakla yetinmemeye başlar; yalnızca *bilmek için*

---

<sup>12</sup> A.g.e., s.23.

<sup>13</sup> A.g.e., s.24.

*bilmek* ister. Dolayısıyla, *bilime* varır. İşte *felsefe*, böyle bir anda doğmuştur. Eski Mısırlıların kısmen teorik bir niteliği bulunan ilahlar hakkındaki düşünceleri, bizim anladığımız anlamda felsefe sayılamayacağı gibi, eski Asurluların ve Babillilerin dini de aydınlıkla karanlığı (iyilikle kötülüğü) iki genel ilke olarak ortaya koymaktan başka felsefi mahiyette hiçbir unsur içermez. Felsefi mahiyete hakkıyla sahip bulunan düşünceler, Hintlilerin derin görüşlerinde yatar.<sup>14</sup>

## B. YUNAN (GREK) FELSEFESİNDE VARLIK

Eski uygarlıklarda bilim olgu toplama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama aşaması ötesinde, teorik nitelikte sorulara yönelememiştir.<sup>15</sup> Teoriye yönelik Yunan dönemini beklemiştir. M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllardan itibaren gelişmeye başlayan Yunan kültürü böyle bir durumu yaşamıştır. M.Ö. 6. yüzyılda Yunanlılar için kutsal gelenek çağı kapanmaya yüz tutmuş, din ve geleneğin çizdiği dünya görüşü sarsılmış; bunun yerini bireyin kendi akli ve görgüleriyle kurmaya çalıştığı *bilime dayanmak isteyen bir tasarım* almaya başlamıştı. İşte felsefe, adını ve kendisini M.Ö. 6. yüzyılın Yunan kültüründeki bu gelişmeye borçludur.

*Felsefe* deyimini ilk olarak tarihçi *Heredot* tarafından, *hikmet sevgisi, bilgi istek ve arzusu* anlamında kullanılmıştır.<sup>16</sup> Bu genel anlam yanında, kelimenin dar anlamı ancak Sokrates'e bağlı filozoflarda, özellikle Platon ile Aristoteles'te görülür. Onlara göre felsefe, *varlığın (mevcudun) bilgisi* demektir.

Aristoteles'ten sonra gelen felsefe ekollerinden Stoalılarda ve Epikuros ekolünde felsefe, daha sonra değişikliğe uğradığı gibi, ona paralel olarak felsefe kavramı da esas itibarıyla “*akla uygun en büyük mutluluğa erişmek için gösterilen çaba*” ile bir oldu; “*hikmet sevgisi*” artık “*yaşamak sanatı, hüneri*” anlamını aldı.<sup>17</sup> Bu sırada bilgi dalları da yavaş yavaş güçlenerek hepsinin ortak babası olan düşünceler toplamından ayrılmaya başladılar. Sonunda antikçağ felsefesi son döneminde aynı zamanda dini düşüncelerle sıkı sıkıya bağ kurmuş oldu.

---

<sup>14</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.27.

<sup>15</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.19.

<sup>16</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.21.

<sup>17</sup> A.g.e., s.21.

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında felsefe artık, ilahiyatın hizmetçisi kılığına girdi. İlahiyatın peşinen konulmuş ve tespit edilmiş olan dogmalarını akıl yanında meşru göstermek, onlara akli temeller koymak ve olsa olsa bir şekil vermekle görevli sayıldı.

Rönesans döneminde batıda bilimin yeniden canlanmasıyla birlikte felsefe, kilise boyunduruğunu üzerinden attı, insan aklının doğal ışığını kendisine tek kaynak edindi ve kadim medeniyette sahip olduğu niteliği yeniden kazandı. Kilise inancı ve dogmaları karşısında felsefe, 18. yüzyılda bir akli hikmet, aklın gerekleriyle uyuşan bir esas üzerine kurulmuş hayat ve evren görüşü oldu.

## **B-1. DOĞA FELSEFESİNDE VARLIK**

### **B-1.1. Evren Üzerine Düşüncenin Başlangıcı**

M.Ö. 624-545 tarihlerinde, Batı Anadolu'da Büyük Menderes nehrinin ağzında zengin bir liman şehri olan Miletus'da (Milet) yaşadığı bilinen *felsefenin babası*, *Batı Anadolu Okulu*'nun kurucusu ve ünlü matematikçi *Thales*'in de Sümer ve Babilli astronomlar ve matematikçilerden geniş ölçüde faydalandığı bilinmektedir. Babilli bilginler, uzun devirler gerek Batı Anadolu'lulara ve gerekse daha sonraki yıllarda Atinalılara ve eski Greklere devamlı olarak hocalık etmişlerdir. Atina'da Perikles devrinde büyük saygınlığı olan öğretmenlerden biri olan Carneades'in Babil'den göçme bir bilgin olduğu bilinmektedir.

Aristoteles'in aktardığına göre, Sümer ve Babil'in çok eskiden beri gelen inanışına uygun olarak, Thales de evrenin asli maddesinin, diğer bir deyişle evrendeki nihai gerçeğin su olduğunu, yerin su üzerinde durduğunu, demiri devindirdiği için mıknaşın içinde tin (ruh) bulunduğunu ve dahası bütün nesnelere tanrılarla dolu olduğunu ileri sürmekteydi.<sup>18</sup> Thales'in öğrencileri *Anaksimandros* (M.Ö. 610-546) ve *Anaksimenes*'ten (M.Ö. 588-524) başlayarak birbiri peşi sıra yetişen Ephesos'lu *Herakleitos* (M.Ö. 533-475), Perikles'in hocası *Anaksagoras* (M.Ö. 500-428), Miletos'lu *Leukippos* ve öğrencisi *Demokritos*, daha sonraki tarihlerde *Epikuros* (M.Ö. 341-270) akılcı ve bilimsel felsefenin kurucuları ve geliştiricileri olurken; Hint, İran, Mısır inançları ve Pythagoras'ın (M.Ö. 572-497) öncülüğünü yaptığı Dori asıllı

---

<sup>18</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.32.

eski Grek filozofları da bu dünyanın üstünde ve ötesinde Tanrısal bir alemin erişilmez iyilik ve güzellikleriyle ilgilenmişlerdir.

Felsefe tarihinde *maddeci* veya *fizikçi* ve aynı zamanda *akılcı* ve *bilimsel* düşünceleri ve buluşları geliştirdikleri belirtilen Batı Anadolu ilk filozoflardan Anaksimandros ve Anaksimenes'e göre, dünyamız birden yaratılmış değildi. Devamlı bir gelişme ve evrimin ürünü idi. Canlı varlıklar, güneşten yayılan ıslaklıktan vücut bulmuşlardı; tıpkı günümüzde, hayatın uzaydaki zerreciklerden gelişerek gökyüzünde başladığı tezinde olduğu gibi. İnsanın aslı da balıktan gelme idi. Uzun bir evrimle, çeşitli hayvan türleri aşamalarından geçerek ve adım adım gelişerek bugünkü insana ulaşılmıştı.<sup>19</sup> Akıl ve düşünce yoluyla, Anaksimandros'un her şeyin aslı varlığını oluşturduğunu ve sıcaklık, ışık, yerçekimi gibi türlü şekillere büründüğünü ileri sürdüğü *sınırsız ve ölümsüz bir enerji (apeiron)* kavramından; veya Anaksimenes'in gazların kademe kademe yoğunlaşmaları sayesinde *uzun bir evrimle vücut bulmakta olan bir evren* önerilerinden başlayarak; Anaksagoras'ın bütün maddeleri *varlıkların özü ve aslı olarak sunduğu ufak tohumlar* kavramına; ve Leukippos ile öğrencisi Demokritos'un *atom* teorilerine ulaşılmıştır. Bütün bu ilk filozoflar, *başlangıç ve sonu olmayan devamlı bir değişim ve hareketi, oluş ve evrimi (tekamül)*, teorilerinde temel ilke olarak savunmaktaydılar. Yine söz konusu filozoflara göre, bu "sürekli değişim, oluş ve evrim", *değişmez ve şaşmaz kurallara* bağlıdır. Aynı etkenler daima aynı sonuçları yaratır. Leukippos'un "*hiçbir şey sebepsiz ve boş yere olmaz, her şey bir nedene, bir zorunluluğa bağlı olarak cereyan eder*" dediği bilinmektedir.<sup>20</sup> Bu kavrayışlarıyla Batı Anadolu ilk filozofların, bilimsel ve teknik çalışmaların temelini oluşturan *determinizm* ilkesini, değişmez ve şaşmaz neden-sonuç ilişkilerini, doğal kanunlar kavramını ortaya koymak suretiyle Hint, İran, Mısır ve Grek mistisizmine karşı akılcı, maddeci ve bilimsel kavrayışı geliştirdikleri belirtilir. Batı Anadolu (Milet) Okulu başardığı işler bakımından değil, girişimleri açısından önemlidir. Bu okul, Grek düşüncesinin Babil ve Mısır'la bağlantı kurması sonucu var olmuştur.<sup>21</sup> Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in düşünceleri, bilimsel varsayımlar sayılabilir. Bu düşünürler yerinde sorular sormuşlardır. Soruların gücü ve inceliği, daha sonraki araştırmacılara esin vermiştir.

---

<sup>19</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.25.

<sup>20</sup> A.g.e., s.25.

<sup>21</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.35.

## B-1.2. Elea Okulu

Metafizik ilkelerdeki karşıtlık (varlık ve değişim) filozofları iki gruba ayırır. Bir bölümü (Elealılar, Eleaten) *tek, değişmez olarak varlık* tasavvurunu; diğer bir bölümü ise (Herakleitos) *sonsuz bir akış olan değişmeyi* felsefelerinin başına koyarlar.<sup>22</sup>

*Herakleitos*'a göre varlık *oluştur, sürekli değişimdir*. Uyum ise, *karşıtların birliğidir*. O, şunu belirtmekten usanmaz: evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişimdir, hiç durmayan bu değişim içinde kalan, sürüp giden hiçbir şey yoktur; bu sürekli oluş içinde kalıcı bir şey bulduğumuzu sanırsak, bu bir yanılmadır, aldanmadır. Ona göre, *aynı ırmakta iki kez yıkanamayız*, ikinci kez girdiğimizde bu ırmak büsbütün başka bir ırmaktır artık; bu arada akıp giden sular onu başka bir ırmak yapmışlardır.<sup>23</sup> Herakleitos'un düşünceleri hem halkın hem de en yakın selefleri ve çağdaşları olan filozofların düşüncelerine ters düşmüştür. Herakleitos yalnızca Miletli doğa filozoflarının aleyhinde bulunmamıştır. Ona göre, eşyanın alışlagelmiş tasavvuru "varlık, vücut" şeklindedir, bu yanlış bir anlayıştır, biz eşyayı değişim içinde saymalıyız. Dünyada değişmez ve sürekli hiçbir şey yoktur. Her şey akış halinde, sonsuz değişim ve başkalaşım içindedir. Bir olandan her şey olur ve her şeyden bir olur.<sup>24</sup> Bunların hepsi aynı sürecin türlü şekillerinden başka bir şey değildir.

Felsefi anlamda *varlık* terimini ilk kullanan düşünür, *Elealı Parmenides*'tir. Mitolojik çoktanrıcılığa karşı çıkan ustası Kolophonlu *Xenophanes* bir tek Tanrı olduğunu ileri sürmüş ve onun *devimsiz, hep aynı durumda* olduğunu söylemişti. Ustasının bu tezinden yola çıkan Parmenides, tek Tanrı'yı varlık olarak kabul etti ve sadece bunun gerçek olup tüm değişimlerin görüntüden başka bir şey olmadığını söyledi. İşte metafiziğin ve idealizmin temel savı olan *varlık* ile *varoluş* ayrımı, Parmenides'in bu savıyla başlar. Asıl gerçek, var bulunanlar değil, var bulunmayanlardır. Ona göre, hakikat, var olanın var olduğunun ve var olmayanın yok olduğunun bilinmesindedir. Demek ki duyular aldatıcıdır, esas gerçek, duyularla değil, düşünce ve akılla kavranandır. Ancak bir varlık düşünülebilir, bir varlık söz konusu edilmedikçe düşünce olamaz, hatta *düşünce ve varlık* aynı şeydir.

---

<sup>22</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.49.

<sup>23</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.24.

<sup>24</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.53.

Parmenides'e göre, varlığın yapısı bütündür, sarsılmaz ve hedefsizdir<sup>25</sup>; aynı şeydir düşünmekle var olma düşüncesi.<sup>26</sup> Saf varlık, kesintisiz bir bütün olarak vardır, bölünemezdir, her yerde hazırdır, sonu yoktur, her yerde kendinin aynıdır, kendinde yetkinliğe sahiptir, merkezinden itibaren her yönde aynı ağırlıkta olan bir yuvarlak kürenin ağırlığına kıyas olunabilir.<sup>27</sup> Ona göre, hakikate ulaştıran duyular değildir. Duyular bize ancak eşyanın çokluğunu ve değişimlerini bildirir ve bizi aldatır. *Hakikate* ulaştıran yalnız *akıl ya da düşüncedir*. Varolanın varlığının zorunlu ve varolmayanın varlığının imkansız olduğunu belirleyen ve teslim eden akıldır.

Özet olarak; Parmenides, Herakleitos'un her şeyin değiştiğini savunan görüşüne karşılık olarak, hiçbir şeyin değişmediğini ileri sürmüştür. Gerek Herakleitos'un, gerek Elealıların felsefesi gerçekte varlığın yalnız bir evresine dikkat edip diğerini ihmal etmiştir. Fakat, her iki felsefe de muazzam bir eserdir; her iki felsefenin yalnız bir evreyi görmüş olması, o zamandan bugüne kadar düşünceler dünyasında önemli ürünler toplanmasına aracı olmuştur. Sofistlerin her şeye şüphe ve kuşku gözüyle bakması Herakleitos'un *değişim* düşüncesinde içerilmiş bulunduğu gibi, evrim düşüncesi tarihinin tohumu da ondadır. Buna karşılık Elealılar, *varlık* tasavvuruyla olaylar akıntısı içinde sabit bir kutup bulmuşlar ve böylece ritim yasası düşüncesinin bulucusu olmuşlardır. Şu da var ki, her iki felsefe de henüz evrene, duyular aracılığıyla algılanan görünüşler dünyasına bağlı bulunmaktadır. M.Ö. 5. yüzyılın daha sonraki doğa filozofları (özellikle *Anaksagoras* ve *Empedokles*), Elealıların *varlık* kavramıyla Herakleitos'un *değişim* kavramını birleştirme eğilimi gösterirler, diğer yandan da eski doğa felsefesiyle atomculuğun yeni beliren şekilleri arasında bir geçiş aşamasını gözümüzde çizerler.

*Demokritos*, Elealılarla birlikte, öncesiz ve sonsuz, bütün değişmeler içinde sabit ve kararlı bir varlık düşüncesine sadıktır. Fakat bu varlık dünyası *sonsuz çoklukta tözlerden* oluşmuştur. Evren, duyularla algılanması mümkün olmayan sayısız küçük cisimlere bölünmüştür. Demokritos bunlara, bölünme kabul etmediklerinden, *atom* (Yunancada *bölünmez* demektir) adını vermiştir. Aynı zamanda Anaksimandros'un ilkesi olan "*apeiron*"un ve Elealıların ilkesi olan "*on*"un (varlığın) niteliklerini (öncesiz, ölümsüz olmak; dolu, yani boşluktan uzak ve cismani bulunmak özelliklerini) ona izafe etmektedir. Ona göre, atomları duyularla algılamak mümkün

---

<sup>25</sup> Bekir Karlığa, Parmenides-Yaşamı Üzerine Bildiriler, s.62.

<sup>26</sup> A.g.e., s.64.

<sup>27</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.58.

değildir. Varlıkların çeşitliliğini açıklayabilmek için düşünüldüğü açıktır. Atomların hareketinin mümkün olabilmesi için Demokritos, melâ (doluluk) yanında bir de “halâ” yani “boş bir mekan” kabul ediyor.<sup>28</sup> Bu boş mekanda atomların hareketi sonsuzdur. Demokritos tarafından konulan *niceliksel doğa anlayışı*, çağdaş fizik bilimlerinin bütünü için temel bir önem kazanmıştır.

Elealilerin varlık kavramı henüz basit, duyulanır görünüşler, varlıktır. Elealı filozoflar, duyularla kazanılmış algının karşıtı olmalarına rağmen, henüz basit düşünceli maddecilerdir. Buna karşılık, kendisinden bize kalmış olan tek tük parçalara göre bir fikir edinebildiğimiz oranda Demokritos, ilk kez maddilikten uzak bir varlık düşünüyor, algılanması mümkün olmayan bilimsel atom ve boşluk kavramlarını, gerçek varlık derecesine yükseltiyor ve böylece çağdaş doğa anlayışına yaklaşıyor. Elealılar boşluğu inkar ederler. Çünkü, onların eşyayı özellikle cismani (maddi) kabul etmelerinden dolayı boşluğun anlaşılması mümkün değildir. Demokritos boşluğu, inkarı mümkün olmayan çokluk ve harekete göre *zihni* bir zorunluluk sayar. Bu düşünce tarzı, matematik düşünce tarzına çok yakındır. Böylece, bütün duyulardan gelen bilgilerin göreceliği ve öznelliği açıkça tanınmaktadır. Demokritos bunlara *aşağı bir kaynaktan doğmuş* ya da *karanlık* diyor; her türlü görme, işitme, koku ve tat alma işlevlerini bu türe dahil sayıyor. Buna karşılık, katıksız olan ve zihin (müdrike) adı verilen bilgi vardır. Öncekinin artık yeterli olmadığı yerde bu sonuncu, hem de *daha ince bir tarz* üzere başlar.

*Thales'ten Demokritos'a kadarki felsefe*, başlıca iki sorun üzerinde durmuştu: a) ana madde (töz) sorunu (varlığın özü, ilk maddesi nedir?); b) oluş sorunu (tek bir tözden değişen şeylerin çokluğu nasıl meydana geliyor?).<sup>29</sup> Bu sorular üzerinde düşünme sonucunda iki bakımdan ilerleme kaydedilmiştir: 1) töz kavramı gittikçe daha iyi belirlemiştir (Demokritos mekanist bir doğa açıklaması geliştirmiş, Anaxagoras ise tersine, teleolojik (amaç güden) bir görüş getirmiştir); 2) tek tek bilimlerde, özellikle astronomi, meteoroloji, biyoloji, hekimlik alanlarında ilerleme olmuştur (Demokritos, astronomide Pythagorasçıları bir yana bırakırsak, gelişmenin en yüksek noktasıdır).

Şimdiye kadar incelediklerimiz içinde, değerli felsefi düşünce olarak meydana gelen her tasavvur, özellikle doğanın araştırılması ile kazanılmıştı. M.Ö. 5. yüzyılın

---

<sup>28</sup> A.g.e., İstanbul 2008, s.73.

<sup>29</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.38.



ortasında ise, felsefi ilginin *doğadan insana* yönelmesi gerçekleşiyor. Böylece, Yunan felsefesinin ikinci dönemine, insani (antropolojik) döneme ulaşıyoruz.

## **B-2. İNSAN FELSEFESİNDE VARLIK**

### **B-2.1. Sofistler**

Thales'ten Demokritos'a kadar olan dönemde felsefe, daha çok *kozmoz* ve *doğa* üzerinde durmuştu. Onların düşüncelerinin başlıca konusu, evren olmuştur. Demokritos'un çağdaşı olan bir akım ise, doğadan çok *insan sorunu* üzerinde duruyordu. Bu düşünürler topluluğunun adına *Sofistler* denmekteydi. En önemlileri *Protagoras*, *Gorgias*, *Prodikos* ve Hippias'tır. Sofistlerin *relativizmi* ile *şüpheliliklerini*, doğa felsefesindeki uzlaşmazlıklar beslemiştir. Özellikle en tanınmış düşünürlerin (Parmenides, Herakleitos, Empedokles, Demokritos) tamamen başka başka kabul ettiği durumlarla, duyulardan gelen bilgilere yüklenen doğruluk ve ona gösterilen güven temelinden sarsılmış bulunuyordu. Felsefenin doğa konusunu bırakıp insanla ilgili sorunlara yönelmesinde Sofistlerin eleştirmelerinin de büyük yeri olmuştur. Onlara göre *bilgi*, teorik bir merakı gidermek için değildir; bilgi, *pratiğin*, *yaşamın* emrindedir. Protagoras, bilgiyi doğruya değil *yarara* bağlar. Sonraları bu ekolde, *gerçek tartışma sanatı (dialektik)* gitgide bir *çekişme* ve *kavga tekniği (eristik)* haline gelerek Sokrates'in de eleştirisini almıştır. Bilginin relativleştirilmesiyle (görecelileştirilmesiyle) bazı Sofistler, yalnız bilimi değil, bütün hayatı tehlikeye düşürecek sonuçlara varmıştır. Sofistlerin relativizmleri ile yıkıcı bir rol oynadıkları hep söylenir. Bir yandan tek kişinin yargılarında bağımsız olmasını şüpheli bir hale getirmişler, diğer yandan da, tümel olarak geçen hiçbir ölçüyü ayakta bırakmamakla, otorite ve geleneği (yasaları, hukuku, sosyal normları, ahlak kurallarını) adam akıllı sarsmışlardır.

Özet olarak sofistlik görüş, bütün zayıf yönlerine rağmen, uygarlık tarihi bakımından, birçok yönlerden önemli ve çekici bir olay teşkil eder. Onlar felsefeye, gerek bilim gerek irade aşamalarında sübjektiflik (öznellik) ilkesini saktular. Onlar yeni bir döneme ait yeni bir düşünceyi, ilk olarak yazı alanında ifade etmişlerdir. Diğer birçok felsefe tarihçilerinden farklı olarak, Sofistlerle birlikte Yunan felsefesinin yeni bir dönemi başlamıştır. Ama Sofistler, Protagoras'ın görecelik ilkesinden başka, sabit bir temel düşünceye sahip olamadıklarından, felsefenin bilim

olarak düşünülmesi için, etkisi sürekli olan hiçbir hizmette bulunamadılar.<sup>30</sup> Onların meydana çıkmış olması, önemli bir yankıyı dolaylı olarak meydana getiriyordu. Çünkü Sofistlerin ne bilimde, ne de ahlakta bütünüyle geçerli hiçbir şey tanımak istememesi, tehlikeye düşen bu en yüksek insani değerleri korumak için bir savaşçı doğurdu. Bu da, yalnız felsefe dünyasında değil, belki bütün insanlık tarihinde meydana çıkmış en yüksek ve büyük simalardan biri olan Atinalı Sokrates oldu.

### **B-2.2. Sokrates**

*Sokrates*'e göre, başkaları bir şey bildiklerini hayal ederler; o ise hiçbir şey bilmediğini bilir. Demek ki onun felsefi kimliğini oluşturan ve aynı zamanda felsefe tarihinde bir yenilik meydana getiren şey, onun herhangi bir bilgi içeriğine doğru koşmaması, belki kendini ve başkalarını doğrudan kendini düşünmeye, her sözde bilimsel dayanağı olan kanıtlara döndürerek gözden geçirmeye yöneltmesidir. O, Sofistler gibi öğrencilerine hazır kalıplar vermek istemez, aksine onların kendiliklerinden gerçeği bulması arzusundadır. Sofistlerden daha kesin olarak doğa felsefesinden ve doğa araştırmalarından yüzünü çevirmiş; ülkeler ve ağaçlar bana bir şey öğretmez demiştir. İnsanları inceleyenin doğa bilimi için zamanı yoktur. Onun araştırmaları, bütün düşüncesi ve iradesiyle insana yönelir. Fakat insanın mahiyeti neden ibarettir? Genel biçimde bir şeyin mahiyeti nedir? Bunlar, Sokrates'in kendine sorduğu sorulardır. O, Sofistlerin aksine, herkesçe kabul edilebilen bir gerçek arıyor; üzerinde durup düşünülürse, *tümel bir doğrunun* bulunabileceğine inanıyor. Sokrates'in göz önünde bulundurduğu şey, *sağlam, herkes için geçerliği olan bir bilgiye* varmaktır. Onun bütün felsefesi gerçeğe, gerçek bilgiye varmak için uğraşmaktan ibarettir.

O, mantığı doğal bir deha ile kullanmaktadır; bilimsel bir sistem haline koyarak değil. Bunu bilimsel hale getiren ilk olarak Aristoteles'tir. Sokrates, tümevarımsal yöntem yoluyla söz ve kavramların araştırılmasında, kendine özgü bir yöntem olan *Sokratik yöntemi* ortaya koymuştur. Ona göre gerçek bilgi, kesin kavrama dayalıdır. Kavramın gerçekliğini destekleyen de tümevarımsal yöntemdir. O, kendi adıyla anılan yönteminde, başlangıçta karşısındakine en yakın olan yönden, çalışma konusundan veya meşguliyetinden yola çıkar ve ondan çalışmasının niteliği ve amacı hakkında

---

<sup>30</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.87.

kendini aydınlatmasını rica ederdi. Arkasından sorusuyla karşılaşan kişiye, dolambaçlı soruşturmalarla, onun bilme iddiasında bulunduğu şeyi aslında bilmediğini ve bundan dolayı Sokrates'ten de az bildiğini, çünkü hiç olmazsa kendisinin soruşturduğu şeyi gerçekte bilmediğini anladığını gösterirdi. Fakat, bilgisizliğini anlayarak utanıp konuşmayı uzatmaktan korkmayanları ciddi bir sohbet vadisine yöneltirdi. Olguların karşılaştırılmasıyla aranılan şeyin *kavram* halinde sabit bir ifadesine varıncaya kadar, adım adım ileri giderek karşısındakinde henüz uyumakta olan düşünceleri ortaya koymaya çalışırdı.

Böylece Sokrates'in felsefî faaliyeti, kavramların belirlenmesi yani tanıımıdır. Gerçek bilgi kesin kavrama dayalıdır; kavramın gerçekliğini destekleyen de tümevarımsal yöntemdir.

Sokrates'in felsefesi, onun yönteminden ibarettir. Bu tanım yönteminin uygulama alanı her şeyden önce ahlaktır; Sokrates'in araştırmaları *erdem* (*fazileti*) hedefler. Sokrates'in ahlak felsefesi bir yönden *akli* bir nitelik, diğer yönden de *mutçu* (*eudaimonist*) nitelik görülür. İyi olan şey, aynı zamanda sağlamdır, sağlık vericidir, faydalıdır.<sup>31</sup> Ona göre, bizim ruhumuz da evreni düzenlemiş olan ilahi ruhun bir parçasıdır. Sokrates, insan algısının artık elvermediği her noktada, uluhiyete tevekkül eder ve güvenir; hatta, uluhiyetin kendisine bir iç sesle seslendiğini ve özellikle sakındırdığını söyler. Bazen sözünü ettiği gizemli *daimonion* 'u büyük ihtimalle böyle anlamak gerekir.<sup>32</sup> Sokrates'in zamanında *tek tanrı* (*vahdaniyet*) anlayışına eğilim belirmiştir, kendisi de bu anlayışa eğilimliydi. Fakat dar anlamıyla bu anlayışa bağlanmış değildir.

### **B-2.3. Platon (Eflatun)**

Metafiziğin ve idealizmin Parmenides'ten sonra ikinci büyük düşünürü olan *Platon* da, duyuların bize hiçbir bilgi vermediği ve bilginin tümüyle kavramsal (akılsal) olduğu kanısındadır. Ona göre gerçek, bireysel olan değil tümel olandır; yani var bulunan değil var bulunmayandır. Metafizik ve idealist düşünceye göre, varoluşlar ancak varlığa bağımlı olarak var olabilirler. Buna karşılık *varlık*, hiçbir bağla bağımlı değildir; ancak kendi kendisiyle bağımlıdır. Tüm varoluşların kaynağı ve kökeni akılsaldır, duyularla algılanamaz. Bu akılcılığın altını kazıyınca da karşımıza Tanrı

---

<sup>31</sup> A.g.e., İstanbul 2004, s.93.

<sup>32</sup> A.g.e., İstanbul 2008, s.94.

çıkar. Demek ki, *varlık* demek *Tanrı* demektir. Platon, tümel olarak var bulunduğu halde bireysel olarak var bulunmayan bu gerçeğe *idea* adını veriyor. Gerçekte, Platon'un *idea* kelimesiyle ifade etmek istediği şey, basit olarak, hocası Sokrates'in çeşitli kavramlar hakkında varmaya çalıştığı *mantiki tarifler* olarak da tanımlanabilir. Platon'a göre, bu alemde mevcut olan her şey, buzlu bir cam arkasından seyredilen hayaller gibi bulanık, noksan ve kusurludur. Mükemmel olan idealar evrenidir. Platon'un bu kavrayışla geliştirdiği ve temelinde geniş ölçüde Pythagoras'tan esinlenme mistik inançlar yatan sisteminin genel çizgileri şu noktalarda özetlenebilir: a) bütün varlıkların üstünde, ezeli ve ebedi bir güzellik ve iyilik kaynağı halinde tek yaratıcı, aynı zamanda evrenin ve onun şaşmaz düzeninin de yaratıcısıdır; b) varlıkların en güzel ve ideal örneklerini temsil eden bir idealar alemi, her şeyin temel ilkesini oluşturur; c) insan ruhunun idealar aleminin güzelliklerine, iyiliklerine yükselecek şekilde eğitilmesi ve güçlendirilmesi sağlanmalıdır; d) türlü nedenlerle, bütün insanlar aynı yaratılışa, aynı kavrama gücüne sahip değildir. Her toplumda üstün yetenekli gençleri, uzun ve dikkatli bir eğitimle, zeka ve kavrayış seviyesinde seçkinler haline getirmek lazımdır; e) insan toplumlarının huzurlu ve geliştirici bir yönetime kavuşmaları da ancak, seçkin bilgelerin devlet işlerine sahip kılınmaları sayesinde mümkün olacaktır.

Platon'a göre, doğuşu, büyüüp gelişmeyi ve sonunda yıkılıp çürümeyi yöneten doğal kanunlar veya Tanrısal düzen daima yürürlükte, egemendir. Başlangıcı yoktur. Evrende hiçbir şey yokken onlar vardı, bugün de varlar; daima varolacaklar. Onun idealar teorisi, bir yönden *bilginin mahiyeti* teorisi olduğu gibi; diğer yönden de içinde yaşadığımız bu maddesel ve değişken alemin üstünde, görünmeyen ebedi ve Tanrısal bir alemin mevcudiyeti; Tanrısal düzenin, kanunların üstünlüğü; ve *evrenin varlığının gayesi* teorisidir. Evrenin varlığının gayesi teorisi de Platon'un *din* teorisini oluşturur ki, daha sonraki yüzyıllarda hem Hıristiyan hem de İslam felsefelerini etkilemiştir.

Platon'un *ideler teorisi*, *bilgi* meselesinin ortaya konulması ve çözümü için ilk bilimsel girişimi oluşturur: *İlim, bilgi nasıl mümkündür?*

Böyle bir sorunun konulmasının başlangıçları, Platon'un bazı seleflerinde (ondan daha önce gelenlerde) belirir. Herakleitos bile şu soruyu sormuştu: *Hareketsiz bir şey var mıdır, yoksa her şey sonsuz bir akış içinde midir?* (Platon'un da Herakleitos felsefesini öğrenmiş olduğunu biliyoruz). Herakleitos'a karşı çıkan Elealılar *bir olan varlığın*, bütün değişimler içinde hareketsiz ve sonsuz olduğunu

tasavvur etmekle, bütün olayların yasaya bağlılığı düşüncesinin tohumunu ortaya koymuşlardı. Fakat bu düşünceyi mantıki bir tarzda son noktasına vardırarak düşünmemişler, sadece cismani bir varlığın gerekliliği ve kabulünde durmuşlardı. Bilimsel bir idealizm yönünde en fazla ilerlemiş olan, Demokritos gibi gözükmektedir (şaşkınlık vericidir ki, Platon'un Sokrates'ten önceki düşünürler arasında tek adını anmadığı da, bu büyük atomcudur).<sup>33</sup> Demokritos, gerçek varlık olan atomları ve boşluğu, yani *düşünsel* zorunluluğu ve bilimsel araştırma ilkelerini Parmenides'in duyumlanır dünyasına karşı koyuyordu. Aynı zamanda Sofistler, düşünen nefis üzerinde ısrar etme üstünlüğünü göstermekle birlikte, genel olarak geçerli bir bilgiyi bütünüyle inkar ettiklerinden, geriye doğru bir adım atmış oluyordular. Bunlara karşı Sokrates, ilmin bütünüyle geçerli olduğunu da şiddetle savunuyor, fakat esas itibariyle eleştirel yönteminin nedeni olarak sadece bu iddia ile yetiniyordu. Sokrates, temel kavramlara ve ilkelere sahip olmak gerektiğini ortaya koydu; bu da kendinden önce gelen ve bilgi ilkesini araştırmayan Platon'un deyimiyle *masalcılara* göre güçlü bir ilerleme oluşturdular. Fakat bu ilkeleri pozitif olarak geliştirmeye henüz girişmemişti. *Tek yönlü Sokratesçilere* gelince, onların ilgisi özellikle mutluluğa götüren en iyi yolu aramaya yönelikti. Sokrates'in kavramını derinleştirip ideler düşüncesine yükselten Platon, onun gerçek izleyicisidir.

En aşağı derece, duyum ve duyumlanır algıdır. Fakat bütün duyumlanır varlıkların içinde buldukları sürekli akış ve değişme hali dolayısıyla duyuların açık ve değişmez bilgileri hazırlaması mümkün olamaz. Duyular yalnız başına olursa, ancak Protagoras'ın kuralında ifade olunan şekilde tam bir göreceliğin kabul ve benimsenmesine sevk edebilir. Algının varlığı, ondan önce ruhun birleştirici, karşılaştırıcı, düşünücü faaliyetinin varlığına bağlıdır; duyu organları ise algının yalnızca aletlerinden ibarettir. Gerçek felsefi çaba (Eros) ise bu aşamada da duruş ve sükuna varamaz; görüşler akıntısı içinde devamlılık sahibi olana yönelir. Ancak bu *değişmez* ve *kalıcı* olanın, ya da *varolanın* bilgisine *gerçek ilgi (episteme)* denebilir. Fakat bu varolan, Elealıların cismani varlığı olamaz, belki ancak kavramların (Sokrates) varlığıdır.<sup>34</sup>

İlk kez olarak Platon, cismani varlıktan başka, salt düşünsel "aşkın, ideal" varlık anlayışını, bir felsefi ilkenin tam açıklığına sahip olarak düşünüyor. Bu varlık, düşünülmeyle vardır. Dolayısıyla ideye, varlık adı verilir. İdenin seyri için dış

---

<sup>33</sup> A.g.e., s.113.

<sup>34</sup> A.g.e., s.114.

dünyadan yüz çevirmiş, ruhsal sakinlik halinde ve kendi üzerinde toplanmış, nefsin iç evrenine bakmaya (murakabeye) dalmış olmak gerekir. Çünkü, biz nefiste ancak *kendi malımızı* buluruz.<sup>35</sup> İlk defa Platon'un Menon'da kullandığı *yeniden anımsama-anamnesis* efsanesi de bu düşüncelerle bağlantı halindedir. Bu efsaneye göre seyre (temaşaya, bakışa) dalmış olan nefis, bu toprak üzerindeki hayata düşmeden önce, bir ilahın yol arkadaşı olarak gökleri dolaştığı sırada görmüş olduklarını yeniden anımsar.<sup>36</sup> Düşünce olarak önceliğe sahip olan, zaman bakımından önceliğe sahip gibi anlaşmıştır.

Demek ki, varlığın idesi gerçektir, kendinin aynı olarak devamlıdır, kendinde vardır, aynı adı taşıyanlar arasında tek ortaklıktır. Dolayısıyla ide, sadece akli bir konudur, bir düşüncedir, ya da bizim bir tasavvurumuzdur; Platon bazen idelere *akıl ilkesi (logos)* adını da verir. Platon bu yeni varlığı, o zamana kadar geçerli olan (zaman ve mekana bağlı) varlık kavrayışından şiddetle ayırmak istediğinden, idelerin duyulanırlar arasına sokulmasını, dilinin kendisine sağladığı bütün araçlarla imkansız kılmaya çalışıyor. Bundan dolayı ideleri *gerçeklik alanında sonsuz, renksiz, şekilsiz, dokunulamayan gerçek varlık olarak* ayrıca da *cismani olmayan, yer kaplamayan, değişmeyen, duyulanmayan ilk örnekler ve nitelikler* tarzında tasvir eder. İde, dışarıdan içe nüfuz eden, değişmez ve hazır olarak mevcut bir cevher değildir; belki ide, içte kendi kendini doğurur, nefis tarafından meydana konulur. Eros, yani aşk, şevk ve vecd, manevi yaratma eğilimidir.

Birçok yerde Platon, duyulanır dünyanın idelerden pay aldığından, duyulanırla idelerin ortaklığından söz eder. Diğer yerlerde aralarındaki bağlantı, *taklit veya benzerlik* ve özellikle *benzetme* diye adlandırılır. Bundan başka ide aslidir; asli örnektir. Eşya onun kopyalarıdır, ide eşyada hazırır. Asli örnek, bakanın dışında bir tahtta oturmamaktadır; belki onun nefsindedir. Duyulanır olay, saf düşünce halinde ayıklanmak için ideye muhtaç olduğu gibi, ide de görünmek ve ortaya çıkmak için duyulanır olana muhtaçtır. İdeal varlıkla duyulanır varlık ancak bilgi teorisi bakımından birbirinden kesinlikle ayrılır. Fakat bu ayrılık, sonraları daha samimi bir bağlılık ve katılımın oluşması içindir. Gerçek varlık, kendini ancak duyulanır varlık ve değişme içinde gösterir; kendinde olan, görünüş içinde değişimi, tek olan ise çok olanların varlığını gerektirir.<sup>37</sup> Özet olarak, idelerin anlam ve geçerliliğe sahip olması,

---

<sup>35</sup> A.g.e., s.115.

<sup>36</sup> A.g.e., s.115.

<sup>37</sup> A.g.e., s.118.

ancak deneyim alanına geçmeleriyle, son çözümlemede (analizde) duyumlanır konularla ilişkili olmalarıdır.

Platon'un hem bireysel matematik konularının, hem de genel biçimde bilim olarak matematiğin ilerlemesi için hizmetlerde bulunduğu kabul edilmiştir. Tanımlara daha kesin bir şekil verilmesinden ve kavramların düzeltilmesinden başka, özellikle sentetik (terkibi) ve analitik (tahlili) kanıt yollarının ayrılması gibi önemli bir noktayı Platon'a borçluyuz. Gerçekten Platon'da matematik, duyumlanır konularla idealar arasında bir bağlantı gibi gözükmemektedir. "Duyumlanır gerçeklerle, ancak düşünce olarak var olan, hiçbir şekilde duyumlanır olmayan ideaların varlığı arasında nasıl bir bağlantı mümkündür" sorusu ortaya konulursa, idealarla görünüşler arasında geçiş olarak geometrik şekilleri ve sayıları göstermek gerekir.

Platon, duyumlanır ve sonsuz değişimler dünyasını ideal varlık ve değere, yani değişmez yasalara özgü varlık ve değer derecelerine yükseltmeye çalışıyor, o halde duyumlanır görünüşten artık geriye kalan nedir? Bu soruya cevap olarak Aristoteles ile birlikte *madde* demek ve maddeyi de bir tür düzensiz *kaos* (chaos) veya *yokluk* olarak anlamak gelenektir. Oysa Aristoteles'in madde için kullandığı kelime (hyle-heyula) henüz Platon'un eserlerinde bulunmamaktadır. Başlangıçta *apeiron*, henüz belirlenmemiş olan, fakat matematik olarak belirginleşebilen şeyden başka bir şey değildir; asla fiziki anlamında madde demek değildir.

Platon'un doğa felsefesi, esas itibariyle Sokrates'ten önce gelen filozofların düşünce zeminine oturmaktadır ve özellikle Pythagorasçıların (Pisagorcular) sayılar teorisiyle yakınlık gösterir.<sup>38</sup> Onun evren görüşü ile ilgili olarak, gayeci (nedenselci) bakış açısı açık bir nitelik oluşturur. Evrenin en son neden ve hikmeti, iyi idesinin amaç (gaye) kabul edilmiş olmasıdır. Unsurların oluşmasından önce, idelerin bölünemez, kendi kendinin aynı olan zatından ve mekanın maddi olarak bölünebilir varlığından oluşmuş şekilde bir üçüncü varlık meydana gelmiştir. Platon *kendi kendinin aynı olan* ile *başka türlü olanı* buna bağlıyor. İşte *bir* ile *çokluk*, *yaratıcı* ile *yaratılmış* arasındaki geçiş, *dünya ruhu* (*nefsü'l alem*)dur ki, bütün hayatın kaynağı ve aynı zamanda sayılar yasasına uyarak oluşan hareketin cevher haline sokulmuş gücüdür. Genel görünüşü bakımından evren en mükemmel şekle, yani küre şekline sahiptir. Onun merkezinde bulunan yeryüzü de aynı şekildedir. "Görülmesi mümkün

---

<sup>38</sup> A.g.e., s.122.

ilahlar” olarak tanımlanan yıldızlar, bir halka şeklinde alemin eksenini etrafında hareket ederler.

Platon’da ruh kavramının, fiziki ve fizyolojik anlamından başka, bilgi teorisi ve ahlak bakımından da anlamları vardır. Bunlardan bizi ilk ilgilendiren, bilgi teorisi bakımından anlamıdır. Bu bakıştan ruh, bilgimizin ve irademizin asli potansiyelinin kapsayıcı kavramıdır. Bedende maddi olarak bir yerde yerleşmiş değildir, belki ancak düşünceyle kavranılır. Platon’un *aisthesis*, *doksa* ve *noesis* adlarıyla birbirinden ayırdığı bilgi aşamaları, mantıki bölümlenmelerdir, yoksa cismani (maddi) zorlamalar değildir; bilgi teorisi açısından ayrımlardır, yoksa ruh dolabının gözleri değildir.<sup>39</sup>

Platon’un felsefi ilgisi, ahlaki bakış açılarının şiddetli etkisi altındadır. Bunun sonucu olarak da doğa felsefesinde gayelilik düşüncesi, doğanın yasal ilerleyişi düşüncesini, erek (amaç, gaye) bakış açısı da Demokritos gibi bir filozofa özgü olan mekanik bakış açısını önemden düşürür. Gerçek bilgi, erdemdir. Erdem de bilgiye dayanır, ahlak bilgisidir. “Ahlaklılık nasıl mümkündür? Onun var olduğu gerçektir; fakat dayanağı temeli nedir?” Bizim Platon felsefesinin genel ilkeleri hakkında bildiğimize göre yanıt şudur: Ahlakın temeli, felsefi eros (aşk arzusu) ürünü olan idelerdedir. Platon’un ahlak felsefesi, aslını ve kanıtını ideler teorisinde buluyor. Bütün idelerin en yükseği iyi idesidir, o en yüksek bilgidir, ideler dünyasındaki güneştir. Çünkü bütün cisimler, ancak bu dünyanın güneşiyle algılanabilir olduğu gibi, iyi idesi de diğer bütün idelere ahlakın son amacının ışığını yayarak onları, aldatmayan bir aydınlık içinde bize bilinir kılar. Görülebilir olan güneş, duyumların eşyanın oluşmasını ve gelişip büyümesini ısıyla sağladığı gibi, bütün varlıklar da gerçekliğini ve doğurganlık bereketini, kısacası varlığını (zat ve niteliğini) iyi idesinden elde eder. Bundan dolayı iyi idesi *bütün varlıkların üstünde yüksek* olarak kurulmuştur. Platon’da bu anlamda iyi idesi uluhiyet kavramına, insanın artık düşünmeye güç yetiremeyip belki hissedebildiği ve bir kelimeyle ifade etmek istediği en yüksek varlığa bazen eşdeğerde bulunur. Gerçek sanat zevki ve katıksız sanatçı yaratısı için, kalbin ideale yönelmesi vazgeçilmez bir şart oluşturur. Platon’a göre *iyi*, kendinde ve kendi için güzeldir. İyi ve güzelin katıksız bir ayrımı ve aynı zamanda bağımsız bir estetiğin kurulması ancak Kant sayesinde gerçekleşir.<sup>40</sup> Teorik ahlakın temel kavramı olan *iyi* idesi, pratik ahlakın temel kavramı olan *adalete* dönüşür. Adalet en yüksek ve en genel erdem olması dolayısıyla diğer erdemlerin, bilgeliğin,

---

<sup>39</sup> A.g.e., s.124.

<sup>40</sup> A.g.e., s.128.



mertliğin (kahramanlık), ölçülülüğün (manevi sağlık, nefse egemenlik) üstündedir. Zaten onları da içine alır. Platon'a göre, ahlaki hayatın tam olarak gerçekleşmesi ancak büyük ölçüde insanın, yani devletin sinesinde mümkün olur. Platon'da ahlak teorisi, Sokrates'in tersine olarak devlet teorisinde yetkinlikle sonlanır.

Platon'un felsefesinde, mutlak, en mükemmel, değişmez, ebedi ve ezeli bir güzellikler ve iyilikler ülkesi halinde idealar aleminin varlığını savunması; insanda o yüksek alemin armağanı olan ruh ile maddemizin doymak bilmez istek, iştah ve hırslarına bağlı bedenini birbirinden kesin olarak ayırması; Tanrısal aşka, Tanrısal güzellik ve iyiliğe ulaşabilmenin en büyük mutluluk olduğunu telkin etmesi *mistisizme* kaçan taraflarıdır. Bu yönü yüzünden ona romantik, hayalci ve ütopist diyenler çok olmuştur. Ancak şu var ki, günümüze dek bir çok fikir adamı ve filozof, ömürleri boyunca devam eden çalışma ve araştırmalarında ondan esinlenmişlerdir. Bertrand Russell da başka yöndeki düşüncelerine rağmen, Felsefenin Problemleri adlı eserinde Platon'un idealar ve bilgi teorisini, *bugüne kadar yapılmış en başarılı girişim* olarak nitelmiştir.<sup>41</sup> Çağdaşı Demokritos ve takipçilerinden Epikuros'un insanların bireyselliklerini asli varlıklar olarak kabullenen ve toplumların da, insanların mutluluklarını sağlamak için bir tür *toplumsal sözleşme* ile meydana geldiklerini savunan teorilerin tam karşısında yer almıştır. Ona göre, bireyler değil toplum ve toplumun üstün menfaatleri esastır. Daha sonra ortaçağ Skolastikleri arasında toplum ve tümel kavramları esas kabul eden *realistler* ile; fertleri, bireysel ve maddesel varlıkları esas kabullenen *nominalistler* arasındaki tartışmalar da bu iki zıt anlayıştan ve Platon ile Aristoteles kavramları arasındaki farklılaşmadan doğarak gelişmiştir. Platon'un özellikle Demokritos ve taraftarlarının daha o zamanlarda ileri sürdükleri ve 17. yüzyılda Hobbes'un (M.S. 1588-1679) benimsediği yapıdaki *toplum sözleşmesi (sosyal mukavele)* fikrine şiddetle karşı çıktığını belirtmekte fayda vardır.<sup>42</sup>

#### **B-2.4. Aristoteles**

Metafiziğin üçüncü büyük düşünürü *Aristoteles*, tümellerin varoluşları bulunamayacağını ileri sürmekle öğretmeni Platon'a karşı çıkmıştır. Aristoteles, hocası Platon'un aksine, her şeyin nedenini ve niçinini araştıran zekasının zoruyla, insanüstü gizli bir alemin mistik felsefesinden, idealar teorisinden çok içinde yaşadığı

---

<sup>41</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983.

<sup>42</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.115.

maddesel aleme yönelmiştir. Dünyamızda, çevremizde oluşan olayların basit maddesel gerçeklerini incelemeye, insanın çevresiyle ilişkilerinin esaslarını belirlemeye çalışmıştır. Yaşadığımız maddesel evrenin ve oradaki olayların bilgisine yönelen Aristoteles, Platon ve Sokrates'in gerçek ve asli varlıklar diye ileri sürdükleri ölümsüz ve değişmez idealar kavramlarına ilk isyan bayrağını çeken filozof olmuştur. Ona göre, idealar asla gerçek varlıklar değildir. Evren, idealar veya tümellerden değil, bireysel ve maddesel varlıklardan oluşmuştur. Bütün genel kavramlar, birer *maddesel şey* değil, sadece isimler, nominalardır. Onun bu yönelişinde, Batı Anadolu'ya gittikten sonra fikirleriyle büyük ölçüde temasa geçtiği Batı Anadolu filozoflarının etkileri kuvvetli olmuştur. Artık Aristoteles'in de evrende gördüğü şey, tıpkı onlar gibi, *sürekli bir değişim ve oluş* idi. Aşama aşama açılarak, gözle görülemez bir şekilde gelişen devamlı bir oluşum, en basit organizmadan en karmaşığına, insana kadar tekamülü (evrimi) sağlamakta idi. Daha sonraki *realistler* ve *nominalistler çatışması* da bu algılayış farklarından çıkmıştır.

Aristoteles kendinden önceki bütün filozoflar ve fikir adamları için yaptığı şekilde Demokritos'un atom teorisine, uçsuz bucaksız bir boşlukta devamlı hareket halinde bulunan atomların rastgele ve mekanik bir şekilde birleşmeleri ve dağılmaları fikrine karşı çıkmıştır. Sonra da evrendeki sürekli oluşum ve gelişmeleri açıklamak üzere, *madde ve form (suret)*<sup>43</sup> ikilisine yönelmiştir. Aristoteles'e göre, evrende her şey daha mükemmel ve gelişmiş hale gelmeye sevkeden bir içgüdünün (intelechia) etkisi altında, kendisinin ilk maddesi olan bir şeyden büyüme suretiyle vücut bulur, şekillenir. Kendisi de yeni bir büyüme ve şekillenmenin ilk maddeliğini yapar. Örneğin çocuk, insan formunun ilk maddesi olmakla beraber, cenin, çocuğun ilk maddeliğini, kadın rahmi de ceninin ilk maddeliğini yapar. Bu şekilde geriye doğru gidiş, en sonunda bizi formsuz, şekilsiz bir ilk madde kavramına götürür. Böyle bir ilk madde anlayışı gerçekte, bir *hiçlikten* (nothingness), daha sonraları Farabi ve İbn Sina'nın kullandıkları deyimle *heyula* kavramından ibaret kalır. Gerçek yokolma, *mutlak yokluktur*; maddi yokoluş ise arızidir.<sup>44</sup> Descartes'ın ruh-madde (zihin-beden) ikilemi Aristoteles'in madde ve form (suret) düşüncesinden ilham almıştır. Batı düşüncesindeki dualizmin temelleri buraya dayanmaktadır.

---

<sup>43</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.147.

<sup>44</sup> İslam Ansiklopedisi, 139. Cüz (Vücut md.), İstanbul 1983.

Madde şekilsiz haliyle bir *oluşma imkanından* (potentiality) başka bir şey değildir. Doğada gördüğümüz gerçeklik de, madde ve form (şekil) ikilisinin belirli ilkelere ve kurallara göre cereyan eden karşılıklı ilişkileridir. Gerçekten, bütün canlıların büyümesi, kemale ererek kendi formuna ulaşması veya herhangi bir sanat eserinin meydana getirilmesi, *kuvve* (yeti) halinde mevcut olanın *fiilen* gerçekleşmesidir. Ona göre, evrendeki tekamül (gelişim, evrim) ve oluş asla rastlantıların veya mekanik ve kör güçlerin ürünü değildir. Her şey bizzat kendi içinden belirli bir gayeye ve hedefe, Aristoteles'in deyimi ile *telosa* doğru sevk edilir. Her şey, yaratılışı ve içgüdüsüne göre belirli bir hedefe doğru ilerler. Bu muhakeme yöntemi Aristoteles'i, daha sonraki İslam filozofları ve batılı düşünürlerin (örneğin Sir Isaac Newton) yaptıkları gibi maddenin ve formun dışında, evrene şekil veren bir ilk yaratıcı anlayışına götürmez. Ona göre, her şeyin amaç ve gayesi yine kendi içindedir. Bu düşüncelerin Aristoteles'i bir ilk yaratıcı veya ilk sebep (initial cause) kavramına götürmediğine işaret ettik. Aristoteles belki de hocası Platon'un kuvvetli etkisi altında, Batı Anadolu filozofları gibi bu konuya tamamen ilgisiz kalamamış, zayıf da olsa teolojik bir yaklaşımda bulunmak zorunluluğu altında *hareketsiz bir ilk hareket kaynağı* fikrini benimsemiştir. Bu üstün ve ilk hareket kaynağı, *kaynağı olduğu hareketten muaf* bir hareket ettiricidir; bir *ideal* ve *kendiliğinden iyiliktir*; zaman ve mekan kavramlarından bağımsız, erkekliği veya dişiliği olmayan, heyecansız, ihtirassız, her türlü değişimin üstünde, ölümsüz ve en mükemmel, saf (arı) bir formdur. Aristoteles'e göre, hayatın bulunduğu her yerde *ruh* da vardır. Çünkü, yaşayan varlığın kaynağı da, sebebi de ruhtur. İnsan ruhu en gelişmiş olanıdır.

Aristoteles akı, *pasif akıl* ve *yaratıcı akıl* olarak ikiye ayırır. Pasif akıl vücuda bağlı ve onunla birlikte ölüp dağılacığı halde, yaratıcı akıl vücudun etkisinden uzaktır. Vücut yaratılmadan önce var olduğu gibi, vücuttan sonra da devam eder. Buna karşılık bütün maddeci filozoflar gibi Aristoteles de, *bilginin*, beş duyumuzla alınan hisler, algılar vasıtasıyla edinildiğini savunmuştur. İkelere tümevarım sonucunda varıldığı düşüncesindedir. Algı ve kavrayışlar bireysel şeylere ait olmakla beraber, onların içeriği (muhtevası), formu tümeldir. Bilginin oluşumu hakkındaki bu anlayışıyla Aristoteles, çevremizdeki maddi evrenin anlaşılması için araştırma ve tecrübeye dayanan bir bilim sistemi geliştirmeye çalışmıştır. Aristoteles'in hemen bütün bilgi kollarında yaptığı açıklamalar, vardığı sonuçlar, birçok hatalarına ve kusurlarına rağmen, uzun yüzyıllar insanlığa yol göstermiştir. Bugün de hiçbir bilimsel ve felsefi konuda Aristoteles'in buluşlarının ürünü olan terimleri

kullanmaksızın konuşmamıza ve yazmamıza imkan yoktur. Renan'ın belirttiği üzere, “nasıl felsefe Sokrates’le başlarsa bilim de Aristoteles ile başlar” demek mümkündür.<sup>45</sup>

Aristoteles, felsefesinin baş sorusu olan “var olan nasıl düşünülmelidir? Cevher (töz) nedir?” sorusuna şu yanıtı verir: Varlığı, ne ruhu açıklamaya güç yetiremeyen sırf maddede arayabiliriz, ne de Platon’daki sırf tümellik düşüncesinde; varlık, tümelle belirlenmesi ve özelleştirilmesi bakımından ve belirlenip özelleştirildiği oranda, tikel eşyadadır.

Aristoteles’e göre gerçek olan, ancak bireysel şeydir, özel anlamıyla töz (cevher, varlık) odur. Tür kavramları (genel olarak insan, canlı varlık), ancak dilin kullanılmasında bireysel bir şey ifade ederler, gerçekte ise sadece mecazi, tali tözlerdir. Onlar gerçek anlamları bakımından, ancak bir niteliği ve sayısız bireylerin bu niteliğe göre uygunluğunu ifade ederler.

Platon’un ideler teorisine karşı olan mücadelesine rağmen Aristoteles, bu teorinin baş düşüncelerini kurtararak *ilk felsefesine* almak ihtiyacını duymaktadır. Bu amaçla, o zamandan beri felsefede yerleşmiş olan iki kavramı ortaya koyar: *Suret (morfe, form, eidos) ve madde (hyle, İslam felsefesinde heyula)*. Madde, şekilsiz, sabit tözdür, temelde olan odur, suret onun şekil almasıdır. İnsanda beden maddedir, hayat ve ruh onun suretidir. Asla suretsiz bir madde var olamaz, buna karşılık bağımsız bir suret ilkesi vardır; o da, eşyada kalıcı olan nitelik (mahiyet), salt kavramdır. Aristoteles *algılanabilir, duyulur* maddeyi, özellikle *düşünülebilir* olan maddeden ayırıyor. Böylece filozofun kaçınmak istediği *madde olmayan*, arka kapıdan tekrar içeri sokuluyor. Madde ile suret arasında zıtlık tamamen değişkendir, akışkan ve dalgalıdır. Birine oranla madde olan, diğerine oranla suret olabilir. Ruh, bedene oranla surettir, suretin sureti olan akla oranla maddedir. Bireysel ile tümel kavramları arasındaki çelişki, burada da ortaya çıkıyor. Diğer yandan Aristoteles’te bir diğer düşünce gözüktür: Gerçek varlık, surete bağlanır; suret, töz ve nitelikle aynı sayılır. Aristoteles’in felsefesinde madde kavramı, sırf imkana dönüşürken, suret de gerçekleşme, fiilleşme, ya da gerçek, fiili varlık anlamına yükselir.<sup>46</sup> Salt suret, ancak ilahi ruhtur. Bireysel eşya, ne daima salt potansiyel (istidat, kuvve), ne de tamamen fiilleşmiş, gerçekleşmiş surettir. Aristoteles için önemli nokta, bu iki çizgi arasında

---

<sup>45</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.123.

<sup>46</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.147.

duran evrim sürecinin aydınlatılmasıdır. Daha ileri gidilirse, nasıl olur da salt imkan olgu gerçekliği (varlık) haline gelir? Cevabı şudur: Hareket ettirici olan nedenle (illet). Böylece yeni bir çift kavram ortaya çıkar: *Hareketli olan şey ve hareket ettirici neden*.

Hareket, henüz tamam olmayan varlıktır. Deneyim kapsamındaki her şey gibi, hareketli olanın da nedeni (illet) olması gerekir. Bu nedeni daima geriye dönerek izleyelim, böylece, mekan ve zaman başlangıçsız ve sonsuz olduklarından, sonunda maddi olmayan bir *ilk hareket ettiriciye* ulaşırız. O, hareketli değildir ve hareketlendirilemez, tektir, mutlak olarak yetkinlik sahibidir, cismani değildir, dolayısıyla bir akli varlıktır, yani uluhiyet veya ilahi ruhtur (nous, akıl). Platon'un *iyi ilkesine* yüklediği bütün nitelikleri, Aristoteles de *ilk hareket ettiriciye* veriyor: Sonsuz ve öncesiz, değişmez, kendinde, bütün diğer varlıklardan ayrı, bununla birlikte onların nedenidir. İlahi ruh, hiçbir insana ve hiçbir şeye muhtaç değildir, aksine alem kendini ona tutulmuş hisseder, ona can atar. Kendine bakışı (temaşası), onun sonsuz mutluluğunu oluşturur.

Böylece ilk defa, Yaratıcının birliği kavramsal olarak ifade edilmiş bulunuyor. Gerçekte panteist (evrenin nedeninin evrende içkin olduğunu, Tanrı ile evrenin birliğini savunan görüş) bazı nitelikler bu düşüncelere karışmışsa da, bütünü bakımından Xenophanes'in düşüncelerinden farklı olarak teizm eğilimi (yani Yaratıcının alemin dışında olduğu düşüncesi) egemendir. Bundan başka, uluhiyetin ahlaki değil, belki sırf düşünsel, dolayısıyla heyecansız ve soğuk bir tarzda düşünülmesi de, Platon'la ve ondan fazla Sokrates'le bir çelişki oluşturur.<sup>47</sup>

Her yetkin olmayan, yetkinliğe doğru çaba gösterir; her değişim varlık (gaye) aşkınadır. Aristoteles, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz ilkeler konusunda İyonyalılar, Empedokles, Anaksagoras ve Platon gibi seleflerine dayandığı halde, özel biçimde dikkate sunduğu gibi, *gaye* ilkesini ilk kez olarak ileri süren bizzat kendisidir. Her şeyin niteliği ve nedeni, onda içkin olan gayedir. Sokrates ve Platon'da *gaye* düşüncesinin belirlemekte olduğunu görmüştük. Bununla birlikte Aristoteles, ilk kez olarak özel bir *gai* teorinin (teleoloji) koyucusudur. Böylece Aristoteles felsefesi, Demokritos'un mekanik evren anlayışıyla açık bir zıtlık gösterir. *Gaye* nedenleri dikkate almayarak, her şeyi zorunluluğa (kader, zorlama) dayandırdığından dolayı, Aristoteles Demokritos'u açıkça suçlar. Kötü oluşumlar, noksanlar doğada bu *gai*

---

<sup>47</sup> A.g.e., s.149.

sürekli aleyhine bir kanıt olamazlar; sanatta da hatalar meydana meydana gelebilir. Bundan başka, gayenin açık olarak meydana çıkmadığı yerde, Aristoteles onu tahayyül etmekle (hayal etmekle) doğru hareket ettiği kanısındadır: *Doğa, gereksiz hiçbir şey yapmaz.*<sup>48</sup> Yaratıcı doğada son üç ilke (suret, hareket ettirici neden ve gaye) birleşir.

Aristoteles, Platon gibi ilk olarak *bilginin kesinlik taşıması, bilim olmak bakımından felsefe hangi şartlar altında mümkündür? Nasıl oluyor da bir gayeden söz ediyorum?* sorusunu koymaz. Belki şunu sorar: *Deneyim hangi tarzda gerçekleşir? Kaba, duyulur algıdan salt bilgi nasıl gelişebilir?* Bu soruya da şu yanıtı verir: Her değişim, değişenin *niteliği, zâtı* dolayısıyla meydana gelir. Aristoteles'in felsefesi, Platon'unki gibi yaratıcı değildir. Kurallara takılır, birliğe sahip değildir, belki dualisttir, çözülmesi mümkün olmayan çelişkilerle doludur. Buna karşılık Aristoteles'in inkarı mümkün olmayan bir üstünlüğü vardır: Bakışını gerçekleştirme sürecine yöneltmiş, böylece ilk kez olarak evrim ilkesine tam bir açıklık kazandırmıştır. Aristoteles'e göre *ilk*, suret kazanmamış maddeden itibaren manevi faaliyetin en yüksek şekline kadar düşünülmesi mümkün durum ve varlıklardan ibaret bir derecelenme silsilesi vardır.<sup>49</sup>

Aristoteles'in doğa teorisi, gayelilik düşüncesinden kaynaklanır. Bütün doğa kocaman bir birliktir, ilk hareket ettirici tarafından gayeli (amaçlı) olarak düzenlenmiştir. Onun gerçek ilkesi mekanik değil, belki gai veya nihai nedenlerdir.

Evren, ezelden beri vardır. Açıklanması gereken onun meydana gelmesi değil, belki nitelikleri ile yapısıdır. Evrenin en yetkin bölümü (aşağı-yukarı, hafif-ağır gibi) çelişkilerden arınmış olan *esir* ile dolu göklerdir. Göklerin çevrimsel hareketini aracısız olarak meydana getiren, onu mekandan hariç olarak kuşatan uluhiyettir; akli, ruh sahibi nefislerin yönetimine bağlı olan sabit yıldızlar dünyası da ilahidir. Ay ve güneşin de içinde bulunduğu gezegenler dünyası daha aşağı bir tabakayı oluşturur. Bu dünyaların yeryüzü üzerine etkisi düşüncesi, ortaçağdaki astronominin çekirdeğini oluşturmuştur. Geçici, eksik eşyadan oluşan yeryüzü evrenin merkezi olmakla birlikte, hepsinden daha aşağıdadır.

Canlı varlıkların sıradüzeni, daima daha yüksek bir yetkinliğe doğru yükselerek çıkar. Bu zincirlemede aşağı derecede olan yukarı derecede olana, örneğin, bitkiler hayvanlara, hayvanlar insanların amaçlarına hizmet ederler. Gayeci bakış açısının

---

<sup>48</sup> A.g.e., s.149.

<sup>49</sup> A.g.e., s.151.

özellikle biyoloji alanında çoğunlukla düşünceyi arttırdığı ve ürün verici bir etkisi olduğu inkar edilemez. En önemlisi, *canlılık* kavramı ilk kez Aristoteles'in gai (ereksel) felsefesi sayesinde tespit edilmiş bulunmaktadır.

Akıl (nous), ruhun insana özgü olan şeklidir. İnsan onunla düşünür, kavrar, bilmeye ve istemeye güç yetirir. İki türlü akıl vardır: Edilgin ve etkin akıl. Edilgin akıl bedene bağlıdır, etkin akıl her şeyi yapar. Etkin aklın etkisi olmaksızın, edilgin akıl düşünülemez. Edilgin aklın niteliği ve onun etkin akılla bağlantısının ne olduğuna ilişkin daha açık bilgileri Aristoteles'te aramak boşuna olur. Kendine en yakın ve en gayretli öğrencileri daha o zamandan akıl teorisinde görüş birliği içinde değildiler. Bu akıl teorisi de zamanımıza kadar Aristoteles felsefesinin en fazla tartışılan bölümlerinden biri olarak kalmıştır.

Aristoteles'in kendinden sonraki felsefenin gelişmesi üzerine etkisi, yalnız kendi okulunun dar sınırlarıyla sınırlanmış değildir. En eski Hıristiyan filozoflar, Aristoteles'in *Organon*'unu kendilerine mal edindiler.<sup>50</sup> 8. yüzyıldan itibaren İslam felsefesi Aristoteles ile meşguldür; Yahudi felsefesi de öyledir. Mezopotamyalı Nasturi papazlarından faydalanılarak 8. yüzyıl ortalarından itibaren Aristoteles'in eserleri dikkatle Arapçaya çevrilmiş, üzerlerinde yorumlar yapılmış ve onlara dayanarak bilimsel araştırmalar yürütülmüştür.<sup>51</sup> Gerek İslam, gerekse Yahudi felsefeleri sayesinde batıdaki Hıristiyan bilginleri 1200 yıllarında Aristoteles'in eserlerini daha tam ve esaslı biçimde tanımayı başarmışlardır. Ünlü İbn Rüşd, batıdaki sarsılmaz şöhretiyle Averro, felsefesini bu şekilde geliştirmiştir. Büyük Türk-İslam filozofları Farabi (Al Farabius) ve İbn Sina (Avicenna) da bilimsel felsefelerini, Aristoteles eserleri üzerindeki çalışmalarıyla duyurmuşlardır.<sup>52</sup> Batı ise Aristoteles'i, bu İslam alimlerinin eserlerinin 12. yüzyıldan sonra Latinceye çevirileri ve bizzat Aristoteles eserlerinin Arapçadan yapılan ilk çevirileri ile tanımıştır. Dante onu, *bütün bilginlerin hocası* diye över.<sup>53</sup> Batıda skolastiğin (Hıristiyan okul felsefesinin) tam çiçeklenmesi, kilise öğretileri ile Aristoteles ekolünün olgunluğa ulaşmış bir bileşimini sunar. Avrupa, ortaçağın kilise ve feodalizm baskısından ve köleliğinden sıyrılmaya çalışırken, bilimsel ve akılcı bir yeni dünya ve hayat anlayışına yönelirken, fikir adamları Aristoteles'in eserlerinde ilk ışıkları bulmuşlardır. Rönesans döneminde

---

<sup>50</sup> A.g.e., İstanbul 2004, s.163.

<sup>51</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.123.

<sup>52</sup> A.g.e., s.124.

<sup>53</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.163.

Aristoteles'in öğretileri Yunanca kaynaklardan öğrenilerek yeniden diriltir. Melanchton ona biraz çağdaş bir biçim vererek Protestan üniversitelerine katar. Yeniçağda ortaya çıkan fizik bilimleri ve felsefe (Galilei, Descartes) Aristoculuğu bütünüyle yıkmışsa da, bu ekol 18. yüzyılda filozof Wolff üzerine yine etki yapmıştır.<sup>54</sup> Vorlander'e göre, Aristoteles ekolu Kant'tan sonra tamamen tarihe karışmıştır. Bundan başka, Katolik kilisesinin resmi felsefesi de, ortaçağ skolastiğinin bir devamı olmak bakımından Aristoteles'e bağlıdır.<sup>55</sup>

### C. HELENİSTİK DÖNEMDE VARLIK ANLAYIŞI

Daha Aristoteles'in yaşlılığı zamanında bile Yunanistan siyasi bağımsızlığını yitirmiş ama yine de Yunan kültürü, İskender'in fetihleriyle açılan dünyaya taşınmış bulunuyordu. Yunan (Grek) uygarlığı ve bilimi Akdeniz etrafındaki bütün kavimlerin gitgide artan bir ölçüde ortak malı oldu. Buna Helenistik (Yunanlılaşmış) dönem denir. Bu dönemde, siyaset bakımından zayıf olan Yunan, manen dünyayı fetheder. Yunan felsefesi bu değişimler içinde bulunmakla kalmaz; derinlik, orijinallik yönünden yitirdiğini genişlik, yayılma, pratik önem bakımından kazanır. Platon'da, hayatın bütününe ait sezgilerle bilgi henüz en samimi biçimde kaynaşmış durumdadır. Fakat Aristoteles'te, teorinin ve pratiğin zıtlığı ortaya çıkar. Yalnız Aristoteles, Yunan kültürünün bütün teorik ve pratik düşüncelerini büyük bir felsefi sistem halinde birleştirmeyi başarmıştır. Fakat Yunanlılarda bu sistemi yaratan ruh, onunla birlikte tükenmiş gözüküyor. Aristoteles'ten hemen sonra metafizik ilginin gevşediği, metafiziğin gücünün azaldığını görmekteyiz. Teorik ilgi bundan sonra, metafizik sorulara ve sistemlere değil de, tek tek bilimsel konulara yönelmiştir.

Helenizm-Roma döneminin özelliği *erudition (pozitif bilimler üzerine bilgince araştırma)* ve *tek tek bilimlerin gelişmesidir*. Felsefe gücünün yaratıcılığının bitmesiyle bağlantılı olarak, bilginin mahiyeti (aslı, içyüzü) değişir; genel ve kuşatıcı konulardan çok, bireysel konuların araştırılmasına başlanır. Aslında bu değişim daha Sofistler zamanında başlamıştı. Aristoteles'ten sonra bütün alanlarda meydana çıkar. O zamana kadar genel olarak filozoflar, aynı zamanda matematikçi, astronom, fizikçi, hitabet öğreticisi ve siyaset adamıydılar. Şimdi ise, uzmanlık alanlarına göre çoğunlukla bir felsefe okuluna bağlı veya ona eğilimli olmakla birlikte, her bilim alanı

---

<sup>54</sup> A.g.e., s.164.

<sup>55</sup> A.g.e., s.164.



da özel temsilcilere sahiptir. Bu uzmanlaşma (ihtisas) hareketinin tohumları, daha Aristoteles'te ve onun okulunda atılmıştır. Bu dönemde, Yunan (Grek) kültürünün bağlantısı çözülmüştür ve *din* gittikçe bir gelenek-görenek şeması olmuş; bağımsızlığını yitirmiş devlet artık kendisine bağlanılacak bir değer olmaktan çıkmış; canlılığı, bağlayıcılığı kalmamış; sarsılmış bir bireyüstü düzen içinde birey de ancak kendi kendisine dayanmak zorunda kalmıştır. Böylece, *yaşayış bilgeliği (bilgece yaşam)* Aristoteles'ten sonraki felsefenin ana sorunu olmuştur.

M.Ö. 1. yüzyıldan sonra bilimsel ve fikrî çalışmalar Doğu Akdeniz bölgesinde Kilikya ve yukarı Mezopotamya'da, bugünkü Urfa ile *Ptolemy*'nin (M.S. 2. yüzyıl) İskenderiye'de yaptırdığı kütüphane, rasathane ve diğer bilimsel tesislere kaymıştı. Ancak İskenderiye Okulu'nda yetişen fikir adamları daha çok Platonik felsefeye, teolojiye ve mistisizme yöneldikleri halde; Kilikya (Adana yöresi), Antakya ve Urfa'lı bilginler matematik, astronomi, biyoloji, fizik gibi pozitif bilimlere yönelmişler ve Stoacı felsefenin daha çok bu yönünü işlemişlerdir. Yüzyıllar ilerledikçe, gerek Roma İmparatorluğunun zulmünden gerekse kilise ve Bizans imparatorlarının her türlü fikrî çalışmaya şiddetle karşı çıkan ağır baskısından kaçan bilim ve fikir adamlarının, Roma ve Bizans ile İranlı Sasani devleti arasında az çok serbest bir bölge haline gelen *yukarı Mezopotamya-Suriye-Kilikya-Antakya-Urfa havzasına* sığındıkları anlaşılmaktadır.<sup>56</sup>

Hıristiyanlığın kabulünden sonra da yine aynı bölgede kurulan manastır ve manastır okullarında Aristoteles ve Bergamalı hekim Galien'inkiler başta olmak üzere bütün eski devir bilginlerinin eserleri toplanarak incelenmekte ve onlara dayanılarak çalışmalar yapılmaktaydı. Zamanla kuvvetli bir Helen mistisizminin etkisi altına girmiş olan Hıristiyanlıkta, Zeus ve diğer ilahların özellikleri bu kez de Tanrı'ya, Hz. İsa'ya, havariilere ve öteki azizlere yakıştırılmaya başlanmıştır. 431 yılında Efes'te toplanan papalık kurulu, Hz. Meryem'i *Tanrı'nın anası* ilan etmiştir. Bu sıralarda İstanbul patriği olan *Nestorius* papalık kurulunun bu kararına şiddetle karşı çıktığı için aforoz edilerek yukarı Nil vadisine sürülmüştü.<sup>57</sup> Bu olaydan sonra Antakyalı, yukarı Mezopotamyalı ve Suriyeli papazlar *Nestorius*'un etrafında toplanarak Katolik kilisesine, insan aklına aykırı hurafelerine karşı çıkmışlar ve *Nasturilik* mezhebini kurmuşlardır. Bölgedeki manastır ve okullarda Aristoteles,

---

<sup>56</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.30.

<sup>57</sup> A.g.e., s.30.

Galien ve Batı Anadolu lu *hekimlerin babası* ünvanıyla anılan Hippocrates'in eserlerini okutmaya başlamışlardır.

Batıda bu felsefi dönemin bütününi iki bölüme ayırmaktayız: 1) Helenistik dönem; 2) Roma İmparatorluğu dönemi. Yunanlı ya da Yunanlılaşmış kültür özelliği Helenistik kültür döneminde hissedilir. Felsefenin içeriğini tercih olarak *ahlak* sorunu oluşturur. Bu dönem, M.Ö. 300-150 yıllarını kapsar. Bu döneme ait filozoflar *eski Stoalılar, Epikuros okulu* ve *eski Kuşkucular (Septikler)*dir.<sup>58</sup> Roma İmparatorluğu döneminde ise, felsefe çalışmalarına katılanlar artık Yunanlıların yanında Romalılar ve diğer kavimlerdir. Ahlaki özelliği giderek *dini* bir renk alır. Roma İmparatorluğunun bir döneminde ortalığı derin bir din gereksinmesi kaplamıştı. Bu nedenle bir çok din kültü ortada gezinmiş, imparatorluk çevresindeki çeşitli uluslar kendi din tasavvurlarını yaymışlar, böylece de doğu ile batının dinleri birbiriyle kaynaşmıştır. Yalnız *ahlaklı yaşama* ülküsü ile vaat ettiği mutluluğu aydınlara sağlayamaz oldukça, felsefe de dini bir renk almaya başladı. Böylece, iç içe girmiş bir sürü dini tasavvur felsefeye sokulmuş, Yunan felsefesinin kavramları bu dini inançları aydınlatmak ve düzenlemek için kullanılarak, *dini-metafizik* sistemler kurulmuştur. Yeni Platonculuk da hemen bütünüyle uluhiyete ilişkin mistik düşünceler (teosofi) şekline dönüşmüştür. Bu dönem, Yunanistan'ın Romalılar tarafından fethiyle başlar (M.Ö. 2. yüzyıl ortası) ve M.S. 6. yüzyılda antikçağ felsefesinin son izleyicileriyle sonuçlanır. Bu dönemde *orta ve son Stoalılar, son Kuşkucular (Septikler), Lucretius, Eklektikler (Seçmeciler)* ve *Yeni Platoncular* bulunur.

#### **D. STOA FELSEFESİNDE VARLIK**

M.Ö. 335-265 yıllarında *Zenon, Stoisizm (Stoikçilik, Stoacılık, Sundurmacılık)* adı altında uzun yüzyıllar pek çok taraftar bulacak olan yeni ve *eklektik* bir fikir ve felsefe akımına öncülük etmiştir.<sup>59</sup> Zenon, derslerini evinin boyalı ve kemerli kapısı (Stoa Poecile) önünde verdiği için liderliğini yaptığı fikir akımına da Stoisizm denmiştir.

Stoisizmin temel fikirleri, maddeci ve akılcı Batı Anadolu Okulu'nun bir devamı olarak gelişmişse de, gerek başlangıçta Grek Stoisizmi ve gerek daha sonraki Roma

---

<sup>58</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.167.

<sup>59</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.28.

ve ortaçağ Stoiklerinin açıklamaları eklektik bir karaktere sahiptir. Stoiklere göre, evrende varolan her şey maddesel varlıktır. İnsan ruhu ve ilahlar da dahil olmak üzere bütün özellikler, her türlü ilişki, erdem ve kötülük gibi kavramlar da maddesel öğelerdir. Gerçek evren ancak maddelerden örülmüştür.

Zenon ve takipçileri, tıpkı Herakleitos ve öteki Batı Anadolu filozofları gibi, bütün evrenin devamlı bir değişim evrim içinde olduğu kanısındadırlar. Bu değişim ve hareket sürecini (mekanizmasını) *Tanrı, yaratıcı, evrensel akıl, evrensel kanun, evrenin ruhu* veya kısaca *logos* diye adlandırırlar. Logos, bir yandan *evrenin asli (temel) maddesini*, diğer yandan da *düzenleyici kudreti ve bu düzenin esasını oluşturan ilkeleri* ifade eder. Evren ve evrenin her parçası değişmez, şaşmaz ve daima aynı kalan kanunlara göre yönetilir. Bundan dolayı, etkenler ve sonuçlar arasında zorunlu bir determinizm (neden-sonuç ilişkisi, nedensellik) vardır. Hiçbir şeyde veya yerde, şans veya başka türlü olma ihtimali yoktur. Maddesel bir varlık olan insan akılı ve zekası da Tanrısal veya evrensel aklın bir parçasıdır. Bu nedenle, tecrübeler ve dış dünyadan gelen algıların zihnimize işlemeleri ve genelleştirilmeleri suretiyle elde edilen bilgiler, doğru ve gerçeğin kendisidir.

Bu varsayımlar ve kavrayış, Stoikleri, gittikçe evreni ve insan topluluklarını yöneten ve ilkelerini insanların kendi bilinç (şuur) ve vicdanlarında buldukları doğal kanunlar anlayışına götürmüştür. Zenon, büyük bir şehit ve evliya olarak taparcasına bağlandığı Sokrates'in izinde yürüyerek, felsefenin görevinin gerçek erdemin sırlarını ortaya koymak olduğunu savunmuştur. Bu hedefe ulaşabilmek için ilkönce üzerinde yaşadığımız maddesel dünyamızı, onun olaylarının akışını, bu oluşumun kanunlarını ve esaslarını çok iyi ve doğru olarak öğrenmemiz; muhakeme (değerlendirme) ve kararlarımızda hataya düşmememiz gerekiyordu. Bu nedenledir ki, mantık ve fizik bilimleri Stoik felsefenin en kuvvetli iki dayanağını meydana getirmişlerdir. İkinci olarak da, doğal kanunlar ve doğal düzen hakkındaki gerçek bilgilerimizi kullanmak, akıl ve vicdanımızın emirlerine tam bir şekilde uymak suretiyle hislerimizi, vücudun kaba istek, heyecan, iştah ve hırslarını kontrol altına almamız gereklidir. Diğer bir deyişle, evrensel aklın bir parçası olan kendi akıl ve vicdanımızda yankısını bulduğumuz doğal kanunlara ve düzene uygun bir yaşantıyı kabullenmemiz zorunludur.

Stoacılar, Aristoteles'in dualizmine tek cevher kabul eden bir felsefe şeklini vermeye çalıştılar. Onlara göre, madde ve suret, cisim ve ruh *birdir*; bütün alemin cevheri (özü) *tektir*. Bu da maddi, cismanidir. Böylece Stoa felsefesi, hemen hemen

maddeci (materyalist) bir nitelik taşır. Onlara göre gerçek olan, ancak cismani olanlardır. Sadece duyulur şeyler değil, belki bütün varlıklar, Tanrı ve ruhlar, erdemler ve etkiler, hatta gitmek, dans etmek, bilgi ve felsefe gibi sırf soyutluklar bile cismani niteliğe sahiptirler.<sup>60</sup> Cismani olmayan ancak boş mekan, zaman ve düşünce konularıdır. İnsanın adil olması Platon'un varsaydığı ve kabul ettiği gibi, adalet düşüncesinden (idesinden) pay almasıyla değil, belki adalet tözünü kendi bedeninde taşıması yüzündendir. Onların gözünde maddede içkin ve etkili olan akli güçler vardır. Fakat temel güç, bütün diğer güçlerin dallandığı kök, uluhiyettir. Böylece, Stoa felsefesinde maddecilik birdenbire ilahiyata dökülmektedir.<sup>61</sup> Stoacılar, her şeyi canlandıran bu öncesiz ve sonrasız temel gücü, mümkün olduğunca cismani olarak tasavvur etmeye çalışıyorlar.

Dünyada her şey doğal bir zorunlulukla birbirini izler. Bu zorunluluğa insan, kader veya talih adını da verir. Stoacılar göre, evrenin düzeninin mükemmelliği ve amacına uygunluğu bizi şu sonuca ulaştırır: söz konusu olan temel güç, aynı zamanda en fazla yetkinlik sahibi, en uygun olarak amaca hizmet eden aklın aletidir. Böylece *kader, bilgece ilahi yönetime dönüşür.*<sup>62</sup> İyi ve kötü konularına ilişkin ayrıntılı yazılarla, bu dünyanın en mükemmel dünya olduğu kanıtlanmaya çalışılır. Stoacıların uluhiyet kavramı, doğal-maddi bir temel üzerine kurulmuş olmasına rağmen, uluhiyete karşı duydukları duygu saftır, kalpten doğmadır.

Stoisizmin temel ilkeleri Stoikleri zamanla ve yerine göre birbirine zıt; biri doğal kanunlar ve bilimsel determinizm ilkeleri ile insanların doğal hakları, eşitlikleri ve özgürlükleri ilkelerinin savunucusu; diğeri tam tersine, kendi içine kapalı, öteki alemin hayali güzelliklerine tutkun ve mistik iki ayrı hayat anlayışına götürmüştür. Zenon'un bir cümlesini burada ifade edelim: "*gerçek anlamda erdem; hiç kimseyi, ister Grek, ister barbar; erkek veya kadın, zengin veya fakir, özgür veya köle, bilgin veya cahil, sağlam veya sakat, hiçbir insanı hor ve hakir görmemektir.*"<sup>63</sup> Sundurmacılığın (Stoacılık) zaman ilerledikçe diğer yönleri üzerinde daha az konuşulmuş, *ahlaka ve tanrıbilimin ahlakla en ilgili olan yanlarına* apayrı bir önem verilmiştir.<sup>64</sup> Stoacıların yöntem yönünden zayıflıklarına karşın, bir üstünlük ve değerleri vardır. İlk kez olarak görev düşüncesini felsefi bakıştan, yüceltici bir güçle,

---

<sup>60</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.171.

<sup>61</sup> A.g.e., s.171.

<sup>62</sup> A.g.e., s.171.

<sup>63</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.30.

<sup>64</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.255.

büyük bir şiddet ve ciddiyetle ortaya koymuş ve yaymışlar; görevin yetkin bir biçimde yerine getirilmesinin ancak içimizdeki temizlik ve doğrulukla mümkün olduğu düşüncesini tam saflığı içinde kavrayarak üzerinde ısrar etmişlerdir. Felsefi açıdan bu hizmet önemlidir.

Stoacı okulun Zenon'dan sonra önderliğini, başta Saint Paul olmak üzere ilk Hıristiyan büyükleri etkilediği bilinen, Batı Anadolu'dan *Assoslu Kleanthes* (M.Ö. 331-233) yapmıştır. Daha sonra güney Anadolu'dan *Panaetius* (M.Ö. 180-110), Stoisizmi Roma'ya ithal ederek soylu Roma ailelerinin çocuklarına öğretmenlik yaptı. Bu tarihten sonra başta *Seneca*, *Caton*, şair *Virgil*, *Tacitus* olmak üzere daha sonraki hemen hemen bütün Romalı yazar ve fikir adamları, Stoik felsefenin az çok etkisi altında kalmışlardır.<sup>65</sup>

Düşüncelerinin bütünü bakımından *Posidonius*, Stoacı düşünürler arasında en bilgilisi, bilime en eğilimli ve bağılı olarak tanınmıştır. Yazıları ve araştırmaları zamanının hemen bütün pozitif bilimlerini kapsar: matematik, astronomi, fizik, coğrafya, tarih, gramer ve sentaks. Rodos'taki parlak derslerindeki dinleyicileri arasında Ciceron ve Pompee de vardır.<sup>66</sup> Posidonius, Panaetius'tan daha fazla bir ölçüde Platon, Aristoteles ve diğer eski filozofların teorilerini Stoa öğretisiyle birleştirmiştir. Akıldan başka gönlün ve eğilimlerin özel ruhsal güçler oluşturduklarını kabul etmiş, etkilenme ve ihtiraslarımızın bunlardan kaynaklandığını varsaymıştır. Posidonius, Panaetius'a göre daha dogmatik gözükmektedir. Bu dönemi izleyen kuşağa mensup olanlar arasında, tanınmış coğrafya bilgini *Strabon* (M.Ö. 58-M.S. 22) ve *Caton* anılmaya değerdir.<sup>67</sup> *Caton*, gerek hayatıyla gerek ölümüyle Stoa kurallarını güçlendiren ve pekiştiren bir örnek olmuştur.

Bütün ruhlarıyla kendilerini belirli bir felsefi sisteme bağlayan ve adayan Romalılardan biri de, Romalı şövalye *Lucretius Carus* (M.Ö. 97-55)'tur.<sup>68</sup> Onun *eşyanın doğası* adlı öğretici şiiri, Romalıların şiir ve felsefe alanında en mükemmel yapıtlarından birini oluşturur. *Epikürcülerin* (Epikuros) diğer yazılarında neşeli bir ruh hali sezildiği halde, bu eserde baştan aşağı hüzünlü bir ciddiyet sezilir. *Lucretius*'un yapıtıyla Roma'da, Demokritos ve Epikuros'un felsefesi, Stoacı felsefe yanında canlanıyordu. Bu iki felsefeden Stoacılık, artık site halinden dünya devleti

---

<sup>65</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.141.

<sup>66</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.189.

<sup>67</sup> A.g.e., s.190.

<sup>68</sup> A.g.e., s.190.

haline gelen Roma'nın zihniyetine daha uygun bir felsefeydi. Çünkü, Stoacılık bütün evreni tek bir organizma gibi görüyor ve her şeyin arasında bir bağıllık buluyordu. Halbuki, Epikür felsefesi daha çok basit bireyleri, tek tek tözleri (atomları) tutuyor, atomların arasını boş sayıyor, bir bağıllık görmüyordu.<sup>69</sup> Stoacılıkta insan artık her şeyin merkezi olmaktan, devlet içinde bir devlet gibi görünmekten çıkıyor ve topluma bağlı bir birey, bir vatandaş olarak genel düzenin içine giriyordu. Bu nedenle, artık herkesin devlete ve topluma karşı bir ödevi (görevi) vardı. İşte Roma yasalarının temelinde bile giren bu Stoacı felsefe, doğal olarak Roma'da daha çok saygınlık görmüyordu. Lucretius'a çağdaşları az önem vermişlerdir, onun şiirinde Epikür'ün materyalizmi ve kötü yorumlanan ahlak kuramı Romalıların pek hoşuna gitmemiştir; ama yine de Stoacılığın yanında yer almıştır.

Roma son Stoacılarının en ünlüleri, *Seneca*, köle *Epiktetos* ile imparator *Marcus Aurelius*'tur.<sup>70</sup> Stoacıların ahlak felsefesinin, daha Seneca (M.S. 3-65) zamanında yönünü değiştirdiği hissedilmektedir. Artık erdemın aslına ilişkin felsefi incelemeler karışımıza çıkmamakta, halka seslenen ve güçlü bir dini renk almış olan teşvikler ve öğütlerle karşılaşmaktayız.<sup>71</sup> Ona göre felsefe, sözleri değil davranışları öğretir. Felsefeye zaman geçirmek için değil, kurtuluşunu sağlamak için bir araç gözıyla bakılmalıdır. Ahlaki hedef olarak *sadık olmak (aynı şeyi istemek ve aynı şeyi istememek)* ilkesi yeterlidir. Fakat Stoacılığın kökeninde görülen *kendine güven* yeteneği, artık Seneca'da yoktur; ona *insanlığın zayıflığı ve suçluluğu* duygusu derinden nüfuz etmiştir. Gladyatör oyunları aleyhine düşüncesini açıklayan ilk Romalı, Seneca'dır. Bu türden anlayışlar Hıristiyanlığa o kadar yakındır ki, Seneca'yı gizliden Hıristiyanlığı kabul etmiş sayanlar olmuştur.<sup>72</sup>

Epiktetos'la Aurelius'un felsefi sorunlarda birlik olması dikkate değer bir olgudur.<sup>73</sup> Bu, bir çağın felsefesini toplumsal koşulların etkilemesine karşın, bireyin felsefesi üzerine bireysel koşulların bazen sanıldığından daha az etki yaptığını anlatır.

Roma Stoikleri, Tanrısal düzen fikrinin daha çok *ahlak ve toplum felsefesi* yönüne eğilmişlerdir. Başlangıçta birbirlerine çok yakın görünmelerine hatta aynı anlayıştan gelmelerine rağmen, sonuçları itibariyle tamamen zıt iki ayrı hayat felsefesine kaynaklık etmişlerdir. Hatta, kendileri de bu iki felsefeyi birlikte

---

<sup>69</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.62.

<sup>70</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.141.

<sup>71</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.198.

<sup>72</sup> A.g.e., s.199.

<sup>73</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.264.

yaşamışlardır. Bunlardan birincisi olan *sabır ve tahammül*, karşılaşılan zulümlere, baskılara ve işkencelere sabırla tahammül ederek, aklımızın ve vicdanımızın bize doğru ve hak olduğunu söylediği hedeflerden, fikir ve inançlardan fedakarlık etmemek, hak yolundan şaşmamak, fikir ve inançları uğruna yılmadan mücadeleye devam etmek demektir. Hıristiyanlar 400 yıl boyunca inanç ve özgürlüklerine kavuşmak için, Roma zulüm ve işkencelerine böyle katlanmışlardır. Felsefelerden ikincisi olan *teslimiyet ve tevekkül* ise, kendi içine kapanarak ne vücudun istek ve arzularına, maddesel varlığa, zenginliğe ve ne de dış koşullara önem vermemek, mutluluk ve huzuru kendi iç aleminde aramak demektir. Bu inançla bir çok Stoik, iç huzurlarını, vicdan rahatlıklarını, fikir dürüstlüklerini ve özgürlüklerini korumak için her türlü maddesel değeri, serveti ve yükselmeyi kaygısızca reddetmişlerdir. Hatta gerektiğinde hayatlarına da fütursuzca son vermekten, intihardan kaçınmamışlardır.<sup>74</sup> Bu ikinci yöneliş, Roma Stoikleri gibi aynı görüşün sızdığı toplumlarda ve devirlerde insanları, zulüm ve baskı karşısında ağır bir bezginlik altında kendi içlerine kapanmaya, mistik bir tevekküle saplanmaya, tembellik ve uyuşukluğa sürüklemiştir. Şunu da söylemekte yarar vardır: Rönesans'tan sonra batı dünyası birinci anlayışı (sabır ve tahammül) benimseyerek geliştiği halde; 11.yüzyıldan sonra İslam alemi; 15. yüzyıldan sonra da Osmanlı toplumu ikinci felsefeye (teslimiyet ve tevekkül) yöneldiği için gerilemişlerdir.

Stoa okulu M.S. 2. yüzyılda ömrünün sonuna erişirse de, Stoacıların felsefi anlayışları kendilerinden sonraki dönemlerin felsefi gelişimi üzerinde doğrudan veya dolaylı ve de sürekli bir tarzda etkide bulunmuştur.<sup>75</sup> Stoa felsefesinin ahlaki özü, insanlığın her dönemi için değerini korur. Sundurmacıların (Stoacıların) asıl önem verdikleri ahlaksal olan ise de, öğretilerinin başka alanlarda ürün verdiği iki yön vardır. Bunlardan biri *bilgi kuramı*, diğeri ise *doğal yasa ve doğal haklar öğretisidir*.<sup>76</sup> Stoiklere göre, insanlar birbirinin kardeşi ve yardımcısıdır. Toplumdaki mevkileri, servetleri, aileleri ne olursa olsun hepsi de eşittir. Stoisizmin bu yönü, Roma İmparatorluğundan 18. yüzyıla kadar insanların özgürlükleri, doğal hakları için savaşımlara fikirsel kaynaklık yapmış; yüzyıllar boyunca sabır ve tahammülle zulümlere göğüs gererek kuşaklar boyu sürse de adım adım gayelerine doğru

---

<sup>74</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.144.

<sup>75</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.203.

<sup>76</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.271.

ilerlemelerine hizmet etmiştir. Doğal hak öğretisi 16., 17., ve 18. yüzyıllardaki biçimiyle, önemli değişmelerle de olsa, sundurmacı (stoacı) öğretinin canlanmasıdır.<sup>77</sup>

İsa Peygamberin getirdiği *Hıristiyanlık*'ın, *sevgi ve şefkat* kelimeleriyle tanımlanan iki ilkeye dayandığı yaygın bir kabuldür. *Hz. İsa*'nın eski Grek felsefesi ve Stoacılık hakkında bir bilgisi olup olmadığı bilinmemektedir. Hıristiyan teolojisi, Eflatun (Platon) felsefesiyle Stoisizmin bir karması olarak kabul edilir.<sup>78</sup> Hıristiyan felsefesinin babası olarak bilinen *St. Paul*, hem Eflatun hem de Stoa felsefelerinden etkilenmiştir.<sup>79</sup> İncil yazarlarından *St. Luke* ile *St. Mark*'ın da geniş ölçüde *St. Paul* etkisinde oldukları kabul edilir.<sup>80</sup> Felsefenin belli imgelerinden biri olan Platon, ilk Hıristiyanlıkta; Aristoteles ise ortaçağ Hıristiyanlığında çok önem kazanmıştır. Fakat Rönesanstan sonra, insanlar politik özgürlüğe değer vermeye başladılar ve yüzlerini Plutarchos'a döndürdüler. 18. yüzyılın İngiliz ve Fransız liberallerini, Amerika Birleşik Devletleri'nin (A.B.D.) kurucularını, Alman romantik akımını etkileyen ve daha çok dolaylı kanallarla, günümüze değin Alman düşüncesini etkilemeyi sürdüren Plutarchos'tur.<sup>81</sup> Hıristiyanlık, sundurmacı (stoacı) öğretinin herkesin eşit olduğunu düşünen yanıyla, geri kalan yanlarının çoğunu birlikte almış gözükmektedir. Bertrand Russell'a göre, 17. yüzyılda, despotlukla gerçekten savaşıma fırsatı çıkınca, doğal yasa ve doğal eşitlik konusundaki sundurmacı öğretiler, Hıristiyan giysileri içinde, pratik bir güç elde etti; bu gücü onlara, eskiçağ imparatorları bile sağlayamamıştı.<sup>82</sup>

## E. YENİ PLATONCULUKTA (NEO-PLATONİZM) VARLIK

Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni-Platonculuğun (*Neo-Platonizm*), kendisinden sonraki gelişme üzerinde büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu çığır, batı ve doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biridir. Rönesans ötelere kadar Platon felsefesi, daha çok *Yeni-Platonculuk* kılığında ele alınacaktır.<sup>83</sup>

Bu çığırın kurucusu, doğu ve Hint bilgeliklerine büyük ilgi duyan, hem Platon hem Aristoteles'in çırağı, ozan, Mısırlı ve Yunanlı bir kişilik olan *Plotinus* (M.S. 203-

---

<sup>77</sup> A.g.e., s.271.

<sup>78</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.146.

<sup>79</sup> A.g.e., s.146.

<sup>80</sup> A.g.e., s.146.

<sup>81</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.107.

<sup>82</sup> A.g.e., s.272.

<sup>83</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.117.



270), Hıristiyanlığın ilk çağlarında yetişmiş dahi bir filozoftur.<sup>84</sup> Onun doktrini üzerine kurulmuş olan *İskenderiye Okulu*, Hıristiyanlıkla devrilmekte olan Yunan (Grek) ve doğu bilgelikleri arasına yerleşmiş, kendisinde geçmiş yüzyılların doktrinlerini ve tüm bir alemin kuvvetlerini yoğunlaştırmıştır. *Ammonius Sakkas*'ın öğrencisi olan Plotinus, ortaçağların Hıristiyanlığını ve Katolik tanrıbilimini biçimlemede büyük etki yapmıştır.<sup>85</sup> Onun ruh ve beden ilişkisi konusundaki bütün görüşü Platon ya da Aristoteles'inkinden daha açıktır. Plotinus, plansız, yöntemsiz ve okunması güç, yarım cümle ve sözcüklerden oluşan eserlerini çok çabuk yazar, az uyur, yazdığını bir daha okumaz, anlatırken araya giren türlü engellere karşın yarım bıraktığı yerden tekrar başlayarak düşüncelerini tamamlar; ifadesi bozuk ama akıl yürütmeye deha sahibi, hayal gücü son derece güçlü, inandıklarını ve düşündüklerini anlatabilir bir filozoftu. Öğrencisi *Porphyrios*'un yorumuyla "Plotinus, sanki bir beden içinde bulunmaktan utanıyor gibi gözükürdü". Plotinus, bütün Yunan edebiyat ve felsefesini bilirdi. Özellikle Pythagoras'ı, Platon'u, Aristoteles'i ve Platonculardan Numenius'u şevk ve gayretle incelemişti.<sup>86</sup> *Porphyrios*'un ısrarlarıyla yazmış olduğu eserlerin sıra ve tarihlerini bu öğrencisi saptamıştır.<sup>87</sup> *Porphyrios*, çeşitli vesilelerle yazılmış 54 parça yazıyı, her birinde 9 bölüm bulunan 6 kitap halinde bir araya toplamıştır. *Enneades (Dokuzluklar)* adını alan bu önemli eserde, 9 sayısının kutsallığına dayanarak bir sınıflama yapılmıştır.<sup>88</sup> Rönesans (Uyanış) döneminde, Plotinus da Platon'la birlikte yeniden düşünürlerin dikkatlerini çekti. Eserleri 1492 tarihinde Marsilius Ficinius tarafından Latinceye çevrilerek yayınlandı.

Plotinus, Platon'u, onun doğrudan doğruya öğrencisi olanların birçoğundan daha derin kavramıştır. Doğru düşünmeye alıştıran matematiğe değer vermesi ve örneklerini tercih olarak matematikten alması, aynı şekilde doğru düşünmek için bir alıştırmaya oluşturan diyalektiğe önem vermesi de bu açıdandır. Ona göre zaman ve mekan, düşüncemizin kategorileridir.

Enneadlarda Plotinus, insandan Tanrı'ya dek insan zihninin merak ettiği her sorunu geniş ve derin bir bilgiyle incelemiştir. Plotinus metafiziği; a) *tek olan* veya *ilk ilke (bir)*, b) *öz akıl* veya *ilk zeka (nous)*, c) *ruh, dünya ruhundan (can)* oluşan üçleme

---

<sup>84</sup> Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul 1976, s.630.

<sup>85</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.286.

<sup>86</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.215.

<sup>87</sup> Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul 1976, s.623.

<sup>88</sup> A.g.e., s.624.

(teslis) kavramı ile başlar.<sup>89</sup> *Bir* (ilk ilkeyi teşkil eden *tek*), tarif edilemez, az çok gölgemsi bir hüviyete sahiptir. Bazen *Tanrı*, bazen de Platon felsefesindeki gibi *en üstün iyilik* olarak tanımlanır. *Nous*, çeşitli şekillerde (örn. zihin) tercüme edilse de *Tanrısal akıl* en yakıştırılanıdır. Bazı Neo-Platoncular, *nous* ile birlikte Stoacıların *logos* kelimesini de kullanır.<sup>90</sup> İslam bilginleri ve filozofları, El Kindi (M.S. 796-873)'den başlayarak, Arapçaya *akıl* olarak çevirmişlerdir.<sup>91</sup> *Nous*, *Bir*'in hayali, görünüşü şeklinde betimlenir. *Nous*, *Bir*'in izdüşümüdür denir.<sup>92</sup> *Bir*'in özünün bilgisinden, bütün varlıkların kül (tüm) halinde maddesel olmayan fikirlerini ihtiva eden *ilk akıl* yayılır denir. Kısacası *nous*, Platon'un idealar aleminin başka bir şekilde ifadesini andırır.<sup>93</sup> *Can* (*ruh* veya *dünya ruhu*) ise, *nous*ün ürünü olmakla beraber yaşayan ve görünen maddesel alemin ve maddenin yaratıcısıdır. Bu nedenle de iki ayrı yöne sahiptir; 1) *nousa* dönük, onunla birleşme, ona ulaşma gayreti içinde olan yönüyle iç ruh (*can*), 2) dış aleme dönük yönüyle de doğayı, duyuları meydana getiren, oradaki bütün hareketler ve faaliyetlerle birleşen ruh (*can*). Plotinus'a göre madde tamamen pasif olduğu için kendi kendini yaratmasına imkan yoktur. Aristoteles'in anladığı şekilde ruhu maddenin şekli olarak tanımlamak da mümkün değildir. Eğer ruh olmasa ve maddeyi yaratmasaydı, madde vücut bulamazdı. Ona göre ruh (*can*), ne madde ne de şekil değil, özelliğe sahip ebedi bir varlıktır (*esence*).<sup>94</sup>

### E-1. *Plotinus'un Sudur (Taşma) Teorisi*

Plotinus'a göre, *nousu* (Tanrısal akli) kavrayabilmemiz için kendi ruhumuzun özüne inmemiz, bedenimizi ve ruhumuzun bedene şekil veren kısmını bir tarafa bırakarak, asıl Tanrı'ya benzeyen öz ruhumuza dönmemiz, onu görmemiz gereklidir. Bu durumda, gören ve görülen birdir.<sup>95</sup> Plotinus'a göre, varlığın özünde bir şey yapmak, bir iş görmek, etkin olmak eğilimi vardır. Her var olanda kendini yaymak, kendi dışına taşıp akmak eğilimi bulunmaktadır. Ruhta cismi canlandırma, *nous*'ta ideaları düşünme, bir'de bütün varlıkları yaratma *eğilim* ve *etkinlikleri* vardır. Ancak *Bir* ile yarattıkları aynı şey değillerdir. Yarattıkları onun *yansımaları*,

---

<sup>89</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.51.

<sup>90</sup> A.g.e., s.51.

<sup>91</sup> A.g.e., s.51.

<sup>92</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.289.

<sup>93</sup> Burhan Ulutan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978, s.51.

<sup>94</sup> A.g.e., s.51.

<sup>95</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.289.

*görünümleridir.*<sup>96</sup> Plotinus, Bir'i sıcaklık ve ışık yayan *güneşe* benzetir. Her etkin olma bir *ışımadır*. Bütün var olanlar da, gerçek varlığın (Bir'in) ışımından türemişlerdir. Bu anlatılanlara göre Plotinus için, her yönü aynı yapıda olan varlıklardan kurulmuş bir dünya değil, tam tersine bir *aşamalar dizisi* biçiminde oluşmuş bir *evren düzeni* mevcuttur. Bu aşamalardan her birinin kendine özgü bir yapısı vardır; varoluşu, etkimesi, birliği, çokluğu hep başka başkadır. Ancak, bu aşamalar birbirinin sonucu olarak art arda dizilirler; böylece birinin yasası ve yapısı diğerinden kavranabilir. Güneşe yapılan benzetmeyle kavranılan Tanrı'da, ışığı verenle tutuşan aynıdır. Bu benzetmeyi izleyerek, nous'u bir'in kendini gördüğü ışık sayabiliriz.<sup>97</sup> Kendilerini Tanrısal olana vermiş ve Tanrısal olandan esinlenmiş kişiler, ne olduğunu söyleyemeseler bile hiç değilse kendilerinden daha büyük bir şey bulunduğu bilgisine sahiptir. Bu kişiler, kendilerini devindiren gücün farkına varmış olurlar. O, varlık adıyla tanınanların hepsinden başka, daha tam, daha büyük, akıldan, zihinden ve duygudan yüce bir varlıktır. Aklı, zihni ve duyguyu verir; onlarla karıştırılmaz (5. Ennead).<sup>98</sup>

Plotinus'un felsefesinin bütününde öyle bir tavır vardır ki, genç veya olgunluk yaşındaki Platon'u değil, belki olsa olsa Platon'un Pisagorculuğa eğilim duyan yaşlılığını, Timaios adlı eserini hatırlatır.<sup>99</sup> Plotinus, mutlak varlığa *bir (teon)*, *iyi* veya *uluhiyet* der. Bir, bütün varlığın, hatta aklın da üstündedir. Bu temel bire yalnız maddi değil, hatta ruhani niteliklerin de yüklenmesi mümkün değildir. Şekilsiz ve sınırsız olduğu gibi, ne düşünür, ne irade eder, ne de etkindir, hatta kendinin bilincine bile sahip değildir. Onun zatı hakkında hiçbir düşünce (tasavvur) ortaya koyamayız. Çünkü o, bizde bilinen her şeyden, sınırlı varlıklardan bütünüyle başkadır.

Plotinus'a göre, *temel birin* dolgunluğundan, taşma (feyz) ve sudur (meydana çıkma) yoluyla *çokluk* meydana gelir; tıpkı güneşten ısının, kardan soğuğun çıkmasıyla birlikte, gerek güneşin, gerekse karın özlerinden bir şey kaybetmemeleri gibi. Bütün varlıkların temel çıkış yerlerinden ilk tecelli eden (beliren) *akıl* ya da *ruh (nous)*tur. Daha bu aşamada bile akıl ikilikle karışmıştır. Çünkü, bir bilenle bir bilinenin, bir bilinçle bir de onun konularının varlığını gerektirir. Akılda içkin bulunan (yani aklın dışında varlığı olmayan) idealar, aynı zamanda tasavvurlar ve

---

<sup>96</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.120.

<sup>97</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.289.

<sup>98</sup> A.g.e., s.290.

<sup>99</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.216.

hareket ettirici güçlerdir. Akıl: Varlık, sükun ve karar, hareket, ayniyet, başkalık kategorileri içinde düşünür. Plotinus, bu 5 temel kavramı (kategoriye) Platon'un Sophistes adlı eserinden almaktadır.

Akıl da kendi kopyası olarak, yine taşma ve sudur yoluyla nefsi doğurur. Nefs, ruhsal dünya ile maddi (cismani) dünya arasında geçiştir. Nefs, aklın içeriği olan ideler dünyasını bakışla kavrar ve bu temel örneğe uygun olarak maddeden duyulan dünyayı oluşturur. Böylece nefis, her iki dünyaya katılır, her ikisine de yöneliktir. Hatta Plotinus, iki nefsten söz eder; biri yüksek ve salt ruhanidir, diğeri aşağı ve cisimsel olandır. Maddi olmayan dünya ruhu da, doğanın biçim verici (musavver) gücünü doğurur (physis). Nasıl ruhumuz bedenimizle bağlantılıysa, physis de dünyanın bedeniyle bağlantılıdır.

Bu belirme (tecelli) ve taşma (feyz) sıra düzenini, zaman içinde bir izleme değil, belki zihinsel bir düşünce sürme tarzında anlamak gerekir. Bu taşmalar sıra düzeni devam eder durur, daima yeni kopyalar, taşmalar ve böylece giderek olgunluğu azalmakta olan sonsuz varlıklar veya kuvvetler sıra düzenlemesi meydana gelir. İlahi temel gücün en aşağı ve olgunluktan en yoksun görünüşü maddedir. Aslında Plotinus maddeyi cisimsel olarak değil, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, şekil ve belirlenmişlikten arınmış olarak tasavvur etmektedir. Görünüşler dünyasında birlik yerine çokluk, zıtlık ve ayrılık (fark), sonsuzluk yerine zamanla sınırlılık, gerçek varlık yerine sahte hayaller ve görünüşler yer alır. Kötü hiçbir yerde kendiliğinden gerçekleşmez; yalnızca iyinin yokluğundan ibarettir. Bununla birlikte bütün dünya, ilahi, bir dünya ruhunun doğum yeri olması bakımından, genellikle bir ahenk ve sevgi levhası sunar. Bir maddi dünya için, mümkün olduğu derecede güzel ve mükemmeldir.

Felsefesini böylece özetledikten sonra, Hıristiyan tanrıbiliminin Plotinus öğretisinden almış olduklarını gözden geçirelim. M.S. 3. yüzyılda ve istilalardan sonraki yüzyıllarda, batı uygarlığı hemen hemen bütünüyle yıkılmaya yüz tutmuştu. Tanrıbilimin (ilahiyatın), yaşayan tek zihinsel işlevlik olmasına karşın, kabul edilen sistemin hurafeye dönüşmemesi; Stoiklere ve Yeni-Platonculara özgü ahlaksal gelişmeyi büyük ölçüde açığa çıkaran öğretileri sürdürmesi bir talih olmuştur.<sup>100</sup> Bu durum, skolastik felsefenin yükselişini, daha sonra da Rönesansla birlikte Platon ve dolayısıyla eski filozoflar üzerinde yeniden çalışmayı olanaklı kılmıştır. Başlangıçta

---

<sup>100</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.296.

bu görüş psikolojik yapıya ilişkin değil öğretilendi, uzun süre bilimsel merakı öldüremedi. Ama sonraları öznellik (subjektiflik) gitgide insanların duygularını kaplamaya başladı. Artık bilim geliştirilmez oldu, sadece erdemın önemli olduğu düşünüldü. Platon devrinde kavrandığı biçimiyle erdem, zihinsel başarı için olanaklı olan her şeyi içermekteydi. Fakat sonraki çağlarda, erdemın sadece erdem istemini (iradesini) içinde bulundurduğu, fizik dünyayı anlamak ya da insan kurumları dünyasını geliştirmek yolunda bir isteği içermediği düşünüldü. İnsan aklının kendi gücüne güvenerek doğruyu araştırmaya girişmesi devri böylece uzun bir zaman için kapanmıştı. Bundan sonra 1000 yıl sürecek bir dönemde, *ortaçağ*da, dini inanca bağlanılacak; Tanrı'nın kendisini açması diye anlaşılan vahyin sözü dinlenecektir. İnsanoğlunun doğruyu kendisinin araması davranışı ancak *Renaissance*'ta (Rönesans) yeniden ortada görünecektir.<sup>101</sup> Plotinus, Grekler (Yunanlar) bakımından bir son, Hıristiyanlık bakımından bir başlangıçtır.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.122.

<sup>102</sup> Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.296.

# II. BÖLÜM

## ONTOLOJİK DÜŞÜNCENİN SEYRİ

### I. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE VARLIK

III. Bölümde İslam düşüncesinin varlık anlayışı daha detaylı bir şekilde verilecektir. Burada fikir vermesi açısından çok genel felsefi bir bakış açısıyla yetinilecektir.

Avrupa skolastik felsefesinin yükseliş dönemindeki kalkınmaya 12. yüzyıl sonundaki gelişmeler yol açmıştır. Fransa'nın *Chartres Okulundan* çıkan en önemli düşünür *Gilbert de la Porree* başta olmak üzere, ilk olarak bu okuldan çıkan *batuluların* düşüncelerinde *İslam felsefesi ve biliminin etkilerine* rastlıyoruz. Bu okulda *doğaya* karşı kuvvetli bir ilgi uyanmış; *İslam fiziği* ve bunun dayanağı olan *Aristoteles'in doğa felsefesi* ve *Yeni Mantığı*, batıya bu okulun aracılığı ile girmeye başlamıştır.<sup>103</sup> Batı, Aristo felsefesini Arapça çevirileri ve yorumları üzerinden tanıma şansını yakalamıştır. Böylece, batıda bir *Aristotelizm* akımı başlamıştır; skolastikliğin yükseliş dönemini işte bu Aristotelizm akımı beslemiş ve kalkındırmıştır.

Antik Yunan eserlerinin yeniden keşifleri ile 9. yüzyılda İslam dünyası, 12. yüzyılda ortaçağ Hıristiyan dünyası ve 15. yüzyılda Rönesans bilimi önemli fikirsel hamlelerini yapmışlardır.

Antik uygarlığın sona ermesiyle İtalyan Rönesansının başlaması arasında geçen 1000 yıllık dönem (M.S. 4.-13. yüzyıllar arası) Avrupa için *karanlık dönem* sayılır.<sup>104</sup> Bu dönemde bilim ve felsefede öncülük Müslümanların eline geçmiştir. Başlangıçta Yunan kaynaklarından yapılan çevirilerle işe koyulan Müslümanların çok geçmeden önemli bazı katkılarda buldukları görülür. İslam dünyasının bilimsel çalışmalarının en parlak dönemi M.S. 800-1100 tarihleri arasına rastlar. Bu 400 yıllık dönemde bilim ve düşüncenin meşalesi, Atlas Okyanusu kıyılarından, kuzey Hindistan ve Orta Asya'ya kadar uzanan İslam dünyasında yanar.<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.146.

<sup>104</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.57.

<sup>105</sup> J. Desmond Bernal, *Materyalist Bilimler Tarihi* (çev. Emre Marlalı), İstanbul 1976, s.195.

Doğuya ilişkin pratik bilgiler, yani astronomi, biraz matematik, pratik kimya ve kaba bir şekilde tıp, çöl sakini ve tüccar Araplarda eskiden beri bulunuyordu. Hz. Muhammed'in sıkı ve saf vahdaniyet inancıyla oluşan dini atılım buna eklenmişti. İşte İslam dünyasının, Aristoteles'in gerek doğa bilimlerine gerekse metafiziğe ilişkin yazıları için oluşturdukları ilgi bundandır.<sup>106</sup>

İslam biliminin altın çağı 9. yüzyılın sonunda başlar. *El Kindi* (800-873)'nin fizik ve felsefe üzerindeki incelemeleri ile İranlı hekim *El-Razi*'nin Bağdat'taki çalışması bu dönemin ilk ürünleridir. Ayrıca *Farabi* (*Al Farabius*) de göze çarpar. El Kindi ve Farabi, aynı zamanda doktor, matematik ve astronomi bilginiydiler. Mutezile akımının bağımsız düşünce yönelişine mensuptular.<sup>107</sup> 9. yüzyılda Basra ve Bağdat'ta çalışmalarını sürdüren El Kindi'nin optik, ışık, görme, geometri ve Hint-Arap sayıları konularına ilişkin kitap yazdığı görülmektedir. Farabi ise bilimin her dalında çalışmış ve gerçekten *doğunun Aristoteles'i* adını almaya hak kazanmıştır.<sup>108</sup>

9. yüzyılda eski Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler arasında, *Öklid'in* (*Euklides*) *Geometrinin Öğeleri* ile *Batlamyus'un* (*Ptolemy*) *Almagest*'i de yer alıyordu. Ayrıca, Arapların Hint kaynaklarından aldıkları sayı sistemi, sıfır için bir rakamın bulunup eklenmesiyle tamamlanmıştı. Avrupa'da 12. yüzyılın sonlarına dek kullanılan kullanışsız Roma rakamlarının yerine geçen bu sistem, bugün bile *Arap rakamları* diye anılır.<sup>109</sup> Arapların geliştirdiği sayı sisteminin Avrupa'ya geçmesini sağlamada, halife El-Memun'un kütüphanecisi *El Harezmi*'nin cebir üzerine yazdığı önemli bir kitap başlıca rol oynamıştır.<sup>110</sup>

İslam astronomları içinde iki isim, *Muhammed El Battani* ile *İbn Yunus* dikkati çeker. Battani, ilkbahar noktasının presesyonunu Batlamyus'tan daha doğru olarak yeniden hesaplar ve astronomi tablolarından yeni bir takım hazırlar. Yunus ise, Kahire'de güneş ve ay tutulmaları üzerinde kendisine ün kazandıran gözlemler yapar; onun trigonometri alanındaki katkıları da büyük önem taşır. Copernicus, Battani ve Zerkalli gibi Müslüman astronomların elde ettiği sonuçlarla ilgilenmiştir.<sup>111</sup>

10. yüzyılın sonlarına doğru Basra'da ortaya çıkan *İhvan-ı Safa* adındaki gizli topluluğun felsefi sistemi Meşşai (Peripatetik, Aristotelesçi), Yeni Platoncu ve Yeni

---

<sup>106</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.276.

<sup>107</sup> A.g.e., s.276.

<sup>108</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.80.

<sup>109</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.65.

<sup>110</sup> Rüşdi Raşid, *İslam Bilim Tarihi I* (çev. Habip Türker & Cemile İpar), İstanbul 2006, s.11.

<sup>111</sup> A.g.e., s.362.

Pisagorcun unsurlarla karışık; aynı zamanda ahlaki-dini bir niteliğe sahiptir, zamanın bütün bilgisini bir ansiklopedi tarzında içerir.<sup>112</sup>

El Hazen'le optik biliminin modern niteliğini kazanmaya başladığı söylenebilir. Latinceye çevrilen yapıtları uzun süre etkisini sürdürmüş, özellikle Roger Bacon'ı etkilemiştir. İslam dünyasında bilimin en parlak dönemine ulaştığı 11. yüzyılda El Hazen matematikte, *İbn Sina (Avicenna)* (980-1037) ise zamanın tüm bilim kollarında ün yapmış üstün bilginlerdi. Doğu doktorlarının ve filozoflarının en önemlisi olan İbn Sina'nın eseri *Kanun*, yüzyıllarca süre Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında tıp öğreniminin esas hizmetini görmüştür.<sup>113</sup> İbn Sina'nın felsefe yönünden önemi ise, henüz batıda parlamadan önce tümeller tartışmasını doğuda bir bakıma sonuçlandırmış olmasında yatar. O, tümel kavramların eşyadan önce olarak ilahi kavrayışta, eşya içinde doğal varlıklarda, eşyadan sonra olarak bizim soyut kavramlarımızda var olduklarını öğretiyordu. İbn Sina'nın evrenin mutlak, yetkin ve iyi olan bir varlıktan (uluhiyetten) yayıldığını ve geliştiğini, uluhiyete doğru eğilimli ve cezbedilmiş bulunduğunu, onun ışığından feyiz aldığını kabul eden öğretisinde Yeni Platoncu unsurlar vardır. Buna karşılık onun gözünde dünya ve madde, ezeli ve ebedidir ve hiç istisna kabul etmeyen yasalara bağlıdır. Psikolojisinde deneysel özellik açıktır. Bununla birlikte, bütünüyle tasavvufi nitelikte yazılar da kaleme almıştır.

*El Biruni* de çok yanlı bir bilgindi; bir hekim, bir tarihçi, bir matematikçi, bir astronom, bir fizikçi ve bir coğrafyacıydı. UNESCO'nun birçok dilde yayımladığı *Görüş* dergisi 1983'te bu büyük bilginine ayırdığı özel sayısında onu şu şekilde tanımlıyor: *bin yıl önce Orta Asya'da yaşayan bir deha. Astronom, tarihçi, botanist, farmakolog, jeolog, ozan, filozof, matematikçi, coğrafyacı, hümanist.* Ayrıca Tacik bilgini Gafurov'un aynı sayıda çıkan yazısında da şunlar göze çarpar: .... *Bıraktığı yapıtlar hakkında bilgimiz arttıkça büyüklüğü ortaya çıkan o dev zekalardan biri... El Biruni, çağına göre öylesine ileridedir ki, zamanının bilginleri onun en parlak buluşlarını kavrayamıyordu. Dünyanın güneşin çevresinde dönme olasılığının var olabileceğini o belirtmiştir. Jeolojik dönemlerin birbirini izlediği görüşünü de El Biruni ortaya atmıştır.*<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.276.

<sup>113</sup> A.g.e., s.277.

<sup>114</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.66.



Çok yanlılığın bir örneği de 11. yüzyılda *Ömer Hayyam*'dır. Hayyam, bir şair olarak bilinir; fakat o, aynı zamanda astronomi ve cebir alanlarında da önemli çalışmalar yapmıştır.

İslam bilim ve kültürü 11. yüzyıla dek canlı ve parlak dönemini sürdürür. Ancak, bu yüzyılın sonlarına doğru bir duraklama, yer yer gerileme başlar. Bilimin dine aykırı olduğu, kutsal inançları zayıflattığı iddiası daha bir yoğunluk kazanır; felsefeye karşı şüphe ve muhalefet büyür. Kimi doğu Müslümanları giderek kendilerinden önceki Hıristiyanlar kadar bilim ve felsefe düşmanı kesilirler.

İslam dünyasının doğu kesiminde bunlar olup biterken, batı kesiminde bilim ve kültür etkinliği canlılığını İspanya'da sürdürür. Bu dönemde İspanya, İslam, Hıristiyan ve Yahudi kültür geleneklerinin karşılaştığı ve karıştığı ilginç bir yerdir. 12. yüzyılda bilim ve sanatın bütün diğer ülkelerden daha çok ileri olduğu yer İspanya'dır. Müslümanların doğu ile batı arasında düşünce konularında aracı olmaları, her şeyden önce İspanya'ya egemenlikleri sayesinde.

*İbn Bace (Avempace)* (ölm. 1138) *Tedbirü'l-Mütevahhid* adlı eserinde, hayvani içgüdüden itibaren yükselerek uluhiyetten kaynaklanan ve konusuyla bir olan salt akletmeye kadar insani bilgi derecelerinden söz eder.<sup>115</sup> Öğrencisi *İbn Tufeyl* (ölm. 1185), bu aşamalı evrimi *Hayy bin Yakzan* adlı felsefi bir romana konu yapar. Ona göre, yalnız salt gerçek, azınlığı oluşturan sağlam ruhlar içindir, yoksa otoriteye muhtaç olan kitle için değil. İbn Tufeyl'in insanın bağımsızlığı üzerinde ısrar etmesine rağmen, onun gözünde en yüksek hedef Allah ile birleşmektir.<sup>116</sup>

Bu dönemde, akla önem veren filozoflar ile Tanrısal vahye dayanan teologlar arasında bitmez tükenmez tartışmalar başlar. İşte bu ortamda büyük bir İslam düşünürü olan İbn Tufeyl'in öğrencisi, *İbn Rüşd (Averro)* (1125-1198)'ün yetiştiğini görüyoruz. İspanya'daki İslam filozoflarından en bağımsız ve en tanınmış olan İbn Rüşd, tamamen Meşşai (Peripatetik, Aristotelesçi)dir. Onun gözünde Aristoteles, *en yüksek insani yetkinliği göstermek için, doğanın yarattığı kural ve örnektir; öğrenilmesi mümkün olanı öğrenebilmemiz için ilahi tedbir bize Aristoteles'i bağışlamıştır.*<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.278.

<sup>116</sup> A.g.e., s.278.

<sup>117</sup> A.g.e., s.279.

İbn Rüşd de, İbn Tufeyl, Farabi, İbn Sina ve çeşitli skolastikler gibi, *felsefe* ile *vahyolunmuş dinin* aslında çelişmedikleri görüşünde olup; bunu *süt kardeş*<sup>118</sup> benzetmesiyle dile getirmiştir. Ona göre, varlıklar üzerinde derinliğine bir tefekkürü (düşünmeyi) emreden din ve felsefe, tek bir hedef gütmektedir; o da hakikatın bilgisine ulaşmak. Bu noktada, İbn Rüşd'ün bilim algısının eksenine hakikat bilgisini yerleştirdiğini görmekteyiz. İnsanın varoluş gayesini belirleyici bir ön kabule işaret eden filozofa göre, bu ontolojik yükümlülüğün kaynağını ise din ve felsefe oluşturmaktadır.<sup>119</sup>

İspanya'da aynı dönemde yetişen, Rüşd'ün çağdaşı, bir başka ünlü kişi de Yahudi asıllı hekim *Maimonide (Musa ibn Meymun)*'dir; hem matematik ve astronomi, hem de felsefe alanında eserler verdi. Belli bir teolojik sistemi, Aristoteles felsefesiyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Arapça olarak yazdığı kitabı *Delaletü'l-Hairin*, İbranice, Latince ve Almancaya çevrilmiştir. Bu kitap, felsefeyle uğraşmak yüzünden imanı yitirmiş olanlara, o imanı bilimsel yoldan giderek nasıl tekrar kazanabileceklerini göstermek ister.<sup>120</sup> Ona göre Tanrı, bütün doğa ve cismaniliğin üstündedir, mahiyeti (aslı) araştırılmaz; en yüksek iyi, gerçeğin (hakikatın) ilmidir. Hikmetten amaç ahlaklılıktır. İbn Meymun da Aristoteles gibi, düşünce erdemlerini, karakter erdemlerinden daha değerli sayıyor ve orta çizgiyi erdem ölçütü olarak sayıyor.

14. yüzyılda Arap devlet adamı ve tarihçisi *İbn Haldun* (1332-1406) ortaya çıkmıştır. Eseri *Mukaddime*'de savunduğu düşünceleri şu şekildedir: hükümete mutlaka şeriata ihtiyaç yoktur; hükümdarlıkla peygamberlik arasında zorunlu bir bağ yoktur; tarih, insanın sosyal hayatının tümel bilimidir. Tarih felsefesi Vico'ya yol göstermiştir denilebilir.<sup>121</sup>

15. yüzyılda Semerkant'ta *Uluğ Bey* rasathanesinin astronomide büyük başarılarla çalışarak bir zayıç (yıldız cetveli) düzenlediğini ve burada çalışan matematikçilerden *Gıyaseddin Cemşid-el-Kaşi* ile *Kadızaade Rumi* ve *Ali Kuşçu*'nun eski astronominin son büyük üstadları olarak adlarını anmak gerekir. Ayrıca, El-Kaşi'nin bütün dünyada ilk defa olarak aritmetikte ondalık yöntemi kullandığını ve bu

---

<sup>118</sup> Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.), İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.30.

<sup>119</sup> Muharrem Kılıç (Doç. Dr.), Filozof İbn Rüşd'ün Bilim Tasavvuruna Dair, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.16.

<sup>120</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.281.

<sup>121</sup> Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul 1976, s.13.

buluşun Prof. Salih Murat tarafından verilen bilgilere dayanılarak D.E. Smith'in *History of Mathematics*'ine (1925, London) geçtiğini eklemek lazım gelir.<sup>122</sup>

Aydınlanma çağının tam kalbine denk gelen 18. yüzyılda, bilim tarihinin bir disiplin olarak doğuşundan beri filozoflar ve bilim tarihçilerinin İslam bilimine olan ilgileri ve onu araştırmaya yönelik girişimleri hiç kesilmemiştir. Bu dönemin öncülerinden olan Condorcet, İslam bilimini hurafelerin ve karanlığın hüküm sürdüğü bir dönemde, aydınlanmanın devam ettirilen gelişiminin bir garantisi olarak görmüştür.<sup>123</sup> Hem felsefeciler hem de tarihçiler İslam bilimini, eski Latinceye çevrilmiş eserlerden ancak yansımalar şeklinde takip edebilmişlerdir. Grek veya Latin bilimsel metinleri üzerine yapılan çalışmalar, İslam eserlerinin incelenmesinin kaçınılmaz olduğunu ortaya koymuştur.<sup>124</sup> Copernicus, İslam etkisinin son bulduğu bir alimi temsil eder; kendisi güneş parametrelerindeki uzun vadeli değişimlere dair tahminleri için yararlandığı Müslüman yazarların gözlem sonuçlarına başvuran son kişidir.<sup>125</sup>

## II. BATI DÜŞÜNCESİNDE VARLIK

### A. ORTAÇAĞ HİRİSTİYAN DÜŞÜNCESİNDE VARLIK

Roma İmparatorluğu devri ve ortaçağ en az 1700 yıl boyunca Avrupa için fikir ve bilgi yönünden tamamen yoksun ve kısır yıllardır. Ancak 13. yüzyıl ortalarından sonra büyük Türk-İslam filozoflarının etkisi altında cılız bir kıvılcık başlamış; Rönesanstan sonra 17. yüzyıllarda gelişme devrine girilmiştir.

Manastırların bir üniversite işlevi gördüğü ortaçağ boyunca okuma ve öğrenme rahiplerin tekeline düşmüş gibiydi. Antik Yunan yapıtlarının hemen tümü (Platon'un Timaeus'u hariç) kaybolmuştu. Din ve büyü'nün düşünce üzerindeki baskısı çok ağırdı. Yunan kültürüne özgü, *evreni sırf anlamak ve bilmek için inceleme tutkusunu yerini öteki dünyada Tanrı ile bütünleşme umuduna bırakmıştı*. Giderek din dışına düşen bilimsel çalışmalar Hıristiyanlığa aykırı, *pagan işi* sayılır oldu. M.S. 389

<sup>122</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.88.

<sup>123</sup> Rüşdi Raşid, *İslam Bilim Tarihi I* (çev. Habip Türker & Cemile İpar), İstanbul 2006, s.7.

<sup>124</sup> A.g.e., s.8.

<sup>125</sup> A.g.e., s.368.

sıralarında bir Hıristiyan başkaldırmasından yararlanan piskopos Theophilus, İskenderiye'deki ünlü kütüphanenin bir bölümünü tahrip eder.<sup>126</sup> Hatta daha da unutulmayan bir olay olarak, M.S. 415'te İskenderiyeli astronom Theon'un kızı matematikçi Hypatia, kışkırtma üzerine bir kalabalık tarafından parçalanarak öldürülmüştür.<sup>127</sup>

Bilimin giderek mistik metafiziğe dönüşmesi, doğayı bağımsız ve açık bir yaklaşımla inceleme olanağını yok etmişti. Diğer yandan, Romalıların Stoa felsefesi de olgusal bilgiye değil, insanın ahlaki düşünce ve davranışına dayanarak aramaya yönelikti. Hıristiyanlığın egemen olduğu bu ortamda doğaya ilişkin bilgiler kilise öğretisini pekiştirmeye yaradığı ölçüde değerli sayılıyordu.

*Ortaçağ felsefesi*, antikçağ (ilkçağ) sonlarında atılıp geliştirilen temeller üzerine yükselen bir düşünce yapısıdır. Bu temeller *dini* bir kaygı ile atıldığı için, bunların üzerine inşa edilen ortaçağ felsefesi de tamamen dini renkli bir felsefedir. Rönesansa kadar ömrü olacak olan bu felsefe, özel düşünce yapısıyla felsefe tarihinin belli başlı dönemlerinden biridir.

## A-1. PATRİSTİK FELSEFEDE VARLIK

Hız. İsa dini, insanların önce kalbine ve duygusuna sesleniyordu, fakat insani yaşamı bütün safhalarıyla ele geçirmek isteyen bir din, bir imanın akli göz ardı etmesi olanaksızdı. Bu nedenle, bu din de o zamanlar insan aklının ve mantığının en büyük ürünü olan Yunan felsefesiyle temasa geçmek zorunda kalıyordu. Ya bu felsefeyi tamamiyle yadsıyacak, ya da onunla uzlaşacaktı. İşte M.S. 3. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan *patristik felsefe (kilise babalarının felsefesi)* bu uyuşma zemini üzerinde yetişti.<sup>128</sup>

Bu konuda ilk adımı atan *Origenes* (185-254)'tir. Yapıtlarında açıkça Tanrı'ya, ezellilik ve ebediliğe (önsüzlük ve sonsuzluğa) ve özellikle Tevrat ve İncil'in eleştirici bir gözle incelenmesi üzerine görüşler ileri sürmüştür. Origenes'ten sonra sırasıyla *Augustinus*, *Ambroise* ve başka büyük kilise babaları gelerek Hıristiyan inançlarını derleyip yazmakla uğraşmışlardır. Fakat bütün bu çalışmalarda ortaya çıkan Hıristiyan inancında doğrudan doğruya herkesi ilgilendirecek yanlar, kilise babalarının

---

<sup>126</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.59.

<sup>127</sup> A.g.e., s.59.

<sup>128</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.70.

birbirleriyle veya Yunan felsefesinin cılız ve çelimsiz izleyicileri olan savaşmaları değil, Hıristiyanlığın ortaya attığı *günah, af ve kurtuluş* gereksinimi, kısacası cennet ve cehennem düşünceleriydi.

Origenes, sisteminin içeriğini zamanındaki Yeni Platoncu-Gnostik metafizikten alır.<sup>129</sup> Onu çoğunlukla kendine özgü yeni bir biçime sokar. Origenes'e göre, Kitab-ı Mukaddes (İncil) kutsal ruhun ilhamının eseridir. Bununla birlikte Ahd-i Atik (Tevrat) ancak Ahd-i Cedid (İncil) için bir hazırlıktır. Ahd-i Cedid de diğer taraftan, tam gerçek (sofia) için atılmış bir adımdan ibarettir. Origenes, gnostikler gibi üç tür Hıristiyanlık ayırıyor: cismani, nefsi ve akli. Ayrıca o, cesetlerin haşri yerine ruhların haşrini kabul eder.

Kilise inancına daha ruhani bir şekil veren Platoncu eğilimleriyle birlikte Origenes'in sistemi, kiliseye sıkı sıkıya bağlı olanların hoşuna gitmeyi başaracak nitelikte değildi. Origenes bizzat bu yüzden İskenderiye'den uzaklaştırıldığı gibi, öğretileri de 540 yılında özel şekilde reddedilip kötülendi. Bununla birlikte Origenes, özellikle doğu Hıristiyanlık dünyasında, kendinden sonra etkilerini güçlü olarak devam ettirmiştir. Origenes taraftarlığı uzun süre kilise içinde nüfuz sahibi bir yöneliş olarak kaldı.

Ortaçağdaki Platonculuk, dinle açık bir ilişkisi olmayan her şeyi atmıştı. Platon'un din felsefesini de genişletip ön plana almıştı. O çağlarda Aristoteles hakkındaki bilgi çok azdı ve karşı yöndeydi.

Patristik dönemin en önemli ismi Augustinus'tur (M.S. 354-430). Platon ve Plotinus'un eserlerinin etkisi altında 30 yaşından sonra Hıristiyan olan Augustinus, 410 yılında Roma'nın Vizigotlar tarafından yağmasından sonra, paganizme ve eski Roma dinine karşı Hıristiyanlığı savunmak için yazdığı *De Civitate Dei (Tanrısal Devlet)* adlı kitabında, daha sonra Hıristiyanlık alemini 17. yüzyıla kadar etkileyecek olan *Hıristiyan mistisizmine* belirli karakterini vermiştir.<sup>130</sup> Temel kural ve yöneliş noktası, içsel deneyimin (batını müşahede) bir kesinlik oluşturduğudur. Sokrates gibi Augustinus da, dış doğadan dönerek bakışını bütünüyle içsel hayatına yöneltiyor. Yaratıcı ve nefsi bilmek istiyor. Her şey şüpheli olduğu halde, şüpheden arınmış olarak baki kalan nedir? İçsel hayatımın oluşturduğu kesinlik. Kuşku duyabilmek, aldanabilmek için, daha önce var olmam gerekir. Kuşku duyan, yaşadığını,

---

<sup>129</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.244.

<sup>130</sup> Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, İstanbul 1978, s.52.

düşündüğünü, hatta irade ettiğini bilir, çünkü gerçeğe doğru bir çaba ve arzu göstermektedir. Kuşkusuyla hiç olmazsa gerçek için bir ölçü aradığını, duyulardan başka daha yüksek bir düşünce melekesine (yetisine), akla yani bütün düşünenler için aynı olması gereken *maddi olmayan gerçekleri görebilmek yetisine* sahip olduğunu göstermektedir. Kendinde kesin, sonsuz olan bu gerçekler, ya da ideler Tanrı'dadırlar. İnsan düşüncesinin bütünüyle kuşatmayı asla başaramayacağı o varlık, bütün eşyanın temel kaynağıdır, en yüksek varlıktır ve aynı zamanda en yüksek iyi, güzel ve aşktır. İnsan nefsinin esas faaliyetleri, tasavvur, yargı ve irade; tümel güç, tümel bilgelik, mutlak iyi şeklinde uluhiyete aktarılmakta ve bağlanmaktadır.

İnsani niteliğin özü iradedir. Duyulur olana ilişkin dışsal ve içsel faaliyet, nefsin eğilimleri olması bakımından iradi davranışlar mahiyetine sahiptirler. Yöneliş ve hedefi yönünden akli düşünce de bir iradi mahiyete sahiptir. En yüksek hakikatlere erişebilmek için, insanın akli, Tanrı'nın ilham ve aydınlatmasına uymak zorundadır. Bununla birlikte bu yüksek gerçekler, yine ancak bir iradi fiil üzerine kurulu imanla kavranılır ve nefse mal edilebilir. İnsan ne kadar aşağıda ise, Tanrı o oranda yücedir. İnsanı geçici ve sonsuz bozulmadan kurtarabilecek olan, ancak Tanrı'nın hidayet (yol gösterme) ve inayet (lütuf, iyilik)idir. Bu hidayet ve inayete kavuşabilmek için, insanın hiçbir iddia ileri sürme hakkı yoktur; istediğini seçmek Tanrı'nın işidir. Dünya tarihinin evrim yasası da, Tanrı'nın iradesiyle önceden kesin ve değişmez olarak belirlenmiştir; insan kendi faaliyetiyle evrimin akışına müdahale edemez.

Augustinus'un kendisinden sonrakiler üzerine yaptığı etki önemlidir. Ortaçağ felsefesinin en güçlü ilham kaynağı odur. *Anselmus*'un (1033-1109) bazı düşünceleri onun fikirleriyle ilgili olduğu gibi, *Bonaventura*'nın (1221-1274) görüşüne ve Malebranche, Rosminie, Cioberti ve Ubaghe gibi ontoloji bilginlerine derin etkileri olmuştur.<sup>131</sup>

## A-2. SKOLASTİK FELSEFEDE VARLIK

Patristik felsefe, Hristiyan inancına bir *öğreti niteliği* kazandırmak yolundaki çaba ve denemelerden oluşmuştur. Skolastik felsefe ise, patristik felsefede artık biçimi belirmiş olan bu öğretiyi *temellendirmek ve sistematik olarak derleyip toplamak* yönündeki uğraşılardan gelişmiştir. Skolastik (scholasticus) deyim, Latince *schola*

---

<sup>131</sup> Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul 1974, s.132.

(*okul*) sözcüğünden gelme; skolastik felsefe de *okul felsefesi* demektir.<sup>132</sup> Skolastik felsefe bir okul öğretisidir; öğretmek ve öğrenmek için işlenmiş, sistemleştirilmiş olan bir teolojidir.<sup>133</sup>

Ortaçağda Aristotelizm, batı Hıristiyan skolastiği için olduğu gibi, İslam skolastiği için de çıkış noktası olmuştur. Aristotelesçilik, Suriye'den sürgün edilen Nasturi rahipleriyle İran'a gelmiş, buradan da İslam dünyasına girerek İslam skolastiğine yol açmıştır. İslam ve Yahudi filozoflarının, Aristoteles'in batı dünyasınca tanınmasına aracılık etmeleri, özellikle Toledo'nun düşüşünden sonra İslam biliminin zengin hazinelerinin Hıristiyanların eline geçmesi, İslam skolastiğinin 12. yüzyıl sonlarında batıda öğrenilmesine ve buradaki skolastiğin hızla gelişmesine yardım etmiştir. Skolastiğin yöntem bakımından yapmak istediği, *aklı (felsefeyi) vahyin* doğrularına uygulayarak *inanç* konularını olabildiği kadar *kavranılır* yapmaktır. Bununla da, vahye karşı akıl yönünden ileri sürülmüş olan *itirazlara* karşılık verebilmektir. O halde, skolastik felsefenin istediği *temellendirmek ve çürütmektir*; yeni bir şey bulmak değildir. İşte bu yüzden, skolastik felsefe daha baştan Aristoteles mantığına sınıksız sarılmıştır.

Bu sırada yeni kurulmuş iki tarikat (Fransiskanlar ve Dominikenler) bu yolda birbirleriyle yarışıyorlardı. Rönesansa gelinceye dek yetişen bilgin ve düşünürlerin büyük bir bölümü bu iki tarikatın ürünleridir.<sup>134</sup>

İngiliz Fransiskan rahibi *Alexandre*, bütün Aristoteles felsefesini öğrenmiş ve kilise inancının kanıtlanması için kullanmış olan ilk skolastiktir. *Alexandre*'in öğrencisi ve halefi olan *Iohannes Fidanza (Bonaventura)*'ya göre de, dünya meselelerinde Aristoteles rehberdir. Bonaventura'nın mistikliği çoğunlukla Augustinus'a dayalı olarak ortaya çıkar.<sup>135</sup>

Fransiskan tarikatında bunlar olurken, Dominiken tarikatından da Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas çıkar.

Skolastiğin yükseliş döneminin en ünlülerinden ilki olan *Albertus Magnus* (1193-1280), uzunca bir süre boyunca Avrupa'da Aristo, İbn Sina ve İbn Rüşd'den sonra en büyük otorite olarak tanınmıştır. Aristo eserleri üzerindeki yorumları ve fizik, kimya, biyoloji bilimlerindeki derin bilgisi ile ün yapmıştır. Albertus dünya

---

<sup>132</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.139.

<sup>133</sup> A.g.e., s.139.

<sup>134</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.73.

<sup>135</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.283.

işleri ve sorunlarında Aristoteles'e, inanç işlerinde Augustinus'a, tıp konularında Galenus ve Hipokrat'a uymak ister.<sup>136</sup> Ona göre, felsefi meseleler felsefi tarzda araştırılmalı, ilahiyat meseleleri ilahiyat yöntemiyle araştırılmalı ve çözülmelidir.

Albertus'un öğretilerinin geri kalan bölümlerini, gözde öğrencisi olan Aquinolu Thomas'ta daha anlamlı, daha kapsamlı, dikkate değer bir mimar ustalığıyla yontulmuş ve tamamlanmış bir durumda buluruz.

*Aquinolu Thomas* (1225-1274), ortaçağın en büyük fikir adamı olarak kabul edilir. Eserlerinde özellikle, Hıristiyanlığın temel ilkeleri ile daima büyük bir saygıyla bağlandığı Aristo felsefesinin bilimci ve akılcı yönünü bağdaştırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de adım adım Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ü izlemiştir. Aquinolu Thomas, antik çağın bilim ve felsefesini kilisenin alem anlayışına bağlamış; akıl ve iman arasındaki *ilgi ve sınırları* göstermek suretiyle *bilimin bağımsızlığına* yol açmıştır.<sup>137</sup> O, Tanrı'nın kötülüğü yaratmadığını, evrende gerçekleşen tüm iyiliklerin ilkesini yarattığını ve bu evrenin olabilen evrenlerin en iyisi olduğunu savunarak, Leibniz'in iyimserliğini hazırlamıştır. Siyasal ve hukuksal görüşleri de, yaşadığı çağdan sonraki yüzyıllar içinde bir takım önemli bilgin, filozof ve siyasetçiye ilham vermiştir.

Aquinolu Thomas'a göre, doğa ışığının bizi zorluk içinde bıraktığı yerde, vahiy onun yerine geçer. Vahiyle öğretilmiş olan inançlar akla aykırı değildirler; belki ancak aklın üstündedirler. Thomas da Aristoteles ile birlikte, madde ve suret ayırımına en büyük önemi yüklüyor. Suretlerin ilkleri olan zaman ve mekan, maddeye ayrılmaz bir biçimde bitişiktirler (maddi suretlerdir). Yüksek suretler akıllardır, maddeden arınmış soyut suretlerdir. Bunların en yükseği, mutlak biçimde basit olan uluhiyettir. Uluhiyet, kendi tarafından yoktan var edilen dünyanın etkin nedeni ve aynı zamanda gaye nedenidir. (Aristoteles'e göre) insanın nefsi aynı zamanda hem soyut suretlerin en aşağısı, hem de bedeninin ilk yetkinliğidir (entelechia), yani bir dereceye kadar en yüksek maddi surettir. En alt varlık biçimlerinden başlayarak sürekli bir evrim silsilesi vardır. Bu silsile bitkisel ve hayvansal hayattan ilerleyip insanın akli nefesine ve daha ötede yıldızları sevk ve idare eden salt akıllar (melekler) dünyasına varır ve sonunda salt etkinliğe ve mutlak suretlere, yani uluhiyete erişir.

Thomas'ın ahlak felsefesi alanında da temel özelliği Meşşailik (Aristotelesçilik)tir. İnsanın ahlaki hedefi, akli doğasının geliştirilmesinden ibarettir.

---

<sup>136</sup> A.g.e., s.285.

<sup>137</sup> Cemil Sena, Filozoflar Ansiklopedisi, Cilt 4, İstanbul 1976, s.399.



Ruhta üstünlüğü ve önceliği iradeye değil, belki bilgiye veriyor. İrade özgür olarak seçebilir, fakat kararını bilgisine dayanarak alır. Hatta Tanrı'nın iradesi bile, ilahi akıl aracılığıyla ilahi hikmete bağlıdır. En yüce iyi, iyilikten, bu da, Tanrı'nın aracısız görülmesinden ibarettir. Genel olarak kendi iç evrenine bakma (murakabe) Aquinolu Thomas'a göre faal hayattan daha yüksek bir payeye sahiptir. Devlet, salt insani bir kurumdur. Hedefi, erdemi gerçekleştirmek ve imkan ölçüsünde bu dünyada mutluluğu sağlamaktır. Hukukun da kaynağı ilahidir. Bütün bu dünyevi devlet, lahuti (Tanrı alemi ile ilgili) saltanat için ancak bir hazırlıktan ibarettir. O saltanatın yeryüzünde görülmesi mümkün tezahürü de, Roma Katolik kilisesidir.

Böylece Aquinolu Thomas, ortaçağcı-kiliseci evren anlayışının gerçek temsilcisi olarak gözükmektedir. Bu evren anlayışını büyük bir ustalık ve incelikli bir zekayla ayrıntılarına kadar bütünüyle düşünülmüş bir sistem içine koyuyor. Antik medeniyet araştırmalarını İsevi düşüncelere daha sıkı olarak bağlıyor. Zihinlerin mantıki düzene uymasına hizmet ediyor, hatta doğal bilimle ilham ve vahiy arasında bir sınır çizerek bilimin gelecekteki bağımsızlığına yol açılmasına yardım ediyor.

Aquinolu Thomas'ı hemen izleyen yıllardan itibaren, Avrupa'da henüz yeni açılan *üniversiteler* sayesinde çok sayıda bilgili ve araştırmacı insan yetiştiğini görüyoruz. Kısa zamanda her şey adeta birden değişmiş gibidir. Avrupa'nın belli başlı üniversitelerinde okuyan insanlar, mezun olduktan sonra öğretmen, hakim, piskopos, vaaz yazıcılar olarak içinde yaşadıkları toplumları fiilen ve fikren yönlendirmeye başlamışlardır. Bu insanlar, toplumlarının sosyal ve ahlaki koşullarını, olaylarını ve ihtiyaçlarını yakından ve doğru olarak bilmek; hızla gelişip genişleyen ekonomik ve ticari faaliyetler içinde yer almak; önlerine getirilen davalara yerinde ve isabetli teşhisler koymak, doğru, adil ve tatminkar hükümler ve kararlar vermek, esaslar geliştirmek zorunda kaldılar. Hepsi de incelemelerinde Aristoteles ile Aquinolu Thomas'ı izlemişler; onlarla mutlaka aynı sonuçlara varmamakla beraber, eserlerinde onları en önemli kaynak olarak ele almışlardır.

Thomasçılığa karşı başlıca direnme Dominikenlerin büyük rakibi olan Fransisken tarikatından çıkar. 13. yüzyılda ortaya çıkan *Duns Scotus*, Fransisken tarikatının muhalefetini temsil etmiştir. Albertus, Aristoteles doktriniyle kilise inancının, akıl ile Hıristiyanlığın birleştirilmesine bir yol açmış ve bu programı Aquinolu Thomas gerçekleştirmişken, Duns Scotus ile birlikte ikisi arasındaki bağ tekrar çözülmeye başlar. Ona göre, Tanrı'nın varlığı salt kavramlarla değil, ancak

eserleriyle kanıtlanabilir. Alem, Tanrı'nın özgür iradesiyle yaratılmıştır. Tanrı onu bütünüyle başka türlü de yaratabilirdi.<sup>138</sup>

Duns Scotus'un ölümünden sonra, Thomasçı olan Dominikenlerle, Scotusçu olan Fransiskanlar arasında skolastik kavgası uzun zaman gürültüyle devam etti. Thomas'ın doktrini kilisenin ruhuna daha uygun olduğundan, Scotus'un doktrini giderek önemini yitirdi. Fakat Scotus, birçok teorisiyle (özellikle iradenin üstünlüğü, açık ve kapalı tasavvurlar, kalıcı nitelikler olması bakımından suret teorileri), kilise dışındaki Francis Bacon, Descartes, Leibniz gibi filozoflar üzerine Thomas'tan fazla etki yapmıştır.<sup>139</sup>

Bir Fransiskan keşişi ve İngiliz olan *Roger Bacon* (1214-1294), tarikat içinde hiçbir makamı ve rütbesi olmayan basit bir rahipti. Öğrenimini önce Oxford, sonra Paris'te yapan Bacon'ın yaşamı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Özel ilgisi bilimde El Hazen'in (İbnü'l Heysen) etkisiyle optik üzerinedir. Işığın yansıma ve kırılma yasalarını biliyor, merceklerden nasıl gözlük ve teleskop elde edilebileceğini açıklıyordu. O zamanlar için salt hayal olan bir takım icatlar üzerinde duruyordu; mekanik hareket eden araba, gemi, uçan makine gibi. Bugün iyi bildiğimiz, ama o dönemde son derece garip olan barut, yakan cam, yerküreyi gemiyle dolaşma gibi şeylerden de bahsediyordu. Daha da önemlisi gezegenlerin yörüngelerinin çembersel olduğu öğretisine belki de ilk karşı çıkan odur. Ayrıca, Batlamyus'un astronomisinin yanlış hatta bilim dışı olduğunu ileri sürüyordu.<sup>140</sup>

Roger Bacon'da bir yenilik oluşturan ve esas olan yön, onun skolastik kuralları aksine olarak *eşya* bilgisinde ısrar etmesidir. O, Aristoteles ve onun yorumcusu İbn Sina'ya yüksek bir değer yüklüyor; fakat onun gözünde önemli iş, bizzat eşyaya dönmektir. Bilginin *çifte* yolu vardır: *akli kanıt* ve *deney*. Bacon, skolastiklerin aksine olarak her şeyden önce deney üzerinde ısrar ediyor; fakat tek tük gözlemler yetmez, bunlar metodik olarak düzenlenmeli, aralarında bağ kurulmalı, onların koşulu olan nedenler araştırılmalı ve böylece yasa keşfedilmelidir. Ona göre, yüksek akli kudret ancak Tanrı'nın etkisiyle mümkündür. İman birinci, deney ikinci, anlama da üçüncü derecede gelir; papa yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisidir.

---

<sup>138</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.293.

<sup>139</sup> A.g.e., s.294.

<sup>140</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.75.

Böylece Bacon'da eski ile yeni, kilise inançlarıyla katıksız bilim parçaları birbirine karışır. Roger Bacon'ın düşünceyi canlandıran bir etkisi olmuş, fakat bu etki sonra gelenler üzerinde devamlı olmamıştır.<sup>141</sup>

Skolastik felsefenin son döneminin en önemli düşünürü, *Ockhamlı William* (1300-1350)'dir. Oxford Üniversitesinde okumuş olan Fransisken keşişi William, *inanç* ve *bilgi* arasına giderilemez bir ayrılık koymuştur. Bu anlayışta felsefe, bilim (akıl bilgisi) artık teolojinin (dinin, inancın) hizmetinde değildir. Burada, *çifte doğru* öğretisi karşımıza çıkmaktadır. Bilgi, inançtan bağımsız olmaya ve kendi dünyasını bulmaya başlamıştır. William, nominalizmin kurucusu ve başlıca temsilcisidir. Ona göre, sadece bireysel eşya gerçektir. Tümel kavramlar, ancak düşünen zihinde, yani subjektif olarak mevcuttur, yoksa tözsel ve objektif olarak değil. Bizim kavramlarımız, eşyanın gerçek kopyaları değil, belki onların ancak işaretleridir. Ortaçağ gerçekçilerinin (realistlerinin) bu soyut tümel kavramlardan bir takım nitelikler çıkararak veya ancak akılda varolan eşyanın idealarını bir takım düşsel nitelikler haline sokarak gitgide bu kavramları arttırmaları üzerine, Ockhamlı William “*prensipier ve nitelikler gereksiz yere arttırılmaz*” kuralını koymuştur ki, bu kurala felsefe tarihinde “*Ockhamlı William Usturası*” derler.<sup>142</sup> William bu usturası ile bir yandan gereksiz soyut kavramları, kendiliğinden şeyleri, düşsel nitelikleri kesip atarken, diğer yandan doğrudan doğruya gözlem ve deney kuralını koyuyor ve hatta tümevarımcı araştırma yolunu açıyordu.

Daha önce Duns Scotus'ta varlığını gözlemlediğimiz akli ilim (felsefe) ile vahiy (ilahiyat) arasındaki ihtilaf (uyuşmazlık), Ockhamlı William'da en yüksek noktasına erişir.

Bu durum artık Rönesansın belirtisi olarak sayılır. Ortaçağ kültürünün ana rengi *din* idi. Ama Rönesans, *dinden bağımsız olan bir dünya kültürünün doğması* ve ortaçağdan önceki antik tutumun yeniden belirmesi demektir.<sup>143</sup>

Skolastik felsefe, *inanç ile bilgiyi* uzlaştırmak amacıyla yola çıkmıştı. Ancak, yüzyıllar süren uğraşların sonucu, bilgi ve inanç alanlarının birleşmesi değil aksine büsbütün *ayrılması* olmuştur. Ortaçağı kapatıp yeniçağı başlatan Rönesansa bu ayrılış ile girilmiştir.

---

<sup>141</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.298.

<sup>142</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.106.

<sup>143</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.156.

Ockhamlı William'dan sonra artık büyük skolastik yoktur. Daha sonraki büyük filozoflar çağı Rönesansın sonlarında başlamıştır.<sup>144</sup>

## B. YENİÇAĞ DÜŞÜNCESİNDE VARLIK

### B-1. RÖNESANS FELSEFESİNDE VARLIK

Renaissance (Rönesans) deyimini *yeniden doğuş* demektir. Rönesansın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri ortaçağ, diğeri de yeniçağdır. Bu çağların her ikisinin de kendilerine özgü bir değerler sistemi, bir dünya görüşü ve bunların oluşturduğu kurumları vardır. Rönesans, ortaçağ düzeninin çözülüp yeniçağı oluşturacak ilkeler ile düşüncelerin artık belirmeye başladıkları dönemdir; yeniçağın girişi ve ilk basamağıdır.

Rönesansı hazırlayan gelişmenin gözle görülür bir hale geldiği dönemi 14. yüzyılda bulabiliriz. Bu yüzyılda, 1000 yıla yakın bir zaman içinde Hıristiyan Avrupa'nın büyük bir kısmını büyük bir birlik içinde toplamış olan evrensel ortaçağ devleti, artık ayrı ayrı ulusal devletlere bölünmeye başlamıştır. Orta sınıfın uyanan girişim ruhu ekonomide yeni yeni gelişmelere yol açmıştır. Bu durum kilisenin maddi gücünü sarsmış, sosyal yapıdaki kaymalar da derebeyliğin (feodalizmin) dayanaklarını ortadan kaldırmıştır. Şehirli orta sınıfın (burjuva) yeni hayat görüşü, yeni yaşam biçimi, artık kiliseden yavaş yavaş kopmaya başlayan yeni bir eğitime yol açmıştır. Bu gibi gelişmeler, çeşitli kültür alanlarının kendilerini ortaçağ yapısından sıyırmalarına neden olmuş, böylece batı ve orta Avrupa kültürünün iç ve dış yapısını temelinden değiştirmiştir. Buna coğrafi keşifler dolayısıyla ulaşım ve görüşmelerin görüş alanını büyük ölçüde genişletmesi, matbacılık dolayısıyla yazılan eserlerin çoğaltılması imkanları da eklenmiştir.<sup>145</sup>

Ortaçağ düşüncesinin birliği vardır; bu düşüncenin yürüdüğü yol da birdir, varmak istediği amaç da birdir. Oysa, Rönesansta bu birlik bozulmuştur; artık doğruya ulaştırın yol bir tane değildir, düşüncenin üzerine eğildiği konu da bir tane değildir. Rönesans felsefesi, tıpkı antik çağ felsefesi gibi, insan ve evrene ilişkin

---

<sup>144</sup> Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi (çev. Muammer Sencer), İstanbul 1983, s.457.

<sup>145</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.316.

bütün sorunları ele alır; bunları çözmek için türlü türlü yollar dener. Bu yüzden Rönesansta karşımıza birçok *çığır* çıkar.

Ortaçağ ilerledikçe inanç ile felsefenin arası da gittikçe açılmaya başlar. Skolastiğin ilk döneminde bu iki alanın tamamiyle uzlaşabileceğine inanılırken, skolastiğin en parlak günlerinde ise bu inanış artık gevşemeye başlar. Bu dönemin en büyük filozofu olan Aquinolu Thomas (1225-1274) dinin artık felsefe ile kavranamayacak bir takım yüksek sınırlarının bulunduğu kanısındadır. Daha skolastik felsefenin en olgun döneminde başlayan inanç ile felsefenin birbirinden uzaklaşmaları bundan sonra gittikçe artacak, bundan da felsefenin bağımsızlığı doğacaktır.

Felsefenin dinden kopmasına, yalnız teolojiye hizmet eden bir düşünce olmaktan çıkıp kendine göre yöntem ve amaçları olan bir bilgi kolu olmasına yol açan etkenlerin başında *nominalizm* gelir. Nominalizm, tümellerin değil de tek tek nesnelerin asıl gerçek olduklarını ileri sürer. Buna göre, bilginin kaynağı da ancak iç ve dış deney olabilir. Deney bilginin temeli olunca da, ne Tanrı'yı, ne ruhu, ne de evreni salt akla dayanarak açıklayamayız. Nominalistlere göre, Tanrı'nın varlığı bile kesin olarak kanıtlanamaz. Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin 7 günde yaratılmış olduğu dogmaları, Hıristiyanlığın bu ana inançları ancak iman ile ilgili olan önermelerdir, bunlara oldukları gibi inanmalıdır, kanıtlamalara kalkışmak boşunadır.<sup>146</sup> Çifte doğru mevcuttur. Bilgi bakımından yanlış olan bir görüş, inanç bakımından doğru olabilir; inanç bakımından yanlış olan da bilgi bakımından doğru olabilir. Bu anlayışla, inanç ile bilginin alanları kesin sınırları ile birbirinden ayrılmış oluyordu. Nominalizmin önemi, bilgiye kendi alanını kazandırmış ve ona kendi hakkını elde ettirmiş olmasında görülebilir. Ortaçağın sonlarına doğru çok yayılıp yerleşen bu anlayış, Rönesansta felsefenin kendisini bulmasına, kendi bağımsızlığını kavramasına doğru büyük bir adım olmuştur.

Rönesansta bir ana eğilim olarak bulduğumuz *otoritelere bağımsız olmayı istemek*, ortaçağın evrensel şemasını kırmıştır. Artık insan, büyük bir organizmanın bir organı değil, ağırlık merkezi kendisinde olan küçük bir dünya (mikrokozmoz), kendine göre özelliği olan bir bireydir. İnsan düşüncesini kurcalayan her tür sorunu ele almıştır; bunları çözmek için de, o zamana kadar bilinen ve bilinmeyen yolları denemeye girişmiştir. Böylece de, ortaçağın kendi içine kapalı, monoton, durgun

---

<sup>146</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.165.

dünyasından yeni bir dünya, bütünlüğü gitmiş ama çok renkli, çok sesli, çok hareketli olan Rönesans dünyası doğmuştur.

### **B-1.1. RÖNESANS FELSEFESİNİN DİNAMİKLERİ**

Bilimde asıl uyanışın iki dönemi vardır. Birinci dönem (11.-13. yüzyıllar), aslında daha çok İslam kaynaklarından yararlanarak antik bilim ve düşünceyle temas kurma biçiminde ortaya çıkmıştır. Bir ileri atılımdan çok, eldeki bilgiyi alma ve sindirme çabası bu dönemin belirgin özelliğidir. Oysa, 17. yüzyılda tüm parlaklığıyla ortaya çıkan ikinci dönem gerçek bir atılımı, doğaya yeni ve yaratıcı bir yaklaşımı temsil eder. Rönesans, bu iki dönem arasında, *ortaçağların çözülüşü* niteliğinde bir harekettir.<sup>147</sup>

Rönesans tümüyle yeni olan sorunlar ortaya koymamış, sorunlarını antik çağda bulmuştur. Rönesansın bu sorunları işleyişi de başlangıçta pek orijinal sayılmaz. Bu geçiş döneminin genç ve toy düşüncesi, karşısına büyük bir çeşitlilikle çıkan sorunları önce antik çağın otoritelerini örnek alarak, onları taklit ederek işlemiştir. Rönesansın başları, antik kültürün sadece alınıp benimsendiği bir dönemdir. Ancak antik kültüre iyice tanışıldıktan, onun büyük okulunda yetiştikten sonra, Rönesans düşüncesi yaratıcılığını ortaya koymaya başlayacaktır.

#### **B-1.1.1. HUMANİZM**

İnsan arayan, insanın özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalara Rönesansta ve daha sonraları *humanizm* adı verilmiştir.

Humanizm, ilkin İtalya'da gelişmiştir. İtalya, Rönesansın ana yurdudur.

Rönesansın ilk adımı, ilk başarısı, bu benliğini bulmuş, kişiliğini duymuş insanı ortaya koymasıdır. Birçok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da ortaçağ ile Rönesans arasında tam bir karşıtlık vardır. Ortaçağ insanının belirmiş bir kişiliği yoktur. O, ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen bir kültür sistemi içinde belli bir görevi olan bir organ gibidir. Onun anlamını da alinyazısını da belirleyen, kilise ile içinde bulunduğu sosyal bölümdür. Herkesin bu statik (durgun) yapı içinde belli bir yeri vardır; insan, içinde doğmuş olduğu sosyal bölüm

---

<sup>147</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.78.

çerçevesinde kalır, kalması da gerekir, çünkü bunun böyle olmasını Tanrı istemiştir. Rönesans ise, insanı evrensel bir organizmanın renksiz bir üyesi olmaktan kurtarıp onu kişiliğini arayan, benliğinin özel renklerini bütün canlılıklarıyla ortaya koymak isteyen birey olarak yaratmıştır. Kendine özgü bir benliği olduğu bilincini taşıyan bir insan topluluğu olarak *ulus* da Rönesansta ortaya çıkmıştır.

Rönesansta artık genel bir kadrodan çıkıp kendi kendine kalan insan, ne olduğunu sormuş, böylece de insan ile ilgili araştırmalara yol açmıştır. Gerçek insanı arayan humanizm çığırının başında, İtalyan şair ve bilgini *Francesco Petrarca* (1304-1374) vardır. Ortaçağ ile yeniçağ, onda ve yapıtında birbirinden ayrılırlar.<sup>148</sup> Benliğini yaşayıp duymuş ilk modern insan Petrarca'dır denebilir. Benliğini bulmak için dayandığı antik literatüre karşı duyduğu coşkun ilgisi ile o, Rönesans insanının ilk temsilcisidir.

Rönesansta antik felsefe çığırlarından ilkin Stoa ile tanışılmıştır. Stoacılar gibi Petrarca için de insan hayatının ideali olan mutluluk, iç ve dış etkilerden bağımsız olmakla ruhun özgürlük ve diriliğine erişmektir. Ona göre bu hayat, artık sadece öbür dünyadaki hayata bir geçit değil, başlı başına bir değerdir. O İtalya'da, Cicero ile Seneca'ninkine benzeyen bir moral felsefesi literatürünü başlatmıştır.

Ünlü yazar *Giovanni Boccaccio* (1313-1365) da bu akım içinde yer almıştır. Boccaccio, Grek-Roma antikitesini çok iyi bilir ve bildiklerini de geniş çevrelere yayar. Onun, ilkçağ dinlerini değerce Hıristiyanlıkla bir sayması, bu dinde ancak relatif (göreceli) bir doğruluğu bulması, tamamiyle *yeni* olan bir anlayışın ürünüdür.

*Niccolo Macchiavelli* (1469-1527)'ye göre, insan bir doğa gücüdür, canlı bir enerji kümesidir. Hıristiyanlık bu dünyanın değerini küçültmüştür. Oysa antik dinler, insana en büyük değer olarak bu dünyadaki yaşayışı öğütleyerek onu hayata bağlamışlardır. Bu yüzden ilkçağ insanı doğasını olduğu gibi duyabilmiş, bu doğanın ana içgüdüleri olan *egemen olmayı* engelsiz yaşayabilmiştir. İnsan aslında Hıristiyanlığın ileri sürdüğü gibi kötü değildir. Onda olsa olsa engellenmezse kötüye sapmak eğilimi vardır. Devleti de ortaya çıkaran bu nedendir. İnsan doğası her yerde, her devirde *birdir*. Macchiavelli'de de insan doğasının özgürlükle ortaya çıktığını görmekteyiz.

*Michel de Montaigne* (1533-1592)'in de düşüncesinin temelinde, katıksız bir Rönesans hayat duygusunu buluruz. İnsan hayatı üzerindeki düşüncelerini *Denemeler*

---

<sup>148</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.169.

(*Essais*) adlı eserinde dile getirmiştir. O, “*her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum; benim fiziğim de metafiziğim de bu*” der.<sup>149</sup> Montaigne’in bu kendi *beni* ile uğraşması, kendi *beni* üzerinde düşünmesi tamamiyle modern olan bir tutumdur. O, kendi beninde insanı bulmak ister. Ona göre, sonsuz doğa her insanda kendini ayrı bir biçimde gösterir. Erdem dediğimiz, doğaya göre yaşamaktır. İçgüdülerimiz de, duygularımız da bu doğanın içindedirler, onların da burada yeri ve değeri vardır. Ancak, bunların akılla da ayarlanması gerekir. Yoksa, şiddetli duygular bizi doğamıza aykırı yollara saptırırlar. Doğaya uygun yaşamak ruh dirliğini sağlar. Buradaki insan anlayışı yine Stoa görüşüne dayanmaktadır.

### **B-1.1.2. PLATONİZM**

Rönesansta Aristotelesçi skolastiğe karşı yapılan tepki, Platon’a karşı coşkun bir sevgi ve saygı beslemeye vardırmıştı. Bu ilgi, 15. yüzyılda Floransa’da kurulan *Platon Akademisi* ile sistemli çalışmalar biçimini kazanacaktır.

Rönesans İtalya’sında Platon üzerindeki araştırmaları Bizans’tan gelen bilgiler başlatmıştır. Bunların başında İstanbullu *Georgios Gemistos Plethon* (1355-1450) yer alır. Platon araştırmaları yalnız İtalya ile sınırlı kalmayıp bütün Avrupa bilimsel çevrelerine yayılmıştır. Plethon’un en nüfuzlu öğrencileri arasında kardinal *Bessarion* (1403-1472) ve bu akademinin müdürü, Platon ve Plotinus’un eserlerinin Latinceye zarif çeviricisi *Marsilius Ficinus (Marsiglio Ficino)* (1433-1499)’dur.<sup>150</sup> Plethon ve Bessarion, Platon felsefesini Yeni Platonculuktan pek ayırmazlar. Göz önünde bulundurdıkları, felsefi olmaktan çok dinidir. Onlar kilise ve devlete yeni bir temel arıyorlardı. Bunu da, Aristoteles’e dayanan batı skolastiğine karşı olarak, Platon felsefesi ile Yeni Platonculukta buluyorlardı.<sup>151</sup>

Ficinus Hıristiyanlığı da, Tanrı’nın kendini açmasının (vahiy) bir şekli diye anlayacak, bu dini felsefe ile uzlaştırmaya çalışacaktır. Ona göre, insanın ruhu Tanrı’dan türemiştir, ölümden sonra yine Tanrı’ya dönecektir. Evren, en başında *bir olanın*, yani Tanrı’nın bulunduğu uyumlu bir basamaklar ülkesidir. Evrenin bütün bağlantıları insan ruhunda toplanır, düğümlenir; bu yüzden insanda bütün evreni

---

<sup>149</sup> A.g.e., s.171.

<sup>150</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. M. İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2004, s.317.

<sup>151</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.172.



bilmek gücü vardır. Bunlar görüldüğü gibi, Platoncu olmaktan çok Yeni Platoncu anlayışlardır.

Yine Floransa'daki akademiden yetişip antik çağın çeşitli düşünce çığırlarını, birliği olan bir dünya görüşü tasarısında toplamak ve uzlaştırmak isteyen ilgi çekici bir düşünür de, *Giovanni Pica della Mirandola* (1463-1494)'dır. Onda da çeşitli öğeleri bir bütün içinde eritmek eğilimi bulunmaktadır; Yunanlılık ve Yahudiliğin kapsayıcı bir Hıristiyan felsefesi içinde birleşebileceklerini düşünür. Mirandola'nın Yeni Platonculuğunun yanı sıra bir de naturalist ve pozitivist bir yönü de vardır. Ona göre, gerçek olan yalnız doğa güçleridir; her şey doğanın ilke ve formlarına göre oluşur; insan da karakteri ile alın yazısını yıldızların şu ya da bu durumda olmalarına değil, doğal bağlantılara borçludur. İnsan kendi alın yazısının özgür kurucusudur. O, yalnız içinde bulunduğu yüce evrenin bir yerini doldurmak için yaratılmamıştır, Tanrı'nın da bir benzeridir. Makrokozmoz (büyük dünya) içinde bir mikrokozmoz (küçük dünya)dur. Mirandola'nın bu düşüncelerinde yine tipik bir Rönesans anlayışı ile karşı karşıyayız. İnsan artık bir organ değil, yasası da ağırlık merkezi de kendisinde olan özgür küçük bir dünyadır.

Rönesans düşüncesinin *estetik* bir niteliği vardır. Bu düşünce, evreni uyumlu bir bütün olarak anlamak ister. *Güzelî* baş idealar arasına alan Platon felsefesi, bu bakımdan Rönesans ruhuna yakındı. Ayrıca, Yeni Platonculuğun mistik yapısı, Rönesans'ın din duygusuna, bütün dinleri Tanrı'nın bir açılması diye anlamak istemesine de uygundu.

### **B-1.1.3. ARİSTOTELİZM**

Son ortaçağ felsefesinin bütünüyle Aristotelesçilik belirleyici özelliği altında bulunduğunu bilmekteyiz. Platon, eserlerinin sınırlı bir bölümüyle biliniyordu ve skolastikler tarafından bütün derinliği ile kavranamıyordu. Esasen skolastiğin yalnız mantık şemacılığı bakımından Aristoteles'e gerçekten de sadık olduğu söylenebilir; başka bakımlardan tam Aristotelesçi sayılamaz. Örneğin, bilgi anlayışına öteden beri Yeni Platoncu öğeler karışmıştı. Hıristiyan dogmalarının şimdiye kadarki temellendirilmesi çelişik olmuş, çelişmeler de bir türlü giderilememişti. Ne olursa olsun, Aristoteles bir defa kilise öğretisi ile uyuşan, onu destekleyen bir filozof diye tanınmıştı. Bundan dolayı, bilim ve felsefe Rönesansta kilisenin otoritesine karşı ayaklanınca, Aristoteles'in de otoritesinden silkinmek istemiştir. Ancak, İslam

dünyasının çevirilerinden detayları tanınmaya başlandıkça, sert tepki yavaş yavaş yatışacak, ortaçağ sonlarının tanıyıp bildiğinden çok daha gerçek Aristoteles'e yaklaşılabilecektir.

Yeni hayat duygusuna sağlam teorik temeller arayan Rönesans'ın Aristoteles'e dayanmak istemesi doğaldır. Rönesans Aristoteles felsefesini ele alırken, bu düşünce sistemine kendi ölçüleriyle uzanmıştır, yani humanist bir anlayışla bu felsefeyi yenilemiştir.

Rönesanstaki Aristotelizmin, Platonizmde olduğu gibi kendi içinde bir birliği yoktur. Rönesans Aristotelizminin içinde, Aristoteles felsefesinin gerçek formuna varmak isteyen *humanistler* yanında, bu felsefenin büyük yorum ve açıklamalarını kendilerine çıkış noktası yapan iki akım da bulmaktayız: *İbn Rüşdcüler (Averroestler)* ve *Alexandristler*.

Rönesans Platonizminin merkezi Floransa idi; Aristotelizmin merkezi ise Padua'dır. Padua Üniversitesi daha 14. yüzyıldan beri İbn Rüşdcülüğün merkezi idi. İbn Rüşdcülüğe karşı olanlar da, Aristoteles'in gerçek öğretilerine ulaşmak isteyenler de tam kadro burada toplanmıştı.<sup>152</sup>

Rönesanstaki Aristotelesçilerin en büyüğü, *Pietro Pomponazzi (Petrus Pomponatius)* (1462-1524)'dir. Padua, Ferrara ve Bologna üniversitelerinde profesörlük yapan Pomponazzi, ruhun ölümsüzlüğü tartışmasında naturalist-materyalist bir görüşü savunmuştur. Bu arada, aklın bulduğu ile dinin öğrettiği ayrı ayrı doğrulardır, birine göre doğru olabilen ötekine göre yanlış olabilir diyen *çifte doğruluk* öğretilerine sığınmışsa da, kilisenin aforozundan kurtulamamıştır.

İster humanist, ister Averroest ya da Alexandrist olsun, Rönesansın Aristotelizmi bu çağın tutumuna uygundur. Çünkü bunların hepsinin amacı, skolastik olmayan bir Aristoteles'in de olduğunu göstermek, öğretilerini gerçek biçimiyle ortaya çıkarmak ya da hiç olmazsa, bu öğretilere dinin baskısından bağımsız olarak dayanmaktır. Bütün bunlar da, Rönesans için tipik olan davranışlardır.

#### **B-1.1.4. ATOMİZM**

Rönesansta yeniden ortada görünen antik düşünce gelenekleri arasında *atomculuk* da vardır. Esasen humanistler kendisini ortaya çıkarmadan önce de

---

<sup>152</sup> A.g.e., s.175.

Epikürizm büsbütün ölmüş değildi. Ortaçağın yakından bildiği Lucretius ve Cicero'nun aracılığıyla bu çağ boyunca da canlı kalmıştı. Yalnız, ortaçağ Epikuros'u tek yanlı olarak değerlendiriyordu. Bu çağda Epikurosçu demek, pagan, puta tapar, doğru yoldan sapmış demektir. Bu öğretide ortaçağ yalnız maddi hazzı en büyük değer diye sunan, hayatın yüksek değerlerine hiç aldırmayıp insana yalnız dünyanın tadını çıkarmasını, gününü gün etmesini öğütleyen bir felsefeyi buluyordu. İşte ortaçağın bu dar anlayışını aşarak Epikurosçuluğu da tam ve özgür kadrosu ile ortaya koyan yine Rönesans felsefesi olmuştur.

Bu bakımdan en büyük hizmeti de Rönesans sonlarında yetişen bir Fransız düşünürü, *Pierre Gassend (Petrus Gassendi)* (1592-1655) görmüştür. Böylece yeniden canlanan atomcu felsefe, Rönesansın birçok görüşü gibi, ortaçağ skolastiğine büsbütün aykırıdır. Aristotelesçi skolastik doğayı bir organizma olarak algılayan, atomculuğun getirdiği tam tersine, *mekanist*, yani doğa gerçeğini atomlarda ve bunların hareketlerinde bulan bir anlayıştı.

#### **B-1.1.5. ŞÜPHECİLİK**

Fransız düşünürü *Montaigne*, şüpheciliğin Rönesansta çok ince bir temsilcisidir. Artık olgunlaşan Rönesans düşüncesi, onda kendi kendini eleştirmeye geçmektedir. Onun *Denemeler*'de parlak bir şekilde dile getirilen insan yaşamının özü ile ilgili derin sezgileri, şüpheciliği, Rönesans sonlarının buna elverişli havası içinde iyice yayılmıştır. Dört elle sarılan bilimden şüphe, üstelik imana da açık kapı bıraktığından, yayılmaya pek elverişli idi.

Şüpheciliğe daha sonra *Pierre Charron* ile *François Sanchez*, sistemli ve kapalı bir biçim kazandıracaklardır.

Görülmektedir ki, Rönesans hiçbir zaman klasik ilkçağ düşüncesinin yalnız bir yenilenmesi değildir; o, görüş ve tutumu büsbütün yeni olan bir hayat, kendisine öteki çağlarda rastlanmayan yepyeni bir insan da getirmiştir. Yalnız eskileri bir taklit olmayan bu düşünce, bunlardan öğrendiklerini gittikçe daha iyi özümseyerek, hep kendisinin olan yeni bilgilere varmaya çalışmıştır. Kendisinin olan yeniyi, Rönesans insanı önce kendi içinde aramış ve yeni bir insan anlayışını ortaya koymuştur. Sonra da yeniyi kendi dışında, doğada aramış, bundan da Rönesansın en büyük başarılarından olan ve bugünkü doğa bilimimizin temelini kuran bir doğa görüşü

doğmuştur. Başlangıçta eskilere bağlı kalan Rönesans felsefesi, gittikçe gelişerek insanın hem iç hem dış dünyası bakımından yavaş yavaş kendi yolunu bulacaktır.

## **B-1.2. RÖNESANSIN DİN ANLAYIŞI**

### **B-1.2.1. REFORM**

İnsanın kendi iç dünyasında yeniyi arayan Rönesans felsefesi, yeni bir *insan* anlayışı yanında yeni bir *din*, yeni bir *hukuk ve devlet* anlayışı da getirmiştir. Yeni din anlayışı da en başta, *Reform (Reformation)* denilen büyük din akımında kendini gerçekleştirmiştir.

Reformun bir Rönesans fenomeni olduğunu ilk bakışta şunlardan anlayabiliriz: onda da ortaçağ kilisesine, bu kilisenin resmi felsefesi olan skolastiğe karşı bir tepki vardır; eski kiliseyi aşip yeni bir kilise getirmek ister; onda da ilk (orijinal) Hıristiyanlığa dönmek isteğini buluruz. Bunun için de, ortaçağ kilisesinin bozup değiştirdiği Hıristiyan inançlarını orijinal biçimleriyle yeniden kurmaya çalışır. O da antik düşünürlerin düşüncelerini kaynaktan devşirmek ister. Bundan dolayı da bunları ortaçağın eklentilerinden temizlemeye çalışır.

Reformun başlamasının dış nedeni, Hıristiyanlık dünyasında Katoliklik ve Ortodoksluk yanında üçüncü büyük ayrılık olan Protestanlığı yaratan *Martin Luther* (1483-1576)'in 1517 yılında Wittenberg Kilisesinin kapısına astığı ünlü 95 tezidir.<sup>153</sup> Bu tezlerinde Luther, Katolik kilisesinin bir sapıtmasını, para karşılığında günah bağışlama belgeleri satmasını şiddetle yeriordu. Böyle bir yergi ile başlayan bu din akımı, sonra hemen bütün Avrupa'yı bir yıkıntıya çeviren *otuz yıl savaşlarını* doğuracaktır. Luther'in attığı bu adım, zaten ağzına kadar dolu olan bir bardağı taşıran son damla olmuştur. Çünkü, o sıralarda Katolik kilisesine karşı genel bir hoşnutsuzluk her yanı kaplamış bulunuyordu. Bu kilise çok fazla bozulmuş, dünya ve politika işleriyle çok fazla uğraşır olmuştu. İşte bu yüzden, özellikle dinde tesellilerini arayan alt tabakalarda belirsiz bir özleyiş belirmişti. Kilisenin bu haliyle aracılık yapamayacağına inanılıyordu. Onun için, imanın sağladığı avuntuyu insan kendisinde aramaya, bunu kendi başına bulmaya girişmişti. Bu belli belirsiz özleyişi de en başta, ortaçağdan geçip Reformun başladığı günlere çok canlı olarak ulaşan *mistik görüşler*

---

<sup>153</sup> A.g.e., s.178.

destekleyip beslemişlerdir. Kiliseden umudunu kesip kendi içine dönen bir din davranışının mistisizme dayanmak istemesi de doğaldır. Çünkü mistisizm, ilkesi bakımından bir iç dindarlığı, bir gönül dindarlığıdır.

Reformun başlıca kaynağı, Alman mistisizmidir denilebilir. Bu mistisizmin kökleri de bütün öteki mistik çığırar gibi Yeni Platonculuktadır. Evrenin, içindeki bütün varolanlarla birlikte, *tek varlığın* özünden fıskırmış olduğu tasavvuru, Yeni Platonculuğun ana görüşüdür. İnsan da Tanrı'nın özünden türemiştir, onunla aynı özendir; dolayısıyla insan Tanrı'yı kendisinde bulabilir. Her türlü mistiğin temeli olan bu öğreti, oldukça erkenden Hıristiyanlığa da sokulmuş, bütün ortaçağ boyunca canlı kalmış, skolastiğin yanı sıra kimi vakit açık, kimi vakit de kapalı ve gizli bir akım olarak sürüp gitmişti. Tanrı'yı doğrudan doğruya kendi içinde aradığı için kilisenin aracılığını reddeden bu gönül dindarlığı, zaman zaman Hıristiyan dogmasının sınırlarını aşan coşkunkluk ve taşkınlıkları yüzünden kovuşturmaya uğramış, şurada burada ancak yer altı akımı olarak yaşayabilmişti.

Salt doğruluk insanın kendisindedir; kilisenin dogmaları ile törenlerinde değildir. Bilmek, bilen ile bilinenin özce bir olmalarıdır. İnsan Tanrı'yı Tanrı kendisinde, kendi içinde ise bilebilir. Tanrı ile insanın özdeşliğine dayanan bu bilgi anlayışında insan bir *küçük Tanrı*'dır (mikrotheos), bundan dolayı bütün bilimciler insanda çözülebilir. Ruh, Tanrı'yı bildiği ölçüde Tanrı'dır; Tanrı olduğu ölçüde de Tanrı'yı bilir. Ancak, ruhun metafizik yapısında saklı olan bu bilgi, bir düşünce bilgisi değildir; bu anlatılmaz bir görü, bir sezgidir; bizim kendimizde Tanrı'yı görmemizdir, Tanrı'nın bizim içimizde kendi kendisini görmesidir. Bir küçük Tanrı olan insan, Tanrı'dan daha çok bir şey olmak isterse, Tanrı'dan, bütün varlıkların bu ana özünden kopar; insanın günah yüzünden düşmesi bundan olmuştur; onun için insan benliğinden geçmelidir, kişiliğini Tanrı'da eritmelidir, bireyliğini ortadan kaldırmalıdır.

İşte bu *idealist panteizm*, yani Tanrı'nın ideal bir varlık olarak bütün varolanlara yayılmış bulunduğu düşüncesi, dış dünyayı iç dünyaya çeviren, Tanrı'yı bir iç görüde kavrayan bu anlayış, Alman mistisizminin ana özelliğidir. Her türlü mistisizmde de bulunabilen bu görüşlere *Meister Eckhart* (1260-1327) anlamı olan bir bağlantı kazandırmış, böylece de onların geniş ölçüde yayılmalarını sağlamıştır. Onun en büyük hizmeti, mistik öğretinin özünü halk bilincine kadar indirip yerleştirmiş ve bir

de yüksek düşünceler için çok yerinde Almanca sözcükler bulmuş olmasıdır.<sup>154</sup> Almanca felsefe terimlerinin babası Meister Eckhart'tır denilebilir. Kurtuluşu ruhun Tanrı ile birleşmesinde arayan mistisizmi, onun yolundan gidenler tarafından zamanla *pratik* bir mistisizme çevrilmiştir; bunun için bir kurallar sistemi ve bir teknik geliştirilmeye uğraşmıştır. Kurtulmak isteyen, yalnız Tanrı'yı kendi içinde görmekle yetinmeyecek, istek ve iştahlarından da geçecek, alçak gönüllü olacak, din ve ahlak işlerinde sessiz bir gönül tokluğu ile çalışacaktır.

Din tarihinde mistisizmin hep sosyal tedirginliklerle sıkı bir ilgi halinde ortaya çıktığı söylenebilir. Nerede sosyal koşulların bozukluğundan bir tiksinti varsa, orada özellikle geniş halk tabakalarında bir içe kapanma, kurtuluşu içte arama eğilimini buluruz. İşte ortaçağ sonlarındaki bu sözü edilen mistisizmde, saf bir dindarlığı arayan, kilisenin kaskatı kesilmiş tutumunu hor görerek bir reformu özleyen bir akım olarak geniş halk tabakaları arasında yayılıp, sonra içinden Reformun doğacağı o dinsel kaynaşmayı yaratmıştır. Martin Luther'in Katolik kilisesinin bozuk düzenine karşı protestosu, bu protestonun yarattığı *Protestanlık*, oluşmasına mistisizmin ön ayak olduğu böyle bir ortam içinde doğmuştur. Luther, hazır olan mistik halk bilincine devrimci adımı attırmıştır. 1517 yılında Wittenberg Kilisesinin kapısına astığı tezlerin büyük bir halk kıvılcığına yol açması bu yüzdendir.

Reform bir din öğretisi ve kilise örgütü olarak gelişirken, ilk görüşlerini devşirdiği bu köke bağlı kalamamış, ondan uzaklaşmıştır. Mistisizm, ilkesi gereği, sınırları kesin olarak belirtilmiş bir dogmaya bağlanamaz, o bir gönül dindarlığıdır. Ayrıca mistisizm, yine ilkesi gereği, bir kilise örgütünün insan ile Tanrı arasında aracılığını da reddeder. Görünen kiliseye gerek yoktur. Her insan kendisinin rahibidir. Herkes Tanrı'yı doğrudan doğruya, aracısız olarak kendi içinde bulabilir.

Reform ve onun başlıca görünüşü olan Protestanlık, yeni bir kilise kurmak ve bu kilisenin dayanacağı teorik temelleri geliştirmekle, mistisizmin bu ana görüşünden uzaklaşmıştır. Luther'de bulduğumuz *orijinal forma dönüşü*n, bütün Rönesansın bir özelliği olduğunu biliyoruz. Böylece, Reformda bulduğumuz, bu akımın ilkesi gereği olan bir eğilim, *kilise ile ilgiyi kesmeyi istemek* gerçekleşmemiş, yarı yolda kalmış, bu yeni din hareketi de kendine göre bir kilise kurmaya başlamıştır. Başlarda yalnız inanmaktan ileri geçmek istemeyen Hıristiyanlık gibi, onun bir kolu olan Protestanlık da, daha sonra bir dinin yalnız inançta durup kalamayacağını anlayıp kendini

---

<sup>154</sup> A.g.e., s.179.

örgütlenmiş; dolayısıyla da öğretisini akla ve felsefeye dayanarak formüllemek zorunda kalmıştır. Aristoteles felsefesi, din tarihinde bir kez daha yeni bir inanca destek oluyordu. Luther'in müridi *Melanchton* (1497-1565)'un Protestan öğretisini işleyip desteklemek için ele aldığı Aristoteles felsefesi de bir yandan Rönesansın Aristotelizmidir, diğer yandan da skolastiğin Aristotelizmidir. Protestan öğretilerinde de bilginin kaynakları akıl ile deneydir. Ancak, bu bilgi kutsal kitaba aykırı ise, kitabın dediği ölçü olur. Melanchton'da teorik felsefeden çok *etik* ağır basar. Melanchton Tanrı'nın varlığını akıldan değil, *vicdandan* türetmeye çalışır. Böylece, mistisizm ile başlayan Protestanlığın, dönüp dolaşıp sonunda kendine göre bir skolastiğe vardığını görüyoruz. Bu yeni skolastik, zamanla Katolik skolastiğinin bir başka örneği olacak, onun gibi donup katılaşacaktır.

Protestanlığın bir mezhep ve kilise olarak vardığı bu din görüşünün katılığına tepki veren yine mistisizm olmuştur. Protestanlık, inançlarını formülleyip kültüne de bir form kazandırdıktan sonra, bu gibi sınırlamalara ilkece karşı olan mistisizmi mezhep çerçevesinden atmıştır. Ama mistisizm, eskiden olduğu gibi yine halk arasında yaşamaya devam edip, derinden derine sessizce gelişmiştir. Rönesans ile humanizmin bireyliği belirtmek isteyen hayat duygusu da, her türlü otoriteden, bütün mezhep darlıklarından kendini kurtarmak isteyen bu kişisel dindarlık anlayışını ayrıca beslemiştir.

Rönesans yüzyıllarında özellikle Almanya'da bulduğumuz bu mistik akım, yalnız halk arasında kalmamış, bir dizi düşünürde kendini orijinal bir felsefe olarak göstermiştir. Bu mistik felsefeyi geliştirenlerin başında sırasıyla *Sebastian Franck* (1499-1542), *Valentin Weigel* (1533-1588) ve *Jacob Böhme* (1575-1642) vardır. Böhme de Eckhart gibi, bütün varlığın özünü Tanrı'da bulur. Tanrı her şeyin ilk temelidir, ilk birliğidir. Ancak ona göre, bu ilk özün ana özelliği, bir *istenç (irade)* olmasıdır. Sonsuz olan oluşu başlatan bu istençtir, istemedir. Bir gelişme olan evren süreci, Tanrılığın kendisini doğurmasının anlarıdır; bu süreç sonsuzdur; varlığın her anı, Tanrılığın kendisini bir gerçekleştirmesini karşılar. Böhme'nin mistisizmi, *dinamik-voluntarist* bir Tanrı ve dünya anlayışına dayanmaktadır. Onun öğretilerinde Tanrı duran, öncesiz-sonrasız bir varlık olarak değil; bir istenç, dalgalanan, kendini sürekli yaratan bir hayat olarak kavranır. Tanrı insanda kendini açar. O, kendi kendini bulmak, kendini bilmek için evren ve insan olur. Jacob Böhme'nin bu voluntarist mistiği, yeni bir kültür yaratmak isteyen Rönesansın dinamizmine çok uygundur.

### B-1.2.2. DOĞAL DİN AKIMI

Rönesansta mezhepler üstünde ve dışında bir tutumu olan yalnız mistisizm değildir. Onun yanında bir de din doğrularının kökünü *akılda* bulan ya da bu doğruların, hangi din ve mezhepte olurlarsa olsunlar, ancak akılla uzlaşabilenlerini kabul eden din anlayışları da vardır.

Her türlü dış formdan ve gelenekten (yani ortadaki tarihi dinlerden) bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir dinin, özellikle Rönesans sonlarında arandığını görürüz. Bu akıma “*doğal din*” ya da “*akıl dini*” akımı denir. Kökleri yine antik çağda, Stoa felsefesinde bulunan bu anlayışa göre, din Tanrı’nın bir açılmasının (vahyin) değil, aklın ürünüdür. Stoa felsefesinde *doğa* ile *akıl* aynı anlama gelirler. Stoacılar ile onların yolunda yürüyenler *doğa* ya da *doğal ışık* deyince hep *aklı* anlarlar. Buna göre, *doğal din* demek, akıl dini, aklın bulunduğu, *aklın ışığı ile varılan bir din* demektir. Bütün dinler, doğal olan ve her insanda baştan beri bulunan *tek bir* dinin çocuklarıdır. Bu doğal dinin başlıca düşünceleri de şunlardır: Tanrı’nın bir olduğuna, ahlak bilincine, özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve öbür dünyada bir misillemeye inanmak. Bu düşünceler her insanda, her toplulukta doğal olarak vardırırlar.

Gerek bu doğal din görüşleri ve gerekse Reform, Rönesansın getirdiği yeni din anlayışının birer görünüşüdürler.<sup>155</sup> Bunların hepsinde Rönesansa özgü bir hayat duygusu kendine biçim kazandırmıştır. Bu hayat duygusunun başlıca özelliklerinden birinin de bireyliği, kişiliği belirtmek olduğunu biliyoruz. Reform da (her ne kadar başlangıçtaki tutumundan ayrılan bir gelişme geçirmiş olursa olsun), humanizmin başka bir bakımdan ileri sürdüğü kişilik ilkesini din alanında gerçekleştirmek isteyen bir akımdır. Bu yönü ile Reform, Rönesansın bir ana düşüncesinin din alanına uygulanmasıdır diyebiliriz. Başlangıçta kişisel bir dindarlığı kendisine çıkış noktası yapan Reform sonunda bir kilise kurmuşsa da, hiçbir zaman bu ana ilkesinden tümüyle ayrılmış değildir. Bu kilise, ortaçağ kilisesinde olduğu gibi, tek kişinin varlığını hiçbir zaman kendinde eritmemiştir; insanın doğal yönüne hep değer vermiş, ona dünyadan elini eteğini çekmeyi öğütlememiş, aile ile devletin bağımsızlığını savunmuştur. İşte insan hayatının bu doğal yönüne değer vermesi, insanın kişiliğini belirtmesi, ortaçağ kilisesinin ezici otoritesine karşı ayaklanması, bu kilisenin

---

<sup>155</sup> A.g.e., s.184.



bozduğu Hıristiyanlığın başlangıçtaki biçimine dönmek isteğiyle, Reform tam bir Rönesans akımıdır.

### **B-1.3. RÖNESANS DOĞA FELSEFESİ**

Ortaçağın doğa tablosu: Aristoteles'in fiziği, Ptolemaios'un astronomisi ve Kutsal Kitaptan alınan bir takım tasarımlardan kurulmuştu. Aristoteles fiziğinin (doğa öğretisinin) bir temeli, gökyüzü cisimleri ile yeryüzü cisimleri arasında *özce* bir ayrılık olduğu düşüncesidir. Bu özce birbirinden ayrılan iki dünyayı meydana getiren maddeler de başka başkadır. Gökyüzü cisimleri belli bir yerde bulunmayan, dolayısıyla hareketini sonsuz olarak sürdürebilen bir maddeden yapılmışlardır. Bu maddeye Aristoteles *eter* (esir) adını veriyor. Gökyüzündekilerin daire hareketi olmasına karşılık, yeryüzündekiler doğru çizgi doğru çizgi hareketleridir. Doğal yeri evrenin merkezinde (yeryüzünde) bulunan şeyler ağırdırlar, doğal yerleri yeryüzünün dış sınırları üzerinde olan cisimler ise hafiftirler. Her öğede kendi doğal yerinde bulunmak çabası vardır. Yeryüzündeki ardı arkası kesilmeyen değişiklikler de, hep öğelerin doğal yerlerinde bulunmayışlarından ileri gelir. *Yerden dışarıya çıkıp yukarıya doğru yükseldiğimizde, üç tabakadan geçtikten sonra esire varırız. Yerden ne kadar uzaklaşırsak, esir de o kadar katkısız olur. Ay, güneş, gezegenler ve durağan yıldızlar, kendi eksenleri üzerinde dönen ve yerin etrafında dolanan saydam kürelere çakılmışlardır. Durağan yıldızlar küresi evrenin sonu ve sınırıdır. Evrenin bu en yukarı kısmı, doğrudan doğruya Tanrı tarafından hareket ettirilen en yetkin kısmıdır. Oysa öteki kürelerin hareketlerini yöneten Tanrı değil, Tanrı'dan aşağı olan ruhlardır.*

Aristoteles'in bu evren tablosu, yalnız duyularla kavrananı değil, ilkçağ sonlarında yapılan gözlemleri de içine alabiliyordu. Ptolemaios (Ptolemy) (M.Ö. 2. yüzyıl), bu çeşit bir evren anlayışına son olgun biçimini kazandırmıştı.

Gerek Aristoteles-Ptolemaios sistemi, gerekse Kutsal Kitaptaki evren tasarımı, duyuların göstermekte olduğu görünüşe dayanıyordu: Kendisi hareket etmeyen yer evrenin ortasında bulunur, güneş ile yıldızlar da onun etrafında dönerler. Bu tablo ortaçağın dini tasarımlarına uygundur. Çünkü Hıristiyanlığa göre, bütün evren yeryüzü ve onun üstünde olup bitenler için yaratılmıştır. Ortaçağın da benimsediği antik çağın evren tablosu çok açık ve somuttur: Burada duyularla kavranan uzay, mutlak uzay olarak alınır, onun içinde mutlak yerler vardır; filozof ya da astronomun üzerinde bulunduğu nokta, evrenin mutlak merkezi sayılır. Bu merkez etrafında

kımıldayan evrenin sınırı en dıştaki durağan yıldız küresidir; bunun dışında artık bir şey yoktur. Her şeyi formlu ve sınırlı diye düşünmek, antik dünya görüşünün bir özelliğidir. Sınırsız olan şey, antik çağ için formsuz ve karanlık bir şeydir. Başka bir deyişle antik çağ için, sınırsız ve sonsuz olan ölçü ve sayı ile kavranamayan şey, açık ve seçik olarak sınırlanmış ve belli bir formu olan şeyden değerce aşağıdır; bir biçimi olmayan şey, bir kaostur, bir hiçtir. Nitekim, Aristoteles felsefesinde ilk madde (prote hyle), yani başlangıçtaki henüz gizli bir güç olan madde bir hiçtir. Ancak kendini gerçekleştirip bir biçim edindikten sonra *bir şey*, bir gerçek olur. İşte böyle bir dünya görüşü ile eski Yunanlılar evrene, doğaya *kosmos* (düzgün, düzenli olan) demişlerdir. Aristoteles-Ptolemaios sisteminde en olgun anlatımına varan antik çağın bu evrene ve içindekilere sağlam sınırlar çizen, her şeyi belli bir yere yerleştiren doğa görüşünü ortaçağ olduğu gibi almıştı. Ancak eski Yunanlılar, gerçeği seven, kendisini gerçeğe yakın bulan bir duygu ve anlayışla doğaya yönelmişlerdi. Oysa ortaçağ için doğayı araştırmak bir erek değil, ancak bir araçtır. Esasen doğa kutsal olmayan, değerce aşağı bir varlık alanıdır. Örneğin, doğal yönünden sıyrılmak, ortaçağ Hıristiyanı için başlıca bir idealdir. Horgörülen doğa, yalnız insanlık dramının içinde geçtiği bir sahnedir.

Ortaçağın doğa karşısındaki bu duruşu, Rönesans ile baştan aşağı değişecektir. Rönesans doğayı bambaşka değerleyecektir. Artık doğa, ortaçağ için olduğu gibi, yalnız bir dekor, bir sahne değildir; kendisine doğrudan doğruya, hem de büyük bir tutkuyla yönelinen sırlarla dolu, bilinmeyen büyük bir dünyadır.

### **B-1.3.1.        *Nicolaus Cusanus (1401-1464)***

Cusanus'un içinde yetişmiş olduğu dönem (ortaçağ ile Rönesans sınırları) eski düşüncelerle yenilerinin birbirine karıştığı, eski ile yeni arasında uzlaşmaların arandığı bir aralıktır. O, yalnız eski bilginlere (özellikle Platon, Pisagorcular ve Yeni Platoncular) ilgi göstermekle kalmıyor; matematik ve doğa bilimine de önem veriyor. Kopernikus'tan önce yeryüzünün yuvarlak olduğunu ve eksenini etrafında hareket ettiğini öğretmiş ve Almanya'nın ilk haritasını bakıra işletmiştir.<sup>156</sup> Bundan başka metodik deneyler için nitelemeler yapıyor ve özellikle Tanrı'nın önümüze açıp koyduğu büyük doğa kitabını okumamızı tavsiye ediyor.

---

<sup>156</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.319.

Onun demek istediği, düşüncenin kendi sınırlarını bildiğidir; mutlak birlik, en yüksek varlık düşüncesinin sınırlarının ötesindedir; bu sınırın ötesinde ise ancak mistik bir görüş (intuitio) ile yürünebilir. Basamaktan basamağa geçerek ilerleyen bilgi karşıtların tam birliğine erişemez. Sonsuz, sonlunun ölçüsü ve idealidir; ama insanın bilgisi sonlu belirlenimlerden ileri geçemez. Tanrı ancak, bütün tek tek belirlenimler kaldırılırsa düşünülebilir. Bilgimiz bunu başaramadığına göre, bütün karşıtları kendisinde birleştirmiş olan bir varlık olarak Tanrı da kavranamaz (negatif teoloji).<sup>157</sup> Bilmek, bilen nefsin ve konusunun birbirine benzetilmesinden, dolayısıyla bir akli ölçmeden ibarettir. Buna rağmen bütün bilgimiz yalnızca bir tahmindir. İnsan şunu bilmelidir ki, Tanrı veya sonsuzu, her ne kadar sürekli olarak ona yaklaşabilirse de, hiçbir zaman bütünüyle kavrayamaz. İşte bu durum, *bilinçli bilgisizlik* durumudur.<sup>158</sup> Fakat aynı zamanda insanın akli, mutlak gerçekliğe karşılık gelir, onun görüşü ilahi görüşün son bir biçimidir ve onun zekası olmadan, dünyada hiçbir değer olmaz. Böylece *olumsuz* olan şey sonunda *olumlu* ve *bilinçli bilgisizlik*, *sonsuz bilgi* oluyor. Bu düşünceler, felsefe tarihinde Schelling ve Hegel'e kadar çok kez rastlayacağımız düşüncelerdir.

Cusanus'a göre, Tanrı ile doğa aynı şey değildirler. Tanrı'da karşıtlar birleşmeye varmışlardır; doğada ise uzay ve zaman içinde dağılıp ayrılmış görünürler. *Doğa*, Tanrı'da tam bir birlik halinde birleşmiş olanın bir *açınımı*, bir *evrimidir*.

Karşıtların sürekli olan geçitlerle ortadan kalkacağını düşünmekle, Cusanus bilgilerimizin *relatif* (*göreceli*) olduğunu bulmuştur. Ona göre, evrenin ne merkezi ne de çevresi vardır. İnsan nerede bulunursa bulunsun (ister yerde, ister güneşte ya da yıldızda bulunsun) kendini hep merkezde bulunuyor sanacaktır. Bunu böyle düşünürsek, evrendeki her nokta hem merkez sayılabilir, hem de çevredeki bir nokta diye anlaşılabilir. Bu da yerin, evrenin merkezinde bulunmadığını gösterir. Oysa ilk ve ortaçağ yeri (dünyayı) merkezde ve hareketsiz diye tasarlıyorlardı.

Cusanus'un bu öğretisi, ortaçağın Aristotelesçi evren tablosuna büyük bir darbe idi. Evrenin bu iki bölgesinde aynı yasaların, aynı koşulların hüküm sürdüğünün düşünülebileceği anlayışı artık söylenmiş bulunuyordu. Doğanın (yeri ile gökü ile) değişip gelişen *dinamik bir birlik* olduğu anlayışı, Rönesansın çeşitli çığırlarının üzerinde birleştikleri bir düşüncedir. Oysa ortaçağ doğa anlayışında dualisttir:

---

<sup>157</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.195.

<sup>158</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.320.

Yeryüzü ile gökyüzünün yapıları başka başkadır; her birinin kendine göre ayrı yasaları vardır.

Cusanus, birçok yönlerden 19. yüzyılın doğa felsefesine, hatta Cassirer'in gösterdiği gibi, çağdaş doğa biliminin (Kepler ve Galilei) ve matematiğin (Descartes ve Leibniz) kurucularına malzeme hazırlamıştır.<sup>159</sup>

### **B-1.3.2. Paracelsus (*Theophrastus Bombastus von Hohenheim*) (1493-1541)**

Paracelsus, bütün hayatın birliğini, bütün evrenin (makrokosmos ve mikrokosmos) manevi bağlantısını sistemine merkez yapıyor. İnsan (mikrokosmos) yalnız dünya aracılığıyla ve dünya yalnız insan aracılığıyla bilinebilir. Doğada hiçbir şey dış nedenlerle ortaya çıkmaz. Her şey içsel nedenlerle gerçekleşir. Bütün eşya canlıdır. Her varlığın dünyevi, yıldızla ilgili ve ilahi üç dünyaya karşılık gelen; görünen (dünyevi) ve görünmeyen (yıldızla ilgili) bedeni vardır. Buna, bir de insanlarda ilahi dünyadan kaynaklanan ruh eklenir.

Ortaçağ sonlarında nominalizm, teoloji (ilahiyat) ve felsefeyi birbirinden kesin olarak ayırmıştı. Bu çığırın izinde yürüyen Paracelsus için felsefenin yegane konusu, doğa bilgisidir. Fakat bu, kitaplardan değil doğayı dinlemekle elde edilir. İlahiyat, felsefenin *doğal ışığı* ile ilgili değildir; vahiy ve imanla ilgilidir. Onun kaynakları doğa ve gözlemdir; bütün tuhaflık ve hayalciliğine rağmen önemle bunlara işaret eder. Yalnız onda bu doğa bilgisi, fantastik bir metafizik, varlıkların bağlantılarını kavrayan esrarlı bir sezgi gibi bir şey olur: Doğa canlıdır, büyülü Tanrısal kuvvetlerle doludur; doğanın özüne kitaplardaki ölü bilgilerle değil, onunla doğrudan doğruya birlikte duyarak, birlikte yaşayarak, birlikte davranarak girilebilir. Çünkü insan bu canlı doğanın ortasında bulunan bir mikrokosmosdur. İnsanın çevresinde dağınık bir halde bulunan şeyler, onda bir bütün halinde birleşirler. Bu yüzden, insan bu şeyleri bilir ve onlara egemen olabilir.

Ortaçağ için doğa güvenilemez, kavranılamaz bir şeydi. Oysa Rönesans insanı doğaya, kendisinden ürküntü duyulan, bilinemez bir şey diye değil, büyük bir güven ve sevgi ile bakar. Onu kendi içinde bulur, kendisini onun içinde görür, ona yönelip sınırlarını kavramaya, ona egemen olmaya çalışır. Ama bu sınırlar ilkin sağlam bir yöntem ile değil, hayal gücünün buluşlarıyla çözülmek istenir (Paracelsus), doğanın

---

<sup>159</sup> A.g.e., s.321.

gidişine astroloji ve büyü ile egemen olunmaya çalışılır. Bu dönemde henüz kimya yoktur; bütün bayağı madenleri altına çevirecek olan *bilge taşı* arayan *simya* (*alchimie*) vardır. İşte Rönesans başlangıcının bu fantezilerle yüklü doğa felsefesi yanında, deneye dayanarak doğayı sistemli bir şekilde araştırmak isteyen çıgırların da yavaş yavaş belirdiğini görüyoruz.

### **B-1.3.3. Bernardinus Telesius (Bernadino Telesio) (1508-1588)**

Yeni bir doğa anlayışına, doğa ancak özgür olarak, deneye dayanarak incelenirse varılabilir; sırf düşünce ile bir takım doğa bilgilerine varılabileceğini sanmak baştan aşağı yanlıştır. Aklın sonuç çıkarmalarıyla elde edilen bilgiler gerçeğin bir tahmini olmaktan ileri geçemezler; bunları deney doğrularsa, ancak o zaman kesin bir bilgi olurlar. Bu düşündüklerini gerçekleştirmeye yardımcı olsun diye Telesius bir doğa araştırmaları derneği kurmuştur.<sup>160</sup>

Telesius'un doğa metafiziğinin ana çizgisi *madde* ile *kuvvet* arasındaki ilgidir. Aristoteles'in doğa öğretisinde ise madde ile form arasındaki ilinti esastır.<sup>161</sup> Genel olarak ilkçağ doğa felsefesi, doğa olaylarını, bunların ortada göründükleri formlarla açıklamaya çalışmıştır; bu çağda doğa olayları hep *gelişmelerini bitirmiş sonuçlar* olarak anlaşılmıştır. Oysa Rönesansın getirdiği yeni doğa anlayışı bu sonuçlarda (formlarda) kalmaz, geriye giderek onları oluşturan kuvvetleri arar. Şimdi, iki öge vardır. Telesius'un maddeden ayrı olan bir uzay da kabul etmesi, Aristoteles'in *her şeyin doğal bir yeri vardır* görüşünü ayrıca sarsıyordu. Ona göre, boş uzay bile olabilir; Aristoteles'in *doğanın boşluktan kaçındığına* inanması ancak bir kuruntudur.

Ona göre, ruhun dış eşyayı içine almasıyla *bilgi* meydana gelir. İnsanlarda bu ruha, Tanrı tarafından verilmiş ölümsüz ruh eklenir. Telesius ahlakını, Stoacılar ve daha sonra Spinoza gibi *sürekli nefis* ilkesine dayandırır.<sup>162</sup>

Ortaçağ doğa görüşünün temeli, Aristoteles'in doğa sistemiydi. Rönesans kendi doğa tablosunu çizerken, sıyrılmaya çalıştığı, aşmak istediği bu sistemi yıkmakla işe başlamıştır. Cusanus, bu kımıldayan sistemi baştan aşağı bir hareket diye anlamıştı. Telesius da onun katı öğelerini ve formlarını ortadan kaldırmıştır. Buraya kadar, Aristoteles-Ptolemaios *dünya merkezli evren* sisteminin dayandığı temeller

---

<sup>160</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.198.

<sup>161</sup> A.g.e., s.198.

<sup>162</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.325.

sarsılmıştır. Ama Aristoteles-Ptolemaios sisteminin dayandığı ana direkleri asıl Kopernikus yıkacaktır. Aristoteles'in doğa tablosu, duyularımızın bize doğrudan doğruya göstermekte oldukları görünüş üzerinde kurulmuştu. Kopernikus bunu altüst edecek, doğanın gerçek yapısı ile sübjektif kavrayışımızın gösterdikleri arasında büyük bir ayrılığın olduğunu kesin olarak tanımlayacaktır.

#### **B-1.3.4.        *Nikolaus Kopernikus (1473-1543)***

Kopernikus, astronomik dünyayı tasavvurumuzda büyük bir devrim yapmıştır. *Gök Cisimlerinin Dönmesi Üzerine* adlı yapıtı yayımlanınca, hemen hemen bir buçuk yüzyıla yakın bir süre kilisenin yasak ettiği kitaplar listesinde yer almış; bu yapıtın öğrettiklerine inananlar engizisyon mahkemelerinde sürünmüşler, Giordano Bruno ve Galilei gibi birtakımı da inançlarının kurbanı olmuşlardır.

Kopernikus'un öğretisinin getirdiği yenilik, çok büyük ve günü için tehlikeli bir devrimdi. Çünkü, binlerce yıldan beri inanılan ve kilisenin resmi görüşü olan bu evren tasavvurunu altüst ediyordu. Yeni teori, geosentrik (dünya merkezli) bir anlayış yerine heliosentrik (güneş merkezli) bir anlayış koyuyordu. Aristoteles-Ptolemaios sisteminde bütün gök cisimleri evrenin merkezinde bulunan ve kendisi duran yerin (dünyanın) etrafında hareket ediyorlardı. Kopernikus ise, bu tabloyu tersine çeviriyor, güneşi ortaya koyuyor, içlerinde bir de kendi eksenini üzerinde dönen yerin de bulunduğu öteki gezegenleri güneşin etrafında döndürüyordu. Bu arada Kopernikus, bazı bakımlardan eski sisteme bağlı kalmıştı: Yer küre şeklindedir; gezegenlerin yörüngeleri daire biçimindedir; evren, en dıştaki kendisi kıvılcıkmayan durağan yıldızlar gökünden sınırlanmıştır; konsentrik saydam küreler çakılı gezegenler güneş ile durağan yıldızlar gökünden arasında hareket ederler; yer, Venüs ile Mars arasında bulunur.<sup>163</sup> Kopernikus, evrenin sonlu mu sonsuz mu olduğu hakkında kesin bir şey söylemiyor. Ancak şunu biliyor ki, yerin yörüngesinin çapı yerin durağan yıldızlara olan uzaklığı karşısında hiç denecek kadar küçüktür.

Kopernikus sisteminin temel anlayışlarından biri, doğanın *yalın, ereğe (amaca) uygun, kullanışlı* bir yapısı ve işleyişi olduğu düşüncesidir. Aristoteles-Ptolemaios sistemi, gezegenlerin yörüngelerinden sapmalarını açıklamak için işin içine karıştırılan epicycluslar yüzünden çok çapraşık bir görünüş kazanmıştı. Kopernikus'a

---

<sup>163</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.200.

göre, bu karmaşık tablo, doğanın yalınlığına, ereğe uygunluğuna aykırıdır. Doğa hiç de dolambaçlı yollara sapmadan öğelerini uyumlu bir biçimde birbirine bağlamıştır. Onun için, nedenleri çoğaltacağımıza azaltmaya, bütün etkileri tek bir nedene bağlamaya çalışmalıyızdır. Evrenin düzenini bize toplu bir bakışta kavratacak bir *görüş noktası* bulmalıdır. Kopernikus ile yandaşlarının gözünde doğa yapısının sadeliği, basitliği sadece bir yöntem ilkesi değil, *metafizik* bir ilkedir de. Onlar bu ilkeyi bir inanç gibi kabul ediyorlardı. Bunun doğru olup olmadığını araştırmayı bundan sonraki felsefe yapacaktır. Cusanus'un ileri sürüp de bir sistem olarak geliştirmedeği *relatiflik (görecelik)* de, Kopernikus sisteminin başlıca ilkeleri arasında yer alır. Kopernikus'a göre, uzay içindeki bir hareketin neyin hareketi olduğunu bize algılarımız doğrudan doğruya gösteremezler. Onun öğretisinin başlıca amacı da budur: Böyle bir anlayışı çıkış noktası olarak aldığımızda, algının gösterdiğinden daha yalın, hem de doğa gerçeğine daha uygun bir görüşe varabileceğimizi matematik olarak tanıtlamaktır. Bu öğretisi, evrendeki nesnelere belli bir görüş noktasından nasıl göründüklerini bir açıklama denemesidir. Bu belli görüş noktasından kavranan tablo da, evrenin gerçek görünüşüne uygundur ve bu görünüşe duyularla değil, duyuları düşüncenin işlemesiyle, bunlar üzerine yaptığı bir eleştirme ile varılmıştır. Varlığın kendisi görüldüğünden başka türdür; nesnelere, alışmış olduğumuz açının tersinden görmenin yerinde ve doğru bir anlamı vardır. Kopernikus'un güneşi merkez kabul eden yeni evren görüşü, kendiliğinden duyuların gösterdiği görünüşe aykırı bir düşünceye işaret etmiştir.<sup>164</sup>

Gerçi Kopernikus, kendisine bu belli görüş açısını aldırarak zorunluluğu temellendirmemiş, büyük bir devrim yaratmış olan öğretisinde daha birçok güçlük aydınlanmadan kalmıştır. Ama onda ilgi çekici olan, güçlüklerde durup kalmaması, ileriye atılmak, devrimci bir görüşe ulaşmak yüreklilik ve özgürlüğünü kendisinde bulmuş olmasıdır. Onun için Rönesansta ondan yana olanlar hep, yeni öğretiyi anlamak için, insanın *özgür bir ruh* olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kepler ve Galilei de Kopernikus'un özgür ruhunu övmüşlerdir.<sup>165</sup> Kopernikus'un bu yüreklilik ve özgürlükle ileri atılışı da başta gelen özelliğidir. Kilisenin otoriter dünya görüşünden kurtulmak, her bakımdan insanın özerkliği, özgürlüğünü elde etmesine doğru bir ilerleme olan Rönesansın hayat duygusuna çok uygundur.

---

<sup>164</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.350.

<sup>165</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.201.

Rönesansın birçok düşünürü gibi Kopernikus da antik çağın bıraktığı yerden işe başlamıştır. İlkçağın Aristotelesçi evren tasavvuru yanında bir de Pisagorcucu (Pythagorasçı) görüşü vardı. Ancak bu görüş, bütün ortaçağ boyunca ortaya çıkamamıştı. Kopernikus'un kendisi, Yeni Pisagorcuların öğretilerinden etkilendiğini yapıtında açıkça belirtir. Gerçekten de *yeri* evrenin merkezi olmaktan ilk çıkaran Pisagorculardır. M.Ö. 280 yılı sıralarında yaşamış olan Yeni Pisagorculardan *Sisamlı Aristarkhos*, yerin hem merkezindeki ateşin hem de kendi eksenini üzerinde döndüğünü söylemekle bu adımı da atmıştır. Ondan sonra bir başka Pisagorcucu *Seleukeialı (Silyfkeli) Seleukos (M.Ö. 150 sıraları)*, Aristarkhos'un bir varsayım olarak ileri sürdüğü bu görüşü bilimsel olarak temellendirmiştir.<sup>166</sup>

Bu öğretiyi ortaçağın dayandığı Aristoteles-Ptolemaios sistemini altüst etmiş, bunun yerine bugüne kadar bütün doğa bilimi görüşlerine temel olacak bir açığı getirmişti. Bu öğretinin felsefe bakımından da önemi büyük olmuştur. Çünkü onunla, insanın bakışları dünyanın darlığına bağlanmaktan kurtulup evrenin sonsuz genişliğine açılmıştır. Geosentrik (dünya merkezli) tasarım yerine heliosentrik (güneş merkezli) tasarımı koymak, antroposentrik (insan merkezli) dünya görüşünü de ortadan kaldırmak demektir. Ortaçağ, *yeri* etrafında evrenin dolandığı merkez yapmakla, yerin üzerinde barınan insanı da her şeyin merkezi yapıyordu; evrenin varoluşunun nedeni insandı, evrendeki her şey insan içindi. Kopernikus'un öğretisi ile şimdi yeryüzü sonsuz evren içinde bir toz tanesi hükmünde bir şey, sayısız yıldızlardan bir yıldız oluvermişti; insanın yurdu da artık bu küçük toz tanesiydi. İşte buradan böyle bir sonucun çıkacağını anladığı için, kilise bu öğretiyi ile kıyasıya savaşmıştır.

### **B-1.3.5. Tycho Brahe (1546-1601)**

Bu dönemin en büyük astronomlarından biri olan Tycho Brahe, yeni öğretiyi ile kilise görüşünü uzlaştırmaya çalışan bir astronomi geliştirmiştir. Kendisiyle birlikte çalışanlar arasında Kepler de vardır.

Tycho Brahe, dini nedenlerle Kopernikus'un evreni sonsuz olarak genişletmesinden yana olamamıştır. Onun arabulucu sisteminde, yer kendi eksenini etrafında döner de, başka bir şeyin etrafında dönmez; ay ile güneş ise yerin, öteki

---

<sup>166</sup> A.g.e., s.202.



gezegenler de güneşin etrafında dönerler. Tycho Brahe'nin bu uzlaştırma denemesi başarılı olamamıştır. Kopernikus'un sistemi, kilisenin bütün tepki ve koğuşturmalarına rağmen zaferi kazanan düşünce idi. Bu düşünceyi bundan böyle belli başlı doğa bilginleri ile filozofları benimseyecek, gizlediği mantıki sonuçlar bu kişilerin elinde gelişecek, Rönesansın doğa tablosu başlıca çizgileriyle böylece ortaya çıkacaktır.

### **B-1.3.6. Giordano Bruno (1548-1600)**

Yeni öğretiyi sonuna kadar düşünüp ondan doğa bilgisi ve felsefe bakımından çok önemli sonuçlar çıkaran, böylelikle yeni evren görüşünün kesin olarak yerleşmesine yol açanların başında Giordano Bruno gelir. Bruno'nun dünya görüşünün kökleri Kopernikus sistemindedir. Gerçi Kopernikus, evrenin sınırsız olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylememiştir. Ama evreni öylesine genişletmişti ki, Bruno bundan evrenin sonsuzluğu düşüncesini kolaylıkla çıkarmıştır. Doğanın *sınırsız ve sonsuz* olduğu görüşü, Bruno'nun felsefesinin ana direklerinden biridir. Aristoteles felsefesinde *esir (aither)* evreni sınırlıyordu. “Esirin ötesindeki boşluk ne olacak, ona ne diyelim?” diye soran Bruno, “demek ki nereye bir sınır koyarsak koyalım, onun arkasında yine bir uzay kalıyor; öyleyse, evrenin hiçbir yerine sınır koyamayız; evren sonsuz ve sınırsızdır” sonucuna varıyor. Esasen evren, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir yerdir. Sonsuz bir etkinlik olan Tanrı, kendini ancak sonsuz olan bir evren içinde gerçekleştirebilir. Sonsuz evren içinde sayısız sınırlı dünyalar vardır; her yıldız kendi ekseni kendi güneşi etrafında döner. Evrenin kendisi hareketsizdir; kendi dışında başka yer olmadığı için yerini değiştiremez; bundan dolayı bütün hareketler görecelidir (relatiftir); evrenin ne merkezi, ne aşağısı, ne yukarısı vardır; bütün bunlar gözleyeninin duruş noktasına göre değişir, dolayısıyla herhangi bir nokta merkez olabilir. Evren, *birliği* olan bir bütündür. Evrenin birliği düşüncesi, evrenin sonsuzluğu düşüncesi yanında, Bruno'nun Kopernikus öğretisinden bir sonuç çıkarıp felsefesine temel yaptığı ikinci ana düşüncedir. Bu durumda Kopernikus sistemine göre, yer ile gök arasında değer ve yapı maddeleri bakımından böyle bir ayrılık yapılamaz. Bu sistem bütün evrenin homojen olduğunu, her kısmının *aynı değerde ve aynı gereçlerden* yapılmış olduğunu kabul etmeye götürür. Gerçi evrenin sonsuzluğu içinde yer bir toz tanesi kadar küçülmüştü; ama evrenin yapıcı ve malzemece birliği ve homojen oluşu yüzünden de, şimdi diğer gök cisimleriyle aynı değerde olmuştu.

Bu sonlu dünyaların kendi başlarına oluşları ile sonsuz evrenin birliği nasıl bağdaşabilir? Bu soru, *individualizm* ile *universalizm* arasındaki bağlantı sorunudur.<sup>167</sup> Bruno'ya göre, evrenin (universum) tözü ve en iç özü, sonsuz Tanrı'dır. Bu öz açısından bakılınca, tek tek varlıkların (individuum) hiçbiri başlı başına bağımsız değildir; bunların her biri *öncesiz-sonrasız* olan tek bir Tanrısal kuvvetin çeşitli *görünüşleridir*. Evrenin özü de duran donmuş bir şey olmayıp sonsuz yaratıcı bir *etkinliktir*; doğanın yaratıcı gücüdür. Tanrı'nın tek tek varlıklara ilintisi, düşünmenin tek tek kavramlara olan ilintisi gibidir. Evrende bulunan ve bulunacak olan şekillerin hepsi Tanrısal özde saklı idiler ve saklıdırlar. Bu öz, evrenin hem *nedeni* hem de *ereğidir* (amacıdır). Bütün doğa bu Tanrısal ruhu solur. Tanrısal öz de nesnelerin sonsuz çokluğu içinde hiç değişmeden, hiç eksilmeden hep olduğu gibi kalır. Değişen, yalnız dış gerçektir; asıl özden, iç gerçekten bir şey değişmez.

Giordano Bruno'nun birlikli ve sonsuz bir bütün olan evreni, sonu olmayan bir süreç, sürekli bir yetkinleşmedir. Doğa devamlı olarak kendi özünü kendi doğurarak sürüp gider. Bu süreçte doğa bir yandan boyuna olgunlaşmaktadır, diğer yandan da olmuş bitmiştir, yetkindir. Evren, özü olan Tanrısal kuvvet bakımından her anında yetkindir.

Bu evren içinde ölüm de yoktur; ancak özün dış görünüşlerinin biçim değiştirmeleri vardır. Bruno'nun sonsuz doğa karşısında duyduğu bu coşkun sevgi, Platon'un *erosunu* andırır. Burada da ruh, kendisini en içten kavrayan bir özlem ile bu dar dünyaya bağlılığını kahramanca yeni Tanrı'ya, sonsuz doğaya ulaşmaya çalışır.

Burada zorunluluk tam bir *özgürlüktür*. Nasıl sanatçı seslerin, renklerin, çizgilerin karşıtlığından sanat yapıtı dediğimiz *uyum birliği* yaratıyorsa, Tanrısal güç de, karşıtları *güzel bir birlik* içinde ulaştırmak için çokluğa bölünür. Kendisinde bütün karşıtları topladığından, Tanrı hem *en büyük*, hem de *en küçüktür*. En büyük olarak evrenin kendisidir, en küçük olarak da her sonlu nesneyi belirleyen, onu o nesne yapan bireysel hayat ilkesidir. Bundan dolayı yalnız insan değil her varlık Tanrısal özün bir *aynasıdır*, her şey özü bakımından Tanrı'nın kendisidir. Her şey kendine göre (bütün öteki şeylerden ayrılan bir biçimde) Tanrı'yı içinde barındırır. Bu düşüncesini Bruno, *monad* kavramında derleyip toplamıştır. Her monad, sonsuz özün sonlu bir varlık biçimini almış olmasıdır. Her şeyde Tanrı ve monad olduğuna göre, evren en küçük zerresine kadar *canlı ve ruhludur*. Tanrısal ruh evrenin her noktasında özel bir

---

<sup>167</sup> A.g.e., s.204.

varoluş olarak kendisini bireyleştirdiğinden, her bir şey hem kendi özel yasalarına hem de evrenin genel yasalarına uyar (tıpkı gök cisimlerinin hem kendi eksenleri hem de güneşleri etrafında döndükleri gibi).

Bruno'ya göre, evren (hayal gücümüzün sonsuz olması gibi) sonsuzdur. Bizim güneş sistemimiz de, diğer sayısız oluşup sönen sistemlerden yalnız biridir; dünyamız ise bir zerreye eşittir.<sup>168</sup> Sonsuz olması dolayısıyla, evrende Tanrı'nın niteliğine karşılık gelen sürekli bir yasa, bir tek ilahi güç etkilidir ve her şeyi uyumlu bir biçimde düzenlemiştir. Yalnız ilahiyatçı Tanrı'yı doğa dışında ve üstünde arar; gerçek filozof ise onu doğada bulur. Evren ruhu, her ne kadar kendisi maddi değilse de, maddede bulunmaktadır. Her şey, örneğin su damlası bile canlıdır. Fakat suret, maddenin aksi değildir. Bu da bir ilahi niteliktir ve kendiliğinden durmaksızın daha yüksek suretlere doğru gelişir; aslında ana doğayla birdir. İkisi de (madde ve suret), her şeyin temeli ve bir tek neden olan mutlakta birleşir. Tanrı, “*en yüksek neden, ilke ve bir*”dir. Fakat hiçbir insan zekası, hiçbir zaman bu mutlak birliği bütünüyle kavramayı başaramayacaktır. Bu konuda Bruno, Cusanus'un *bilinçli bilgisizlik* görüşüne katılmaktadır.

Bruno'ya göre, çokluğu anlayabilmek için birliğe dönmeliyiz. Birlik yalnız en büyük ve kapsamlı olan şeyde değil, aynı zamanda en küçük ve en basit olan şeyde de (mekanda nokta, cisimde atom olarak) bulunmaktadır. Fakat ona göre atom, yalnız bölünmenin sonu ve sınırı değil, bundan başka sentezin ilkesi, araştırmanın hareket noktası ve varlığın temel şartı, dolayısıyla bilgi teorisi bakımından bir düşünce vasıtasıdır. Gerçekte Bruno, daha bu bakış noktasını bilinçli olarak uygulayamıyor. Nitekim, duyarlılıkla algı gücü arasında gerçek bilimsel geçiş olan matematiğin gerçek anlamını kavrayamamış ve onun yerine hayal gücünü koymuştur. Böylece hemen çağdaşlarının metafiziğine dönüyor. Onun en küçükleri (minima), belirli bir dereceye kadar canlı, mekanik-fiziki madde zerrelerine dönüşüyor. Çeşitli derecelerde sayısız monadlar vardır. Tanrı ise, monadların monadıdır.

Bruno'nun fiziki evren görüşü, kendiliğinden, ahlaki-dini bakış açısını doğurur. Ona göre, evrenin gizliliğini coşkun bir bakışla kavrayabilen bir kimse için, bütün görünen kusurlar ve bireysel noksanlar, en küçük şeyde bir aynası bulunan en büyük bütünün güzellik ve olgunluğunda yok olur. Her monad bir tek ilahi, sonsuz varlığın bir simgesidir ve daima onu hedefler. İşte bu Tanrı'ya yönelik, gerçek dindir. Düşünce

---

<sup>168</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.326.

dünyasına yükselmek, yıldızlara ve gök küreye bakışla değil, ancak bakışımızı kendi benliğimizin derinliklerine çevirmekle mümkündür. Gerçek felsefe, aynı zamanda müzik, şiir ve resimdir.

Bruno için de felsefenin *ilahiyat sorunlarıyla* uğraşması boşunadır. En yüksek varlık bilinemez; onu bilebilmek için olağanüstü bir ışık gerekir. Felsefeye düşen ödev, doğayı bilmektir; doğanın birliğini kavramaya çalışmaktır; Tanrı'yı doğanın *dışında değil, içinde* aramaktır. Buna göre, doğayı bilmek Tanrı'yı bilmektir. Doğa bilgisindeki her ilerleme, Tanrı'nın bir yönünü açmadır, bilinmeyen bir yönünü kavramadır. İşte bu yüzden Bruno, Kopernikus sistemini büyük bir coşkunlukla benimseyip, yeni öğretiyi sonuna kadar düşünmüştür.

Bruno bilgi sağlamadıysa da, bir evren görüşü sağlamıştır. Daha sonra gelen düşünürlerden Spinoza, Leibniz, Goethe ve Schelling'e fikirlerini aşlamıştır.<sup>169</sup>

Bruno'nun doğa felsefesi, Kopernikus'un öğretisi üzerinde metafizik bir evren tablosu kurmuştu. Kopernikus'un getirdiği büyük devrimin taşıdığı olanakları bilimsel olarak asıl geliştiren Kepler ve Galilei olacaktır. Bu iki bilgin, Rönesansın doğa görüşüne tam bir *matematik form* vermeye çalışacaklardır. Bununla da, doğa gerçeğini bir matematik bağıntılar sistemi olarak kavrayan doğa biliminin temelleri atılmış olacaktır.

### **B-1.3.7. Johannes Kepler (1571-1630)**

Kepler de Bruno gibi, ilkin estetik renkli, Yeni Platoncu bir evren düzeni tasavvurundan kalkmış, sonra gitgide kesin bir matematik araştırma idealine yönelmiştir. Kepler, Tycho Brahe ile çalıştı. Tycho Brahe'nin ölümü ile bu büyük astronomun çok zengin gözlem gereçleri Kepler'e kaldı. Bu gereçlere dayanarak Kepler, kendi adını taşıyacak *üç yasayı* bulacaktır.

Kepler matematik, fizik ve astronomi tarihinde çığır açan yapıtlar ortaya koymuştur. Astronomide kendi adını taşıyan yasalara Tycho Brahe'nin uzun yıllar Mars gezegeni üzerinde yaptığı gözlemleri değerlendirerek varmış, böylece gezegenlerin yörüngelerinin gerçek yapısı ile hızlarını, yani yörüngeleri üzerindeki dönme sürelerini tam olarak belirlemiştir.<sup>170</sup> Bu yasalardan birine göre, gezegenlerin yörüngeleri daire şeklinde olmayıp *elips* biçimindedir. Bununla da, antik çağdan beri

---

<sup>169</sup> A.g.e., s.328.

<sup>170</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.207.

hareketin en yetkin şekli sayılan, Tanrısallaştırılan daire yerine elips konmuş oluyordu. Bu, aynı zamanda (Aristoteles'te olduğu gibi) a priori yapılar yerine, *gözlem ve hesaplama* varılan sonuçları koymak demektir.

Ancak Kepler doğa karşısında böyle bir tutuma adım adım gelişme ile varmıştır. Gençliğinde koyu bir Yeni Platoncu, estetik rengi olan bir evren anlayışına dayanır. Fakat daha sonra, ilahi aklın ancak evrenin uyumlu düzenlenmiş *geometrik oranlarında* ortaya çıktığı düşüncesi belirginleşir.<sup>171</sup> Burada evrenin güzelliği, yetkinliği ve Tanrısallığı düşüncesi çıkış noktasıdır. Güzel, yetkin ve Tanrısallığı olduğundan evren küre şeklinde düşünülmelidir (Kopernikus da küre şekline bağlı kalmıştı). Tanrı kendisini evren düzeninde göstermiştir. Evren yapısında, gezegenlerin sayısı ile güneşten uzaklıklarında çok iyi görülen bir uyum gizlidir. Bununla da Kepler, geometrinin ana formlarıyla gök cisimlerinin uzay içindeki dağılımları arasında tam bir uygunluğun olduğunu göstermek istiyor. Başka bir deyişle, evren matematik oranlarla örülmüştür. Bu, kosmografyanın bir sırrıdır. Güneş sistemi içinde yalın geometrik oranların olduğunu göstermekle, Kepler gökyüzü yapısının sırrını çözdüğüne inanır. Bu düşünceyi evren anlayışına bir kılavuz olarak alır. Bu kılavuz ona hem yardım etmiş, hem de engel olmuştur. Bu düşünce onu bir yandan doğanın geometrik yapısı üzerinde yeni araştırmalara götürmüş, diğer yandan da ilk ve ortaçağların bağlı kaldığı bir kabulü, *daire en yetkin şekil olduğundan gök cisimleri hareketlerinin de daire şeklinde olacağı* savını açıklamada büyük sıkıntılara sokmuştur.

Daha sonra Kepler gitgide, doğadaki uyumun temeli saydığı matematik oranları gözlem ve deney ile belirlemeye geçmiştir. Hem Tycho Brahe'nin gözlemlerine, hem de kendi deneylerine dayanarak gezegenlerin yörüngeleri ve hızlarıyla ilgili üç yasağını koymuştur. Ondört yıl bezmeyen ve yılmaz bir çalışma sonucunda Kepler, Kopernikus'un keşfini matematik bir biçimde kanıtlayan ünlü *üç hareket yasağını* buldu ve böylece eski ve orta çağlarda en yetkin şekil diye tapınılan *daire* yerine, gezegenlerin gerçek hareketlerini matematik bir biçimde ancak açıklayabilen *elips* geçti. Yörüngelerin daire şeklinde değil de elips biçiminde oluşu, doğanın temelindeki matematik oranların *a priori* olarak kavranmasından çıkmamıştı, bu sonuçlara gözlem ve hesaplama varılmıştı. Mars gezegeni üzerindeki çığır açan araştırmasında Kepler *animist* görüşünü bırakarak, gezegenlerin hareketi için *ruh* deyimini yerine *kuvvet*

---

<sup>171</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.351.

deyimini koyarak, artık *fizik nedenleri* aramaktadır. Bu kararıyla da Kepler, animist doğa anlayışından *mekanist* bir doğa anlayışına geçiyordu; gökyüzünün sırları yerine gökyüzünün *matematiğini*, *fiziğini* ortaya koyuyordu.

Kopernikus gibi Kepler de, doğanın *yalın* ve *açık* olan kurallara göre işlediğine inanır. Bundan dolayı ona göre de, doğayı araştırırken onu elden geldiği kadar az ve yalın ilkelere bağlamalıdır. Doğanın matematik yapılı olduğu düşüncesine Kepler'i vardırırada bu anlayışın da payı vardır. Nitelik bakımından doğa ayrı ayrı insanlara başka başka gözüktür; ancak niceliklerde kalınırsa güvenilir bir bilgiye varılır. Gelişmesinin ikinci döneminde Kepler, ruh kavramı yerine kuvvet kavramını koymuştu; kuvvet de fiziki, maddi olan bir şeydir; madde de yer kapladığı için geometrinin konusudur. Madde evrenin her yerinde olduğu için, onun her yanı geometrik oranlarla doludur. Kepler'e göre, *basitlik* ve *düzenli kurallılık* doğanın sürekli ilkeleridir. İnsan aklının en güvenilir biçimde kavrayabileceği şey *niceliksel* orantılardır. İnsan miktarlardan ve miktarlar vasıtasıyla olan şeylerden başka hiçbir şeyi bütünüyle bilemez.<sup>172</sup>

Doğanın yapısında matematik orantıları bulmak, Kepler'in getirmiş olduğu bir yenilik değildir; Kopernikus'ta da bu görüş mevcuttur. Ancak, böyle bir evren anlayışının kökü daha gerilerde, antik çağda, ilk olarak Pisagorcularda ortaya konmuştur. Pisagorcular, uyumlu seslerle tam sayılar arasında bir bağlılık görmüşler, her sesi bir sayı ile karşılamışlardır. Belki bundan sonra, evrenin ana maddesinin (arkhe) *sayı* olduğunu söylemişlerdir. Sayı bütün var olanların kökü ve özüdür. Bu görüşleriyle Pisagorcular, Yunan matematiğini yaratmışlar, ama bugün anladığımız matematiği geliştirememişler, daha çok bir sayı mistisizminde kalmışlardır. Rönesansta, Pisagorcuların bu sayı mistisizmi de, diğer antik çığırın yanı sıra ortaya çıkmış ve en güzel anlatımını Kepler'de bulmuştur. Kepler'in gördüğü işin, Pisagorcu evren görüşünü deneyle desteklemeye çalışmak olduğu söylenebilir.<sup>173</sup> Ama ne olursa olsun, Kepler matematik doğa biliminin kuruluşunda ilk kesin adımlardan birini atmıştır. Ondan sonra Galilei bu adımı büsbütün ileri götürecektir, matematik doğa anlayışını mistik kalıntılardan temizleyecektir. Ona göre, evrenin matematik düzenini keyfi düzenlemelerle, mistik düşünce oyunları ile değil, doğrudan doğruya deney ile kavrayabiliriz; doğa araştırmasının ödevi, doğanın matematik yasalılığını tanımaktır. Bu ödev de ancak *deneye* dayanarak çözülebilir.

---

<sup>172</sup> A.g.e., s.351.

<sup>173</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.209.

### B-1.3.8. *Leonardo da Vinci (1452-1519)*

Galilei'ye geçmeden önce, onun düşüncelerini daha önceden hiç olmazsa bir *sezgi* olarak ortaya koymuş olan Leonardo da Vinci'yi kısaca görelim. Yalnız büyük bir ressam, büyük bir mimar değil, aynı zamanda derin bir bilgin, heykeltıraş, astronom, kemancı, anatomici, mühendis, mekanikçi ve çok becerikli bir teknik adam da olan Vinci, bu çok yanlılığıyla tam bir Rönesans insanıdır. O, bu alanların hemen hepsinde yol gösterici ve kaşıftır.<sup>174</sup>

Sezinlemelerin, gözlemlerin, tasarımların, sonuna kadar düşünülmemiş düşüncelerin dağınık olarak serpiştirildiği notlarında skolastik spekülasyonlardan tamamiyle ayrılan, matematik araştırma ile tekniğe dayanan bir *yöntem bilinci* buluruz. Burada, bilimsel düşünce ile pratik teknik çalışma arasındaki bağlantı ısrarla belirtilir. Modern düşüncenin de başlıca özelliklerinden olan bu *bilimsel düşünce ile pratik arasındaki bağlılık*, sonra Galilei'de formuna erişecektir. Vinci'ye göre, deney bilimin temelidir. Bilim kesinliğe, ancak matematiğin kullanıldığı yerde ulaşır. *Zorunluluk*, doğa yasalarının hiç kopmayan bir bağıdır; doğa çevresinde mucize diye bir şey yoktur. Doğadaki bu zorunluluğu bize ancak matematik tanıtabilir; ancak matematik, bilimlerden fantezileri kovabilir; *doğru*, ancak matematikte bulunabilir. Ona göre, bilginin değeri konusuna ait değil, sağladığı kesinlik derecesine aittir.<sup>175</sup>

Leonardo da Vinci'de dağınık bir halde, systemsiz sezgiler ve öngörüler olarak bulduğumuz şu düşünceler: Doğa araştırmasına temel olarak deneyi almak, doğanın yasalılığını ancak matematik ile kavrayabileceğimiz, bilim ile pratik teknik arasında sıkı bir bağlılık olduğu düşüncesi, bütün bilim idealleri, Galilei'de sağlam bir sistem olarak gelişecektir. Bugünkü doğa biliminin idealleri olan bu düşünceler, sistemli bir yöntem bilincine ilk olarak Galilei'de ulaşacaktır.

Rönesansta doğru bilgiye vardırıran yolu, yöntemi açık olarak bir sorun diye ilk görenlerden biri yine Galilei olmuştur. Skolastiğin kullandığı *sylogizm (tasım)* yöntemi verimsizdi, yeni bilgilere vardiymiyordu, zaten bilineni aydınlatıyor, böylelikle onu tanıtlıyor ya da çürütüyordu. *Yeni*yi arayan Rönesansa, yeni bilgileri sağlayacak yeni bir yöntem gerekiyordu. Başlangıçta antik çığırılara bağlanırken,

---

<sup>174</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.349.

<sup>175</sup> A.g.e., s.349.

bunların yöntemleri üzerinde pek durup düşünülmemiştir. Ama Rönesans ilerledikçe, yöntem de bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Kepler'den sonra Galilei yöntem sorunu üzerinde çok daha geniş olarak duracaktır. Onun mekaniği, modern doğa biliminin bu ana başarısı, yöntem anlayışının bir ürünüdür. Rönesansta böyle başlayıp gelişen yöntem problemi, 17. ve 18. yüzyılların ana konusu olacaktır. Ancak 19. yüzyıla kadar, yöntem denince, hep doğa gerçeğine vardırıran bilginin yürüdüğü yol göz önünde bulundurulur; yani hep Kopernikus, Kepler, Galilei ile başlayıp Newton'da olgunlaşan bir *doğa* anlayışının bilgi tutumu üzerinde durulur; Kant'ın da çözümlendiği bu çeşit bir bilgidir. Doğadan başka türlü bir gerçeği olan *kültür dünyasını* kavrayacak bilginin yöntemi, ancak 19. yüzyılda problem olmaya başlamıştır. O zamana kadar, doğa gerçeğini kavramada başarılı olan yöntem kültür bilimlerinde de kullanılmıştır.

### **B-1.3.9. Galileo Galilei (1564-1642)**

Galilei felsefe, fizik ve matematik okudu. Platon ve Arkhimesdes'i Aristoteles'ten daha çok beğenir. 1616 yılında engizisyon (inquisition), Kopernikus'un yapıtını kilisenin yasakladığı kitaplar listesine koydu ve yeni sisteme inanmanın dinsizlik sayılacağını duyurdu.<sup>176</sup> Bu sistemi tuttuğu çok belirgin olan kitabı yasaklanan Galilei'ye zorla yemin ettirilerek söyledikleri inkar ettiriliyor. Yer in merkez olmayıp evrenin ortasında bulunan güneşin etrafında döndüğünü ileri süren öğretinin (Kopernikus öğretisinin) yanlış olduğunu söylemek zorunda kalıyor. Bu öğretiyi ilgili birine rastlarsa engizisyona ihbar edeceğine yemin ediyor. Bu yalan yeminiyle Galilei, hayatını kurtarmış, yakılarak öldürülen Giordano Bruno'nun akıbetine uğramamıştır.

Galilei'nin mekanik hareket öğretisiyle düşme teorisi, modern fiziğin temeli olmuşlardır. Galilei'nin hayatı ve yapıtı, modern düşüncenin gelişmesinde bir dönüm noktasıdır. Kilise ile modern düşünce arasındaki savaşın kesin bir evresi Galilei'de sona ermiştir. Gerçi Galilei'yi mahkum etmekle zaferi kazanmış olan kilisedir gibi görünür, ama bu sadece bir görünüştür; gerçekte zaferi kazanan Galilei'dir. Galilei'nin mahkum olması, onun bilim idealinin hızla yayılmasının önüne geçememiştir.

---

<sup>176</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.211.



Galilei'ye göre de, formel mantık düşüncelerin akışını düzenleme ve düzeltmede çok işe yarıyor ama yeni doğrulara, yeni bilgilere ulaştırmada hiç verimli değil. Galilei'de yeni bilgiler edinmek için syllogizm (tasım) yönteminde yapıldığı gibi düşüncenin içinde kapalı kalmamak, doğanın kendisine yönelmek, deneyi temel olarak alıp, buradan başlayarak sistemli gözlemlerle ilerlemek gerektiğinde kendisinden öncekilerle birleşir. Ancak, onu kendisinden öncekilerden ayıran şey, Galilei'nin yalnız Aristotelesçi mantığa karşı gelmek ya da yeni bir yöntem tasarısı ileriye sürmekle kalmayıp, uzun ve yorucu çalışmalardan sonra, gerçekten işe yarayan, gerçekten yeni bilgilere vardırıan bir yöntem geliştirmiş olmasıdır. Bu yöntemin özelliği, deney ile matematik düşünceyi birleştirmiş olmasıdır. Bu yöntem anlayışında, duyularla kavradığımız deney, araştırmanın biricik temelidir; bundan sonra düşünce ölçüye dayanan gözlemler ve deneyimler yaparak, fenomenler arasında bağlantılar kurarak doğayı kavrar. Böylelikle bizi salt deney bilgisinde kalmaktan kurtarıp tanımlanabilen bir bilime yükseltir. Buna göre, doğayı yalnız duyuların gözü ile görmek yetmez, algılanan şeyleri kavramlar halinde derleyip sınıflamakla da yetinilmez. Doğayı gerçekten kavramak, doğa alanında gerçekten yeni bilgilere varmak isteniyorsa, yapılacak şey *fenomenleri matematik ile çözümlenektir*. Gözlerimizin önünde serili bulunan doğa, büyük bir *kitap* gibidir. Ancak, yazılmış olduğu dili biliyorsak bu kitabı okuyabiliriz; bu kitap da matematik diliyle yazılmıştır.

Bu düşünceleriyle Galilei, *tümevarımı* kullanmak gerektiği savına yeni bir ışık getirmiş oluyordu. Ona göre, empirizmin anladığı gibi olan tümevarım, hiçbir zaman değeri olan bilgilere vardırıamaz. Çünkü, böyle bir tümevarımın olması için bütün hallerin gözden geçirilmesi gerekir. Bu hallerin sayısı sonsuz olup da hepsi gözden geçirilemiyorsa, o zaman da tümevarım eksik kalır, güvensiz olur. Tek tek halleri gözden geçirmekle yetinen bir tümevarım, hiçbir zaman tümel geçerliği olan önermeler ortaya koyamaz. Galilei'ye göre yapılacak şey, araştırılacak olaydan bağımsız olarak bir ana önerme kurmak, sonra bir *varsayım (hypothesis)* olarak ortaya konmuş olan bu önermenin tek tek hallerde gerçekleşip gerçekleşmediğini gözlemler ve deneyimlerle kontrol etmektir. Başka bir deyişle önce, tanıtı verilmemiş, doğruluğuna başta inanılması gereken, araştırmaya kılavuzluk edecek bir önerme ileri sürülecek; sonra da, tek tek olgular bu kılavuz önermeyi destekliyor mu buna bakılacaktır. Doğa konusunda sağlam bilgilere varma yolunda Galilei'nin iki yöntemi (tümdengelim ve tümevarım yöntemlerini) birlikte kullanmakta olduğu görülüyor. Bunlar birbirini karşılıklı olarak tamamlarlar. Burada, bir matematik teorisinin

olgulardan önce geldiğini görüyoruz. Böyle bir yöntem anlayışının temelinde Kepler’de de bulduğumuz, *doğanın matematik oranlarla örülmüş olduğu* görüşü bulunmaktadır. Nitekim Galilei ünlü *düşme yasalarına* bu görüşle, bu yöntemle varmıştır. Bu yöntemde düşüncenin bir ürünü (yani soyut bir öge) somut nitelikte olan deneye uygulanmıştır; *düşünce ile algı* birbirine bağlanmıştır. Yalnız, düşüncede hep ideal haller göz önünde bulundurulur. Yetkinliği ile bir şekli gerçekte bulamayız. Bunun gibi, araştırmaya kılavuzluk edecek o ana önermenin de varsaydığı oranlar gerçekte bulunamaz. Galilei, “bu oranlara deneyle yaklaşılabılır” diyor.<sup>177</sup> Yine Galilei’nin formüllemiş olduğu *süredurum (inertia) yasası* da, bir engelle karşılaşılmazsa hareket eden bir cismin hareketinde bir değişiklik olmayacağını, ilk durumun sürüp gideceğini söyler. Burada da elden geldiğince engeller ortadan kaldırıldıkça ideal hale yaklaşılr. Platon’da *idea*, gerçek nesnelere örneği idi; Galilei için de yasa (söz geçen kılavuz önerme), nesnelere arasındaki bağlantının ideal bir anlatımıdır.

Galilei’de yasa, bir matematik oran olduğundan, fenomenlerin nicelik ilintilerini bulmak esastır. Bundan dolayı, her şeyi ölçmek, doğrudan doğruya ölçülemeyeni ölçülür hale getirmek, onun yönteminin bir ilkesidir. Bir doğa olayını bilmek demek, onu ölçülebilen yönlerine ayırmak, sonra da bunlar arasındaki fonksiyonel bağılılığı ölçü ile göstermek demektir. Fenomenlerde bu ölçülebilen büyüklüklerin (niceliklerin) fonksiyonları, Galilei fiziğinin biricik konusudur. Doğa bilimi artık *gizli kuvvetleri* aramaz, yalnız nicelik ilintilerini ve özellikle de *hareketin* ölçü oranlarını belirler. Çünkü, doğanın düzen ve yasalılığını kavrayan matematik fonksiyonlar, aslında hareketler arasındaki oranlardır. Başka bir deyişle, bütün doğa hareketleri sistemidir. Bundan dolayı, hareketlerin bilimi olan *mekanik* de, doğa araştırmalarının temel bilimidir. Aristoteles fiziğinde hareket, nesnelere yerleşik olan formlar, eğilimler yüzünden oluyordu. Doğal yerlerinde değilseler, oralara erişmeye çalışırlar; hareket de bu yüzden olur. Galilei ise hareketi, ölçülebilen öğeler arasındaki yine ölçülebilir olan bir fonksiyonel bağlantı diye anlar. Aristoteles gibi hareketin *niçin* olduğunu değil de, *nasıl* olduğunu araştırır. Örneğin, düşme yasasına matematik bir varsayımdan kalkarak, bunu deneyimlerle kontrol edebilir. Bununla da Galilei, Aristoteles fiziğini matematik ile kesin olarak yenmiştir.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> A.g.e., s.213.

<sup>178</sup> A.g.e., s.214.

Keşiflerinde ona da kılavuzluk eden, *doğanın basitliği* ilkesidir. Fakat bilimin bu amaç için kullanması gereken araç artık Aristoteles mantığı değil, matematiktir. Gerçekten de *doğa* ve *evren*, okunması gereken, önümüzde açılmış duran büyük bir kitaptır. Ancak bu kitabı yalnız yazılı olduğu harfleri bilen anlayabilir. Evren matematik dille yazılmıştır ve harfleri üçgenler, daireler ve diğer geometrik şekillerdir. Bunların yardımı olmadan bir kelime bile anlamak mümkün değildir.<sup>179</sup> Mantık, düşünce silsilesini düzeltmeye ve düzenlemeye uygunsuz da, yeni gerçeklerin bilinmesi için bir araç değildir. Kanıtlamaları mantık kitaplarından değil, matematik kitaplardan öğreniriz. Geometri akıllı açmak, mükemmel akıl yürütmeler ve düşünmeye elverişli yapmak için en büyük alettir. Buna karşılık biçimsel mantık, bugün tamam olmuş ve bulunmuş olan kıyas ve kanıtların kurala uygun olup olmadığını bilmeyi öğretir. Yalnız, tek bir şeyi bütünüyle anlamayı bir kere deneyen ve *bilginin* ne olduğunu gerçekten tadan bir kimse, sonsuz sayıda şeyleri bilmediğini algılayacaktır. Şiddetli olarak bildiğimiz şey geometri ve aritmetikte, objektif kesinlik bakımından, ilahi bilgiye eşittir. Çünkü o zorunluluğu kavramaya yeterlidir. Buna bakarak, gerçek doğa bilimi, gözlemin matematik düşünceyle birleşmesinden ibarettir.

Bu da bizi, algı gücünün bilimsel bilgilerin meydana gelmesinde oynadığı role götürür. Neyin gerçek ve zorunlu olduğunu, ortalama bir zeka da bilir. Algı gücü aracılığıyla bir şeyin *neden* böyle olduğunu öğreniriz. Algı gücü (anlık), duyu algılarından daha derine nüfuz eder ve deneyin eksiklerini tamamlar. Algı gücünün değerlendirmesi olmadan yalnız duyu algısı yanıltır, ancak burada hata yargıya bağlıdır. Ancak kendiliğinden üreten algı gücü, olayların hakikatini tespit eder veya aldatıcı olduklarını keşfeder. Algı gücünün, yargı aracılığıyla, duyuların göreceliğini düzelterek onların üzerine çıkması için en güzel örnek Kopernikus'un teorisidir. Galilei'ye göre Kopernikus'un felsefi yanı için ölçü, *belirli ve zorunlu düzendir*. Bu felsefi görüş sayesinde evren düzene kavuşarak, *bütün*, parçalarıyla olağanüstü bir biçimde *uyum* oluşturdu. Estetik-dini etkenler her ne kadar Galilei'de de eksik değilse de, Kepler'de olduğundan daha çok, salt bilimsel etkenlerin ardında kalır. Tanrı ve doğa, hemen hemen eşit sayılır. Doğa biliminin en yüksek amacı, bakış açısı ve *özgürlüktür* (deneyin özenle gözlemlenen olgularına kesinlikle dayanmak ve zincirleme matematik akıl yürütmelere bağlı olmak şartıyla). Her zaman duyularla algılanan bileşik olaylar, en basit öğelerine *analiz* (analitik yöntem) olunmalı ve daha

---

<sup>179</sup> Karl Vorländer, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.354.

sonra deneysel olaylar bunlarla açıklanmalı, yani *sentez* (sentetik yöntem) olunmalıdır.<sup>180</sup> Buna karşılık, sırf bireysel olguların toplanması hiçbir zaman kanıt oluşturamaz.

Tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinin birleştirilmesini Galilei, yeni *hareket teorisinin* kurulmasına uygular; düşme ve atma yasalarını çıkarır. Hareket hesaplanabilir bir miktara dönüştürülmüş ve birimi de en küçük anlar vasıtasıyla belirlenmiştir (Leibniz ve Newton'un sonsuz küçükler (diferansiyel) hesabının hazırlanması). Doğa araştırmasının konusu *matematik* ile belirlenebilen (ölçülebilir), *niceliksel* olan şeydir. *Nedenler* artık skolastiklerde olduğu gibi eşya (cevherler) değil, hareket ve zerrelere darbe ve karşı darbeleridir. Böylece doğa biliminin en yüksek temel kavramları kuvvet ve cevher, ilk kez Galilei'nin araştırmalarıyla, matematiksel olarak ölçülebilir bir duruma gelerek kesin bilimsel bir anlam kazanıyor. Ancak bundan itibaren, Aristoteles'in ve skolastiklerin *suretler*, *gaye nedenler* ve *gizli özellikleri* aşamalı olarak fizik kitaplarından kaybolmaya başladı. Niceliksel belirlenmenin gerisinde kalan, yani kuvvetin *niteliği* denen şey bize göre *bilinmez* kalır. Galilei için, böyle gizli özelliklerle hiçbir şey açıklanamayacağı kesindir. Hatta *çekim* bile onun için bir isimden ibarettir. Koku, tat, renk ve ısı duygularının da merkezi yalnız hisseden bedendir. Bu bedeni yok sayacak olursak, bunlar da kalmaz. İşte bundan dolayı bu nitelikler *salt isimlerden* ibarettir ve yalnız duyu organlarıyla konular arasındaki hareketler aracılığıyla ortaya çıkar. Eşyaya zorunlu olarak yüklememiz gereken *ilk* ve *gerçek* sıfatlar aslen *şekil*, *sayı* ve *hareket*dir. Galilei'de her yönden, bütün doğanın mekanik görüşüne rastlarız.

### **B-1.3.10. Francis Bacon (1561-1626)**

Rönesansta Aristoteles mantığı yerine yeni bir yöntem koymak, bu yeni yöntemi temellendirmek denemeleri, Galilei ile hemen hemen aynı yıllarda yaşamış olan Francis Bacon'da doruklarına erişecektir. Modern deney bilgisinin asıl kurucuları Kepler ile Galilei'dir. Bununla birlikte, kurulmakta olan yeni doğa biliminin düşünce ve görüşlerini Bacon çok güzel kavrayıp anlatmış, özellikle de bu yeni bilimin hayatta nasıl büyük bir değişikliğe yol açacağını çok iyi sezmiştir. "*Bilmek, egemen olmaktır*" düşüncesi, onun ana görüşüdür.<sup>181</sup> Nitekim ideal bir devletin tablosunu çizdiği *Nova*

---

<sup>180</sup> A.g.e., s.355.

<sup>181</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.214.

*Atlantis*'de bilim bu hayali devletin başlıca dayanağıdır; bu topluluğun hayatını bilim düzenler. Bacon'ın bütün felsefesinde bu anlayış kılavuz düşüncedir. Onun felsefesi bilgiyi, insanlığı doğaya egemen kılacak bir güç diye anlar. Bilimin amacı, insanın egemen olmasıdır. Doğaya egemen olmak isteğiyle Rönesans, başlangıçlarda (en güzel örneğini Paracelsus'ta bulduğumuz) hayale ve büyüye bile başvurmuştu. Şimdi Bacon bu özleyiş ve eğilimi tam bir aydınlığa ulaştırır; Kopernikus ile başlayan bir gelişmeye o da katılarak, hayal ve büyü yerine *objektif* doğa bilgisini koyar. Ona göre, çok büyük bir güç olan doğanın karşısına çıkmak için insanın elinde bir kuvvet vardır: *Bilgisi*. Doğaya egemen olmak, ancak ona boyun eğmekle, yani önce yasalarını öğrenmekle olabilir. İnsan doğaya egemen olacaksa, bunu ancak bilgisiyle sağlayabilir. Bacon, Rönesansın büyük başarılarından olan Amerika'nın, denizyollarının vb. keşfi yanında barutun, pusulanın, matbaanın (basımın) bulunmasının toplum hayatında nasıl büyük bir değişikliğe yol açtığını ve açacağını uzun uzun anlatır. Onun ana başarısı, yeni bir doğa bilgisi yöntemi ile ilgili tasarısıdır.

Ona göre, insanların bilimle, hele hele bütün bilimlerin anası olan doğa bilimi ile uğraşmaları pek yenidir. Yunanlılar daha çok ahlak sorunlarıyla, Romalılar hukuk ile uğraşmışlar, Hıristiyanlık ise ilahiyatı kendisine başlıca kaygı yapmıştır. Doğa bilimi ile ise, dolayısıyla ilgilenilmiş, ona hiçbir zaman insan hayatını daha iyi, daha zengin yapabilecek bir araç gözü ile bakılmamıştır. Üstelik bu alanda yanlış yöntemler de kullanılmıştır. İnsan aklının doğruları kendisinden doğrudan doğruya türetecek gibi üstün bir yetkinliği olduğu sanılmış, deneye başvurmak aşağılık bir iş diye anlaşılmıştır. Bunun yanında geçmişe ve geçmişin büyük düşünürlerine çok fazla güvenilmiş; bizim görgülerimizin eskilerinkinden çok daha fazla olduğu düşünülmemiştir. Şimdi yapılacak şey, elden geldiğince çok gereç toplamaktır. Bu gereçler bir kez toplandı mı, aklımız onları işlemek için kendiliğinden davranacaktır. Bu işlemenin amacı da, insan hayatını *düzenlemek* ve *zenginleştirmektir*. Bilgi bir güçtür.

Başlıca işimiz doğaya egemen olmaktır; ama bunun için de önce doğayı *tanımak* gerekir. Bunun için de ilk yapılacak şey, önyargılardan kendimizi kurtarmaktır. Doğanın dünyasına girerken önceden edinmiş olduğumuz yargılar ile sanıları bir yana bırakmamız gerekir. İnsan zihni Bacon'ın deyimiyle, idollerle (birtakım putlarla, kuruntularla) yüklüdür. Doğanın kendi gerçeğine uygun olan temiz bir tasarımı elde etmek istiyorsak, insan zihnindeki bu idollerin kökü kazınmalıdır. Doğayı insan biçiminde (anthropomorph) görürüz. Oysa bizim kendi düşünüş ve algılayışımız

hiçbir zaman nesnelerin ölçüsü olamaz. Kuruntularımızın en kötöleri, sözlerin düşüncelerimiz üzerindeki etkilerinden doğarlar; yani bunların kaynağı *dildir*. Gelmiş geçmiş çağların görüşleri dilde kalıplaşmışlardır; bu dil kalıpları bizim için birer önyargı olmuşlardır. Bir yandan hiç olmayan nesnelere için sözcüklerimiz var, öbür yandan da deney dünyasını bütün genişliği ile kucaklayacak sözcüklerimiz eksik, bu yüzden de salt sözcükler üzerinde sonu gelmeyen çekişmeler oluyor. Bacon'a göre, otoritelere inanarak yanılmalarda saplanıp kalacağımıza kendimize inanmaya, kendi görüş dendiğimiz şeylere güvenmeye çalışmalıyızdır. İşte yolumuzdaki bu engelleri (idoller) kaldırdıktan sonradır ki, doğayı öğrenmeye girişebiliriz.

Gerçek yöntem, her şeyi kendi içinden ören örümcekler (dogmatik metafizikçiler) veya sırf malzeme toplayan karıncalar (salt deneyciler) gibi değil, aksine toplanan malzemeyi kendi iktidarıyla işleyen arılar gibi hareket eder.<sup>182</sup> Gerçek yöntem, *bireysel deneylerden* dereceli olarak ve yavaş yavaş *daha genel önermelere* çıkar. Fakat tümevarım, söz konusu olan olaylara ilişkin sırf olumlu olguları sayarak mevcut niteliklerin bir listesini düzenlemekle kalmamalı; bundan başka olumsuz örneklerin, yani olayın çıkmadığı olguların da bir listesini düzenlemelidir.

Tümevarım bize olayların niteliğini, özünü, Bacon'ın deyişiyle *formunu* kavratır. Form deyince Bacon, olayla (fenomen) hep birlikte bulunan, olay bulunmadığında o da bulunmayan, olayla birlikte azalan veya çoğalan bir niteliği anlar.<sup>183</sup> Bu arada ilk yapılacak şey, açıklanan formun (özelliğın) bulunduğu hallerde rastlanmayan bütün nitelikleri dışarıda bırakmaktır. İlk olarak bu olumsuz halleri saptamak, bizi acele ve temelsiz genellemelerden korur. *Dışarıda bırakma* gerçek tümevarımın temelidir; ancak amacı değildir, yalnız esasla ilgisi olmayanı ayırt etmeye yarar. Bacon'a göre, şimdiye kadarki tümevarım yönteminde olumsuz (negatif) hallerin dışarıda bırakılması yoktu, yalnız olumlu (pozitif) haller sayılıyordu. Şimdi artık olumsuz da sayılacaktır. Ana tümevarım yönteminin asıl amacı olumsuz değil, olumludur. Bunun için de tümevarımda ilk adım olan olumsuz hallerin dışarıda bırakılmasından sonra atılacak ikinci adım, olumlu halleri derleyip toplamaktır. *Belirmiş haller*, incelenen olayın kendisini pek açık, pek belirmiş olarak gösterdiği hallerdir.

---

<sup>182</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.359.

<sup>183</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.216.

Bacon tümevarım ile nesnelere *neliğini* ya da *formunu* öğrenmeye varmak, bir nesnenin özünü belirlemek ister. Böyle bir belirleme de modern anlamdaki tümevarıma pek uymaz. Çünkü, burada bir olayın başka bir olaya bağlılığı gösterilmiyor, bir yasa ortaya konmuyor, yalnız bir kavram veriliyor. Ancak, Bacon'ın yeni yönteminde değeri olan yön, yöntemi kullanırken uyulacak kurallardır. Bunların en başta geleni, tek tek olgulardan önermelere yükselirken *acele genellemelerden kaçınmaktır*. Bacon'a göre, tek tek olgulardan hemen tümel yargılara yükselmeye kalkışmak yanlıştır. Genellemeleri yavaş yavaş yapmalıdır.

Onun zamanı için bu yöntem anlayışı büyük bir adımdı, ciddiye alınacak bir başarı idi. Telesius da işe başlarken gözlem ile deneyimi doğa biliminin tek zorunlu temeli diye ele alıyordu; ama sonra buradan spekülasyonlara kaçmıştır. Bacon ise bu gibi yapıntıları (construction) bir ilke olarak hep reddetmiş, buna karşılık, olguları çıkış noktası olarak alıp buradan güvenilir tümel önermelere ulaştıran bir yöntem aramıştır. Bu davranışla bir tümevarım yöntemi teorisi geliştirmeye, bu yöntemi açık olarak kavramaya çalışmış; bunu da oldukça başarmıştır. Bu bakımdan Bacon, *modern mantığın* başında bulunan bir düşünürdür.

Aristoteles'in yapıtı olan antik çağın deduktif mantığı, tanıtlamanın formlarını bulmak gereksinmesinden doğmuştu; bu mantık bir tanıtlama ve çürütme sanatı idi. Ortaçağ da bu mantığı bir tartışma tekniği biçimine sokmuştu. Bacon bu mantığın tek yanlılığını görmüş, bir arama, bir *araştırma mantığı* bulmak istemiştir. Bununla da, Rönesansın başından beri duyduğumuz *yeni bilgilere* varmak eğilimi, Bacon'da yöntem bakımından tam bir olgunluğa ulaşmıştır. Ayrıca, Bacon, Rönesansın ortaya koyduğu değerlerin insan hayatında nasıl köklü bir değişikliğe yol açmakta olduğunu büyük bir açıklıkla ilk sezenlerden biridir. Onun "*bilgi egemen olmaktır*" savı, Rönesans kültürünün zaferini ilan etmek demektir.

## B-2. 17. YÜZYIL BİLİMSEL DÖNÜŞÜM ÇAĞI VARLIK DÜŞÜNCESİ

### B-2.1. GASSENDI'DEN NEWTON'A KADAR DOĞA BİLİMİ YÖNTEMİNİN GELİŞMESİ

Kopernikus ve Kepler tarafından başlanan ve Galilei tarafından fizik için son şekliyle belgelenen şey (bağımsız ve kesin doğa bilimi yöntemi), *doğa bilimi çağı* diye anılan 17. yüzyılda diğer alanlara da uygulanmıştır. Daha önce Alman Vesal ve İtalyan Fabricio tarafından geliştirilen anatomi ve fizyoloji, Harvey'nin kan dolaşımını parlak bir biçimde keşfetmesiyle (1628), tamamen yeni bir nitelik kazandı. Böylece birçok ruhçu (animist) açıklamaların merkezini oluşturan kalp, basit mekanik bir tulumba oldu.<sup>184</sup> Aynı zamanda ilk olarak İngiltere'de Gilbert tarafından elektrik manyetizma olayları bilimsel bir biçimde incelendi (1600).<sup>185</sup> Hatta Kepler ve Galilei'ye etki eden bu manyetizma teorisi, gerçekte maddenin canlı olduğu ve gök cisimlerinin manyetizma yoluyla birbirine etki ettiğini kabul eder. Hollanda'da 1590 yılında üretilen mikroskop ve yine orada 1609 yılında bulunan ve hemen Kepler, Galilei ve Cizvit Scheiner tarafından düzeltilen teleskop, bir dizi yeni buluşlara sebep olmuştur. Düzeltilen astronomi sayesinde ve papa 19. Gregoire aracılığıyla 1582 yılında takvim yenilenmişti. 1614 yılında Napier logaritmayı, 1643 yılında Galilei'nin öğrencisi Torricelli barometreyi buldu. 1654 yılında Alman Otto von Guericke hava tulumasını gösterdi, 1679 yılında Fransız Mariotte hava basıncı yasasını belirledi.

Bu gelişmeler ışığında, doğa bilimi yönteminin gelişmesi için en önemli isimler sırasıyla kısaca gözden geçirilecektir.

#### B-2.1.1. *Gassendi (1592-1655)*

Gassendi henüz halen sıkıca Rönesansa bağlıdır. Özellikle Kopernikus'un sistemini ve Bruno'nun dünyaların sonsuzluğuna ilişkin teorisini öğreten üç konusunu arkadaşlarının tavsiyesi üzerine çizmiş ve dışarıya karşı Tycho Brahe'nin sistemini tercih etmiştir.

---

<sup>184</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.363.

<sup>185</sup> A.g.e., s.363.



Gassendi'nin en önemli faaliyeti, unutulmuş Epikuros'un teorisini yenilemesidir. Gassendi'nin Epikürcülüğü yenilemesi, hiçbir zaman Rönesans tarzında eski çağa yalnız bir geri dönüş değildir. Çünkü, o, Galilei'nin takdir ettiği fiziğine Epikuros-Lucretius tarzındaki atomculuğu tekrar uygulamak istiyordu. Fakat dışarıdan kilise ile mutabık kalmak için, bütün eşyanın *ilk sebebi* olarak *uluhiyeti* kabul etmektedir. Bundan sonra bütün gelişme, yalnız, bütün değişmelere rağmen değişmez kalan maddeyle ilgilidir. Gerçekten madde, matematiğe göre sonsuz olarak bölünebilir, fakat cisim bakımından daha çok bölünemeyen en küçük parçalara (atomlara) rastlarız. Bu atomlar yer kaplayan bireysel tözlerdir. Demokritos'ta olduğu gibi *dohuluğun* karşılığı olan *boşluk (boş mekan)* ile birbirinden ayrılırlar. Atomlar dolu olması bakımından katılık ve nüfuz edilemezliğe sahiptir. İkinci dereceden nitelikler Gassendi'de dikkate alınmıyor. Bütün oluşma ve çöküşler bu atomların birleşmesinden ve ayrılmasından ibarettir ve bütün sebepler *hareket ettirici* sebeplerdir. Buna karşılık olayları matematikle saptamak yöntemi ve aynı zamanda sürekli hareket kavramı Gassendi'de yoktur; harekete ilişkin güç bir atomdan diğer atoma nakledilemez. Fakat molekül kavramı, atomların bir birleşimi olmak üzere (bu Descartes'a göre bir ilerlemedir) bilime sokulur.

20 yüzyıllık bir unutkanlıktan sonra yenilediği bir *atomcu maddecilikten* başka, Gassendi'de bir *kuşkucu* yön vardır. O, doğa bilgisinin sınırlarına dikkati çekiyor ve maddeciliğin bizzat kendisinin ve aleyhtarlarının (karşıtlarının), duygusuz olan bir şeyden duyumun nasıl doğduğunu açıklayamadıklarına işaret ediyor. Descartes'ın *cogito ergo sum (düşünüyorum öyleyse varım)*'unu eleştiriyor ve ona karşılık deneye dayanmak istiyor. Fakat kendi deney ve bilgi teorisi çok zayıftır: Eşyadan durmaksızın küçük zerrelere ayrılarak hayal şeklinde bilgimize sızarlara ve ona çeşitli biçimde etki yaparlar. Duyular bizi aldatmaz, yalnız algı gücünün (anlıklar) yargıları aldatır. Bu maddi hayallerin nasıl ruha dönüştüğünü ve onların birlikli bir bilinçte nasıl toplandıklarını açıklayamaz. O gerçekte yeni doğa biliminin (Galilei) sonuçlarını kabul ederse de, bunlar yöntemsel temel düşüncesine yabancı kalır.

Ölümünden sonra da Gassendiciler denen taraftarları, deney adına salt düşüncenin bayraktarlığını yapan Descartes taraftarlarıyla mücadele ediyorlardı. Fakat her iki taraf da, Katolik üniversitelerinde Cizvitlerin yönetimi altında devam eden skolastiğe hücum etmekte birleşiyordu.

Gassendi'nin arkadaşı olan *Mersenne* (1588-1648) Paris'te Descartes ve Hobbes'un da içinde bulunduğu bir grubun merkezini oluşturuyordu. Müzik

vasıtasıyla matematiğe ve matematikten mekanik bir evren açıklamasına ulaştı; bunu da idealist bir metafizikle birleştirdi. O, Descartes'a birçok konuda ilham vermiştir; duyu niteliklerinin sübjektif olduğunu öğretmiştir.<sup>186</sup>

### **B-2.1.2. Boyle (1627-1691)**

Robert Boyle da Gassendi'den etkilenmiştir. Cisimlerin maddi bileşiklerini inceleyen bilim olmak üzere *kimyayı* kurmuştur. Ona göre, doğa ne gizli bir temel güç ve ne de bir tür ruhsal kudrettir. Doğa, eşyanın büyük yaratıcısı tarafından etkin güçlerin ve cisimlerin etki etmesi ve etkilenmesi için belirlediği bir *kural sistemidir*. Gerçekte evren ve atom hareketlerini Tanrı yaratmıştır ve O, doğanın gidişine müdahale edebilir. Fakat bir defa yaratıldıktan sonra, biz onu muntazam bir biçimde işleyen bir saat, *oluşsal bir mekanizma* olarak kabul etmeliyiz. Böylece Boyle kendi görüşünde, mistisizmin gizli güçlerine, Paracelsus'un doğa felsefesine, Aristoteles'in ve skolastiklerin tözsel suretlerine son vermiştir. Bu İngiliz deneycisi, Descartes'ın ince metafiziğini de reddediyor. Onun istediği, ileri giden iddialar ve düşüncelerden çok, gözlemler ve sorulardır. Bilimsel kimyanın kurulması dışında Boyle'un esas faaliyeti, bir *atom felsefesi* koymak olmuştur. Bu atom felsefesine göre, bütün cisimlerde ortak tek ve yer kaplayan, nüfuz edilemeyen fakat bölünebilen bir tözün sıfatlarına sahip olan bir madde vardır. Tanrı'nın maddeyi yaratırken kendisine ortak ettiği hareket vasıtasıyla belirli büyüklük, biçim ve durumlarda birçok küçük zerrelere ortaya çıkar ve bunların birleşmesi ve karışması dolayısıyla birleşik ikinci derecede cisimler (molekül) meydana gelebilir. Buna karşılık renk, tat ve diğer *ikinci dereceden niteliklerin* (bu kavramı ilk kez bu anlamda Boyle kullanıyor, felsefi kavramların tarihinde onun çok önemi vardır)<sup>187</sup> kaynağı duyularımızdır.

Daha sonra bu genel ilkeler çeşitli biçimde özel kimyaya, fizik ve tıba uygulanır. Boyle, Aristoteles'in *dört unsuru* ve simyacıların *üç ilkesi* yerine, daha çok bölünmeye tahammülü olmayan madde şeklinde, çağdaş unsur kavramını kazandırmıştır. İngiltere'de Boyle'un zamanında, Püritenlerin tek yönlü dindarlığına karşı bir tepki olmak üzere özellikle doğa bilimlerine canlı bir bilimsel ilgi uyanmıştır. Boyle da bütün servetini bilime feda ederek atom teorisini yaymak için bilimsel bir topluluk kurmuştur.

---

<sup>186</sup> A.g.e., s.365.

<sup>187</sup> A.g.e., s.366.

### B-2.1.3. Huyghens (1629-1695)

Hollandalı Huyghens özellikle sarkacı bulmak (1657), patlama yasası kuralını bulmak ve dalgalanma teorisini ortaya koymakla doğa bilimleri tarihinde yeni bir dönem açmıştır. Dalgalanma teorisi, Newton'ın otoritesi etkisiyle uzun süre fizikten çıkarılmışsa da, bugün uygun bir düzeltmeyle genellikle kabul olunmuştur. Işık konusuna ve çekime uyguladığı asıl teori, onun elinde son olgunluğuna ulaşan salt harekete ilişkin atom teorisidir.

Atom kavramını Gassendi'den alır, fakat ondan daha bilimsel ve yöntemsel bir biçimde hareket eder. Gerçek felsefe, doğadaki bütün etkileri *mekanik nedenlerle* açıklamalı ve duyuşsal algılarda durmayarak onları *matematiksel* bir biçimde ifade olunan *mekaniksel* ilkelerde nesnelleştirmelidir. Bunlar da, o ilkelerden çıkarılan sonuçların olaylarla tamamen uyumlu olduklarını kanıtlamakla gerçekleşir. Bu sözlerle anlatılmak istenen, Platon'un Kopernikus, Kepler ve Galilei tarafından soyutlanan *hipotez (hypothesis) yöntemidir*. Huyghens, Galilei'nin hareket kavramıyla Gassendi'nin felsefesini düzeltir ve aşar. O, Gassendi'nin teorisini, bireysel ve basit cisimlerden alternatif etki altında bulunan bütün cisimlere genişleterek mükemmelleştirir. Güç, esir aracılığıyla atomdan atoma, cisimden cisime geçer ve evrende bütün değişme atom hareketi sayesinde olur. Hareket miktarının toplamı ve güç toplamı süreklidir.

### B-2.1.4. Newton (1643-1727)

Genel çekim konusundaki büyük buluşunu, önce 1687 yılında *Philosophia Naturalis Principia Mathematica* adlı eserinde yayınlamıştır.<sup>188</sup>

O da ilk bakışta Galilei gibi salt deneyci gözüktür. Büyük eserinin sonunda şöyle der: “Varsayımda bulunmuyorum. Olaylardan çıkarılmayan her şey, işin başında varsayım olarak adlandırılmalıdır. İster metafizik, ister fizik, isterse gizli nitelikler gibi ve hatta isterse mekaniksel olsun, varsayımların deneysel felsefede yeri yoktur. Deneysel felsefede, önermeler olaylardan çıkarılır ve tümevarım aracılığıyla genelleştirilir. Cisimlerin nüfuz edilemezliği, hareketliliği ve darbe gücü, hareketin ve

---

<sup>188</sup> A.g.e., s.368.

çekimin yasaları bu yolla bulunmuştur. Fakat varsayımlara karşı Newton'daki bu çekimin hedefi, gözlemci doğa biliminden veya Newton'ın zamanındaki uygulamaya göre ifade ettiği gibi, felsefeden kesin ve açık olmayan şartları uzaklaştırmaktır. Eserinin ilk cümlesini *tözsel suretler ve gizli özellikleri reddetmeye* ayırmıştır. Bunların yerine o da *yeniler* gibi, doğa olaylarını matematik yasalara indirgemek istiyor. O da, Kopernikus, Kepler, Galilei ve Huyghens'in istediğini arzu eder: Hareket olaylarında doğa güçlerini bulduktan sonra, bu güçlerden, yani mekaniğin ilkelerinden *matematik önermeler aracılığıyla* bütün diğer olayları ve sonunda bütün evren sistemini, gezegenlerin, uyduların, ayın ve denizin hareketini türetmektir. Gerçekten de Newton, sezgi ve deney için mücadele ediyor ve deneyi öğretiyor; fakat bunu duyuşsal algılarla değil, ancak salt, yani matematik düşünceyle temellendiriyor. Ona göre, felsefeye ilişkin şeylerde duyulardan kaçınmalıdır. Çekim, çarpma, merkeze doğru çekilme gibi deyimlerle etkinin veya nedenin tür veya tarzını; bu güçleri fiziksel değil, yalnız matematiksel, yani matematik yönlerine göre inceler. Kütle, neden, güç, eylemsizlik (atalet), mekan, zaman ve hareket kavramlarını tespit eden şeyler, onun postulat kavramlarıdır.<sup>189</sup> Bunlar ise çağdaş doğa biliminin temel kavramlarıdır ve Newton da onları *ilk olarak sistem haline koyan* kişi olmuştur.

Bununla birlikte Newton, bu salt matematiksel teoriyi en son sonuçlarına kadar uygulayamıyor. Gerçekte o, sonsuz küçükler (diferansiyel) hesabını bulmakla, mekana ilişkin yer kaplama ve hızlarda, bir an içerisindeki sonsuz küçük değişimleri hesap edebiliyor ve böylece cisimlerin nöbetleşe (alternatif) etkisi yasasını matematik bir kuralla doğrudan ifade edebiliyordu. Fakat onun *mutlak* mekan kavramının içerdiği zorluklar Berkeley ve Leibniz tarafından ortaya çıkarıldı.

Dünyada cisimlerin düşmesinin nedeni diye anladığımız aynı çekim gücü vasıtasıyla gök cisimlerinin hareketlerini açıklayabileceğimize ilişkin büyük buluşu, “varsayımlar uydurmuyorum” gibi büyük sözlerle söyleyen Newton'ı, özellikle maddenin temel özellikleri olmak üzere uzağa etki eden maddi olmayan merkezi güç hakkında bir varsayıma yöneltmiştir.

Fakat buna, Newton'da bir diğer düşünce silsilesi eklendi. O, bir gök fiziği meydana getirmişti. Onun önünde keyfilik ve mucizeye bağlı olmayan, gaye ve amaçsız, sırf kendine dayanan ve bizzat kendisini devam ettiren bir dünya vardır. Bu düşüncesiyle maddecilik ve inkarcılık yoluna sapmış olma endişesi, onun dindar

---

<sup>189</sup> A.g.e., s.369.

ruhuna azap veriyordu. İşte o zaman, bu uzağa etki eden merkezi güç teorisi şöyle bir düşünceyi beraberinde getirdi: Cisimlerin nöbetleşe (alternatif) etkisi, aslında manevi bir ilkeye, yani ilahi iradeye dayanıyor ve bütün doğa mekanizması ilahi gayelerin oluşması için sırf bir araçtır. Burada bilginin alanı bitiyor ve iman (inanç) alanı başlıyor. Mekaniksel doğa görüşü, gai (her şeyin nedeni Tanrı'dır) doğa görüşüne isteyerek dayanıyor. Bu düşünceyle 18. yüzyılın *deizm* taraftarı *Aydınlanma felsefesinde* tekrar karşılaşılabilecektir. Bu düşünce Newton'ın *şahsına* aittir; matematiksel fiziğin kurucusu ve doğa bilimi ilkelerini sistem haline koyan Newton'a ait değildir. Fakat onun felsefe tarihindeki önemi, (kendinden önce gelen Kepler, Galilei, Huyghens gibi) ancak matematiksel fiziğin kurucusu ve doğa bilimi ilkelerini sistem haline koyan Newton olması bakımındandır.

Rönesans, bütününde olduğu gibi felsefe bakımından da bir kaynaşma çağı idi; 17. yüzyıl ise bir durulma dönemidir. Rönesans, ortaçağdan yeniçağa ulaştıran bir geçit idi; 17. yüzyıl ise Rönesansın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak *birliği* olan bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıldır. Rönesansın baş özelliği, yeniyi araması idi; 17. yüzyılın ana eğilimi, eskiden kopmak, yeniyi bulmaktır. Kendisinden sıyrılmak istenen *eski*, ortaçağ kültürünün oluşturduğu değerler sistemidir. Bunun için Rönesans eskiyi ayakta tutan otorite ve geleneğe karşı ayaklanma ile başlamış, kültürün her alanında kendinin olan yeni görüşleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu büyük işi başarırken Rönesans, antik çağa dayanmıştı. İlk antik çağın değerleri gerçek biçimleriyle ortaya konulmaya çalışılmış, yani bunları ortaçağın eklentilerinden temizlemeye uğraşmıştır. Başlangıçta bunlara sıkı sıkıya bağlı kalınmıştı. Ancak özgürlüğü arayan Rönesans antik çağ düşüncesine hep kölece bağlanıp kalmamış, bu düşünceyi yeni bir dünya anlayışına varmak için bir dayanak olarak değerlendirmiştir. Nitekim antik çağın büyük okulunda yetişen Rönesans düşüncesi yavaş yavaş olgunlaşarak, sonunda kendine özgü, bağımsız bir dünya görüşünün çizgilerini belirtmeye başlamıştır. Yalnız bu çizgiler tam bir kesinlikle çizilememiştir. Çünkü, Rönesans bu bakımdan henüz ilk denemeleri, ilk aramaları yapmakta idi. Bu yüzden Rönesans düşüncesinin bir çok formülleri henüz bulanık ve sallantılıdır. Çeşitli yönlerden yeniye ulaşmaya çalışan bu düşüncenin parçalı, dağınık bir görünüşü vardır. Rönesansın meydana koyduğu gereçleri işleyen 17. yüzyıl felsefesi ise, tersine, formüllerinde tam bir ışığa, tam bir sağlamlığa ulaştığına inanır. Bu felsefe, bütün bilgilerini *birliği* olan *tutarlı* bir yapı içine yerleştirir; Rönesansın

getirmiş olduğu yeni görüşleri, buluşları ve ilkeleri *bağlantılı* bir dünya görüşü olarak geliştirir.

Rönesans düşüncesinin bir de renkli ve çeşitli bir görünüşü vardı. İleriye doğru coşkulu bir atılış ve davranış olan bu çağda her biri ayrı bir renk taşıyan bir sürü düşünür, birçok çığır buluruz; bunların her birinde dünya bir başka biçimde görünür; bunlarda antik düşüncelerle yeni yaratmalar, bilimsel bilgilerle sezgiler ve hayaller birbirine karışır. Bütün bunlar da Rönesans düşüncesini renkli bir tablo yapar. 17. yüzyıla geçince, düşünce tablosundaki bu renkliliğin silinip yerine az çok *bir örnek* oluşun geçtiğini görürüz. Gerçi 17. yüzyıl felsefesinde de çeşitli düşünürler, ayrı ayrı sistemler (Descartes, Hobbes, Spinoza ve Leibniz) vardır; bunların her biri de kendi başına bir sistem kurmuştur. Ama yine de, bunların ortaklaşa çizgileri pek çoktur. Bu düşünürler ele aldıkları başlıca kavramlarda aşağı yukarı anlaşırlar. Bu durum, 17. yüzyıl felsefesinin gelişmesine bir birlik kazandırmıştır. Bu bakımdan 17. yüzyıl felsefesi, ilkçağ felsefesinden çok ortaçağ felsefesine benzer. Bu ağın düşünürleri ile çığırları, zaten elde bulundurulduğuna inanılan doğruya, ancak daha iyi bir düzen vermeye uğraşırlar.

17. yüzyıl felsefesindeki bu birlik ile kapalılığı meydana getiren etken, ortaçağda olduğu gibi din olmayıp, bu felsefenin kendisine *matematik fiziği* bilgi rneği olarak seçmesi, yani rasyonalizmidir (akılcılığıdır). Rasyonalizm, akıl (ratio) adını verdiğimiz, kendisinde tümel olarak geçen kavramlar, bilgiler ve kuralların bulunduğu kabul edilen yetimizi gerçeği bilmek ve açıklamak organı olarak alan ığırdır. Yeniçağ başlangıcında bulduğumuz rasyonalist düşünüşün oluşmasına başlıca matematik fizik yol açmıştır. Çünkü, Rönesans sonlarında hızla ilerleyen matematik fizik, doğanın yapısını matematik kavramlarla kavrayabileceğimizi göstermiştir. Bu anlayışta öyle doğa yasalarına varılmıştır ki, bunlar kesin kavramlara dayanırlar. Bu kavramlar da zihinden türetilmişlerdir; doğadan ıkarılmamışlardır. Demek ki, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında bir *uygunluk* var. Bu uygunluk da, 17. yüzyıl rasyonalizmine göre, Tanrı'nın bir yandan bütün evrene, diğer yandan da insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiş olmasındandır: Rasyonel yapılı olan doğayı ratio (akıl) kavrayabilecek durumdadır. Buna inanan 17. yüzyıl felsefesi, yalnız doğanın değil felsefenin konularının da (Tanrı, ruh, iyi ile doğru) salt akılla bilinebileceğine güvenir. Ona bu güveni veren, her şeyden önce matematik fizik olmuştur.

Bu felsefenin büyüklerinin birçoğu matematik fiziğin okulunda yetişmişlerdir. İlerinde en sivrilmişler matematik ve fizikte yaratıcı da olmuşlardır: Descartes analitik geometri ile geometrik optiğin yaratıcısıdır; Leibniz de diferansiyel ve integral hesabının kurucularından biridir. Matematik fizik, bir bulgular ve keşifler devri olan Rönesansın bir ürünüdür; yeniçağın hem ilk, hem de büyük özgün yaratıcısıdır. Kendisinden kurtulmak istenen ve başlıca formel mantıkla çalışan skolastiğin tersine olarak, bu aranan bilginin deneye ve gözleme dayanmasında Rönesansın bütün doğa bilginleri birleşiyorlardı. Buna rağmen yeni doğa bilimi yavaş gelişmiş, ancak Rönesans sonlarına doğru ana çizgileriyle kurulabilmiştir. Bu gecikmeyi anlamak güç değil; bir bilimin gelişebilmesi için, her şeyden önce, belli bir yöntemin geliştirilmiş olması gerekir. Bugünkü anlamında bir doğa biliminin doğması için, yalnız ulu orta sınamalar ve yoklamalar yapmak, bir sürü gözlem gerecini bir araya yığmak yetmezdi; doğayı sistemli olarak soruşturmanın, yöntemli olarak gözlemenin bilinmesi gerekti. Oysa Rönesans başlangıçlarında deney ve gözlem deyince, doğayı plansız olarak bir yoklama anlaşılıyordu. Üstelik, ilk zamanlarda doğa gerçeğine hayal gücü ve duygu ile yaklaşılmak istenmişti. Bu evrede doğayı kavramak için, başlıca Yeni Platoncu mistisizm örnek olarak alınmıştı. Bu yüzden kimya yerine simya kurulmuş, astronomi de astroloji olarak görünmüştür. Bu bulanık tablo içinden modern doğa bilimi, her biri başlı başına bir önem taşıyan tek tek başarılarla yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. Bu başarılarından en başta gelenleri, hiç şüphesiz ki, Kopernikus'un astronomi sistemi ile Galilei'nin mekaniğidir.

Kopernikus'un öğretisi üç şeyi altüst etmişti: 1. Gözlerimizle gördüğümüz görünüşü, 2. Kilisenin dünya görüşünü, 3. Ortaçağın resmi felsefesi olan Aristoteles felsefesini. Biz kendi gözlerimizle dünyanın (yerin) ayaklarımız altında sapasağlam durduğunu, ay, güneş ve yıldızların yerin etrafında dolandıklarını görürüz. Kopernikus getirmiş olduğu yeni öğreti ile bu en güvenilir gözlemimizin, her gün kendi gözlerimizle gördüğümüz olguları açıklayışımızın yanlış olduğunu, duyuların bir kuruntusundan ileri geldiğini, bunun bizim duruş, bakış noktamızla ilişkili sübjektif bir görünüş olduğunu göstermiştir. Biz doğa gerçeğini olduğu gibi değil, bize, algılayan süjeye görüldüğü gibi biliyoruz. Kopernikus'un öğretisinden çıkarılan başlıca sonuçlardan biri bu olmuştur. Bugüne kadar doğa bilimi kendisine başlıca şu işi ödev edinmiştir: Doğa tablomuzdaki sübjektifliği aşmak, bu tabloyu insanın *benine* bağlı olmaktan kurtarmak. Kilisenin otoritesinden silkinmeyi kendisi için başlıca bir tutum sayan Rönesans felsefesi, Kopernikus sisteminin devrimci niteliğinden hemen

yararlanmış, bu öğretilerde saklı olan kilise görüşüne düşman tohumları hemen geliştirmeye girişmiştir. Yeni öğretinin üzerinde bir felsefe kurmayı deneyenlerin başında Giordano Bruno, Kopernikus'un görüşünü daha da ileriye götürerek evrenin sonsuz ve birlikli de olduğunu ileri sürmüştü. Yeni öğretilerden çıkan bu sonuç (evrenin sonsuz ve birlikli olduğu düşüncesi), bu öğretinin Aristotelesçi skolastik doğa felsefesini de altüst etmesine yol açmıştır. Aristoteles'in fiziğine göre, doğa özce birbirinden ayrılan iki kısma bölünür: Gökyüzü dünyası (ay üstü dünya) ile yeryüzü dünyasına (ay altı dünya). Gökyüzü dünyasında başlangıçları ile bitimleri olmayan düzgün daire hareketleri vardır; bunlar başlamaları için dışarıdan itilmeye muhtaç olmadıkları gibi sona da ermezler. Buna karşılık yeryüzündeki hareketler doğru çizgi biçimindedirler; dışarıdan bir itilme ile başlarlar ve bir zaman sonra kendiliklerinden bitip dururlar. Kopernikus öğretisi Aristoteles fiziğinin doğayı bu ikiye bölmelerini ortadan kaldırmıştı. Çünkü bu öğretilerde yer yuvarlağının kendisi de bir gök cismi olmuştu; böylelikle gökteki ve yerdeki hareketler özce ayrı şeyler olmaktan çıkmışlardı.

Aristoteles'in doğa gerçeğini böyle ikiye bölmesi, onun bilgi anlayışı ile sıkı sıkıya ilgilidir. *Özler* nesnelere birbirleri karşısındaki sınırlarıdır, onları birbirinden ayıran sınırlardır. Böyle bir anlayış da, nesnelere son nitelikleri aramaya götürür. Bu nitelikler nesnelere davranışlarını da belirler: Ağır olan nesne düşecektir, yani özü ile ilişkili olarak *doğal yerine*, evrenin merkezine (yere) ulaşmaya çalışacaktır; bunun gibi hafif olan nesne de, özünde yerleşik olduğu üzere, yukarıya, evrenin çevresine doğru kımıldayacaktır. Kopernikus öğretisi gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ayrılığı, dolayısıyla gökteki hareketlerle yerdeki hareketlerin ayrılığını ortadan kaldırmakla Aristoteles fiziğinin kavramsal özleri belirtmeye dayanan fiziğinin temelini de sarsmıştı.

Ama bu bakımdan en kesin adım, Galilei'nin mekaniği ile, onun özellikle *süredurum (inertia) yasasını* formüllemesi ile atılmıştır. Bu yasaya göre: Dışarıdan bir kuvvet işin içine karışmadıkça bir cismin hareket durumunda ve doğrultusunda bir değişiklik olmaz. Bu ilkeye göre, artık Aristoteles'in düşündüğü gibi başsız ve sonsuz olan daire hareketleri yoktur; kendiliklerinden bitip kalan hareketler de olamaz. Tersine olarak, kımıldatılan bir cisim, kendisine sürtünme kuvveti ya da başka bir kuvvet karşı gelmeseydi, itildiği doğrultuda hareketini sonsuz olarak sürdürüp giderdi (bir takım saptırıcı kuvvetler onu bu düz çizgiden ayırıp bir daire ya da parabol hareketine geçmeye zorlamadıkları takdirde). Galilei'nin bu süredurum ilkesine bir de Newton'ın *genel çekim yasasını* eklersek, yeni fiziğin Kopernikus'tan bu yana geçtiği



başlıca evrelerin üçüncüsünü de görmüş oluruz. Genel çekim yasası gezegenlerin hareketleriyle bir taşın düşmesini, yani Aristoteles fiziği için yapıları, özleri bakımından başka başka olan iki ayrı dünyada geçen bu iki olayı, *tek bir doğa yasasına* bağlar. Bu yasaya göre, iki cisim (bunlar ister iki gezegen, ister yer ile bir taş olsun) birbirlerini bir yandan kütleleriyle orantılı olan, öbür yandan da aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı olan bir kuvvetle çekerler. Bu yasa, hem yeryüzünün kütleleri miligramla ölçülen, aralıkları birkaç milimetre olan cisimleri, hem de gökyüzünün milyonlarca kilogramlık, aralıkları ışık yıllarıyla tasarlanabilen cisimleri için aynı kesinlikte geçerlidir.

Modern doğa bilimini başlatıp kuran üç bilgin Kopernikus, Galilei ve Newton'dır. Aristoteles fiziği niteliksel (niteliksel), modern doğa bilimi ise niceliksel (niceliksel) bir fiziktir. Kopernikus öğretisini tutarlı olarak ileri götüren Galilei'dir. Galilei, yeni doğa biliminin temeli olan mekaniğin, dolayısıyla da mekanist dünya görüşünün kurucusudur. Aristoteles, örneğin ağırlık ile hafifliği eşyanın son niteliklerinden sayıyordu. Bu nitelikler, kendilerinde buldukları nesnelere davranışlarını da belirler; ağır olan nesnelere özleri gereği evrenin merkezinde bulunan *doğal yerlerini* ararlar; bundan dolayı da, doğal yerlerinde değılseler, örneğin havaya kaldırılmışlarsa, bırakıldıklarında kendiliklerinden yere düşerler. Aristoteles'in bu açıklamasına karşı Galilei, "ben cisimlerin niçin düştüklerini değil, nasıl düştüklerini bilmek istiyorum" diyordu. Burada Galilei'nin göz önünde bulundurduğu, Aristoteles'in *formu*, yani cismin davranışlarını yöneten gizli bir neden değil, düşmenin yasasıdır. Galilei'nin yöntemi şudur: 1. Araştırılan doğa olayını ölçülebilen yönlerine ayırmak, yani bu olayın matematik olarak kavranabilecek yapısını ortaya koymak, 2. Ölçülebilen yönlerin (büyüklüklerin) olabilen fonksiyonel bağlantılarını (gördükleri iş bakımından aralarındaki ilgileri) matematik düşünce ile tasarlamak; başka bir deyişle, aranan yasanın matematik formunu düşünmek, 3. Tasarlanmış olan çeşitli olanaklar, çeşitli formlar üzerine deneyimle bir karara varmak. İşte Galilei'ye göre, her doğa olayını açıklarken bu üç iş sırasıyla yapılmalıdır. Önce olayın son öğeleri ayırt ediliyor ve bunların aralarındaki ilgiler bulunuyor; sonra da bu öğeler ve ilgilerinden olay yeni baştan kuruluyor (analiz ve sentez); böylelikle de olayın yapısı *açık ve seçik* olarak kavranmış oluyor.

17. yüzyıl felsefesi matematik fiziğin bu yöntemini kendisine örnek olarak almış, bu yöntemle *gerçeğin bütünü*nün sağlam bir tablosunu çizmeye uğraşmıştır. Bu felsefe de tıpkı matematik, fizik gibi önce yöneldiği gerçeğin *son ilkelerini*, son

*kavramlarını* aramış, sonra bunlardan gerçeği düşüncede yeniden kurmaya çalışmıştır. Bu felsefe için gerçeğin son ögeleri *tözler*dir, bunların aralarındaki ilgiler de *nedenler*dir. Bu son ögelerle aralarındaki bağlantılar bulunursa, gerçeği açık ve seçik olarak biliriz. Açıklık ve seçiklik de doğruluktur; yanılma ve aldanma ise karışıklık ve bulanıklıktır, ana ögelerin birbiri içine girmeleridir, kavramsal ögelerin ve bağlantılarının bulanık olarak kavranmasıdır.

17. yüzyıl felsefesinin matematik fiziği kendisine örnek alması, yöntem kaygısı yüzündendir. Matematik fiziğin doğru ve güvenilir sonuçlara vardırıan sağlam bir yöntemi vardır. Bu bilimin kısa zamanda hızla ilerlemiş olması, sarsılmaz bilgiler ortaya koyması bu inanca yol açmıştı. Şimdi yapılacak şey, matematik fizik yönteminin yapısını kavramak, bu yöntemin sırrını bulmak, sonra da onu o zamana kadar sallantılı ve tartışmalı olan bilgilere uygulamak, böylelikle matematik fizik gibi güvenilir olan bir felsefeye varmaktır. 17. yüzyıl felsefesinin ön planda gelen ilk sorunu yöntem sorunudur. Bu yüzyılın felsefesi gerçeği bilmeye yönelmeden önce, onun bilmedeki yolunu, kullandığı yöntemleri araştırmak gerektiği düşüncesini kendisine çıkış noktası yapmıştır. Yöntem problemi bütün 17. yüzyıl boyunca sürüp gittiği gibi, 18. yüzyılı da baştan aşağı geçerek Kant'ta doruğuna erişir. Bu yüzyıllarda yetişmiş olan filozoflardan hemen hemen her birinin *bilginin doğru yöntemi* üzerine bir yapıt yazmış olması bu yüzündür. Ama gerek yöntem sorununu, gerekse 17. yüzyıl felsefesi için karakteristik olan öteki sorunları ilk olarak ortaya koyup formülleyen Descartes olmuştur.

## **B-2.2. BÜYÜK FELSEFİ SİSTEMLER ve VARLIK DÜŞÜNCESİ**

### **B-2.2.1. DESCARTES'İN (1596-1650) DUALİZMİ**

Descartes, geometride kendi yarattığı olan matematik dalını, analitik geometriyi geliştirir. O, eserlerinde önce bilgi üzerine düşünceler geliştirir; bu temel üzerinde sonra metafiziğini kurmaya başlar. Descartes'ın sistematik bakımdan baş yapıtı, *Principia Philosophiae (Felsefenin İlkeleri)*dir.<sup>190</sup> Bu yapıt, Descartes felsefesinin bütün yapısını, bu düşünce yapısının tümünü *sistematik* bir düzen içinde toplayıp

---

<sup>190</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.231.

anlatır. Matematik bir yana bırakılırsa, burada gerçek ile ilgili bütün bilgiler gözden geçirilir.

Matematik Descartes'a göre, tıpkı formel mantık gibi bağlantılı ve seçik olmalıdır; yalnız Aristoteles'in mantığı gibi zaten bilineni öğretmekle kalmamalı, bize yeniye de öğretmelidir. Açık ve seçik olarak bilmek, doğru olarak bilmek demektir. Yanılma, bilginin objesini bulanık ve karışık olarak kavramaktan ileri gelir. *Yalın olanı* biz *intuitif (sezgisel, doğrudan)* olarak, yani doğrudan doğruya, olduğu gibi kavrarız. *Bileşik olanı* ise, ancak yalın öğelerine geri götürebilsek, çözebilirsek yanılıgsız olarak kavrayabiliriz. İşte Descartes, bir yandan kendisinin kurmuş olduğu analitik geometride doğrudan doğruya gördüğü yöntemi, diğer yandan da Galilei'de sağlam bir biçim matematik fiziğin yöntemini (Galilei'nin yöntemi de, son öğeleri ölçülebilen yönleriyle belirtip, bunları birleştirmeye dayanır) felsefe için de biricik yöntem olarak alır. Felsefede yapılacak şey, düşünmeye başlarken, gerçeğin sağlam bir tablosunu çizmeyi denerken, ilkönce doğruluğunu intuitif olarak, yani hiç dönüp dolaşmadan doğrudan doğruya kavrayabileceğimiz o sağlam noktayı bulmak, sonra da bunun üzerinde bir birleştirme (sentez) yapmak. Descartes da tıpkı Galilei gibi iki işlemi göz önünde bulundurmaktadır: Son öğeleri ve bunlar arasındaki ilgileri bulan bir çözümleme (analiz), bir de bu öğeleri aralarındaki ilgilerle yeniden kuran bir birleştirme (sentez).

Şimdi bu yöntemi Descartes'ın felsefeye nasıl uyguladığını, felsefenin konusu olan bütün halindeki gerçeği bu yöntemle nasıl kurduğunu görelim. Gerçek içinde açık ve seçik olarak bilinmiş bir nesne bulabilir miyiz? Böyle bir objeyi matematikte bulmak kolaydı, çünkü matematiğin objeleri zaten düşüncenin yaratmalarıdır. Ama gerçek hayattaki objeler, düşüncenin yaratmaları değildirler; bunlar duyuların aracılığıyla bilinirler, dolayısıyla bize bulanık ve karışık bir biçimde verilmişlerdir. Bu yüzden filozoflar şimdiye değin son ve ana gerçeğin ne olduğunda bir türlü anlaşamamışlardır. Bu kargaşayı ortadan kaldıracak o sağlam dayanağı nerede bulmalı? Aradığı sağlam noktayı, o güvenilir çıkış noktasını bulmak için Descartes *şüphe* ile işe başlar. Bu şüphe, ta matematikte bulduğumuz kesin bilgi gibi apaçık olan bir doğruya ulaşıncaya kadar ileri götürülecektir. Bu en son sınıra ulaşıncaya kadar da bütün bilgiler birer birer gözden geçirilip dışarıda bırakılacaklardır. Yalnız buradaki şüphe, septiklerde olduğu gibi, bilginin var olabileceğinden, doğru bilgiye varılabileceğinden ilkece şüphe etmek değildir. Descartes'ın şüphesi bir yöntem şüphesidir, doğru bilgiye varmada kullanılan bir araçtır, bir yoldur.

Nesneleri biz duyularımızla biliriz. Ama duyularımız bizi ara sıra aldatırlar; ara sıra aldatınca da, neden her zaman aldattıkları düşünülmesin? Belki de çevremizdeki bu nesnelere dünyası sadece bir duyu yanılmasıdır. Pratikte nesnelere varlığına nedenli inanırsak inanalım, teoride bunlardan şüphe etmek pekala olabilir. Çevremizde başka insanlar da var; bunların biz kendimiz gibi duyan, isteyen, düşünen yaratıklar olduğunu kabul ederiz. Ama bu da bir kabulden, bir sanıdan ileriye geçemez. Kendimiz gibi canlı, ruhlu saydığımız bu varlıklar belki de birer otomatlardır. Böylece öteki insanların, cinsdaşlarımızın da varlığı şüpheli kalıyor. Nihayet kendimizden, kendimizin gerçek bir varlığı olduğundan da şüphe edebiliriz. Rüyalarımızda şunu veya bunu yaptığımızı görürüz; uyanınca da hiçbir şey yapmamış olduğumuzu anlarız. Benim şu anda da rüya görmediğim, hatta bütün hayatımın bir rüya olmadığı güvencesini bana kim verebilir? İşte bütün bunlardan, içinde bulunduğum dünyanın gerçekliği tümü ile şüpheli bir şey oluyor. Descartes'ın şüphesi burada durup kalmaz, daha da ileri gider. Doğrunun son ve mutlak ölçüsünü Tanrı'da buluruz diye düşünülür. Ama Tanrı'nın aldatan, yalan söyleyen bir ruh olduğu da düşünülebilir. Tanrı, pekala en güvendiğimiz bilgilerde bile bizi aldatmaktan zevk duyan bir varlık da olabilir. O böyle ise, o zaman şüphenin sınırı olmaz; en açık ve sağlam matematik tanıtımlar bile bu şüphenin içine girer. Çünkü matematik tanıtımlarda adım adım ilerlenir, bu arada da hep belleğe dayanılır; ya belleğimiz bile bizi yanıltıyorsa!

Descartes, gerçek dünyanın, Tanrı'nın, matematik bilginin var oluşundan şüphe edip, şüphesinde son sınıra ulaşıncaya, aradığı o kesin bilgiyi (evidentia) karşısında bulur. Bu artık kendisinden şüphe edilemeyecek bilgi, *şüphe ettiğimi bilişimdir*. Şüphe etmekle, şüphe diye bir şeyin olduğunu, dolayısıyla da şüphe eden benim var olduğunu apaçık olarak bilirim. Böyle bir şeyin bilincinin bende olduğundan artık şüphe edemem; bu apaçık bir olgudur; bu olguyu yaşayışım, bilişim intuitiftir; doğrudan doğruya olan bir bilinç ve bilgidir. Şüphe etme ise bir çeşit düşünmedir, düşünmenin bir durumudur. Düşünürken ben düşünmenin varlığını apaçık olarak yaşayıp bilmekteyimdir. Böylece Descartes ünlü önermesine ulaşmış olur: *Düşünüyorum, öyleyse varım (cogito ergo sum)*.

Descartes'ın vardığı bu önerme, mantıktaki bir sıradan sonuç çıkarma, bir usavurma, örneğin "İnsanlar ölümlüdür. Sokrates de bir insandır. Öyleyse Sokrates de ölümlüdür." Çeşidinden bir bilgi değildir. Bu, araçsız, doğrudan doğruya kavranan, yaşanan kesin bir bilgidir. Burada Descartes'ın *düşünme* derken, bugün bizim *bilinç* dediğimizi anladığımızı da söylemek gerekir. Bu, bilincimizi bilmemizdir, bilincimizin

en sağlam varlık olduğu üzerine bizde bir bilinç, bir bilgi olmasıdır. Varlık ile ilgili bütün güvenilir bilgilerimiz bilincin kendi üzerine eğilmesinden, bu kaynaktan devşirilecektir. Descartes'ın rasyonalizmi budur. Kopernikus sisteminde insan evrenin sonsuzluğu içinde küçücük bir zerre olmuştu; şimdi Descartes felsefesinde yeniden evrenin merkezi olur.

“Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesi, Descartes'ın uzun ve dolambaçlı bir şüphe yolunun sonunda varmış olduğu kesin, artık sarsılamaz olan doğrudur. İnsanın kendi bilincini doğrudan doğruya yaşaması olayı, kendisinden artık şüphe edilemeyecek olan bu olgu, bundan böyle Descartes'ın gerçeği yeni baştan sağlam bir biçimde kurması işinde bir kaynak, güvenilir bir temel olacaktır. Her bilgide bir *içeriğin* bilinci saklıdır. Bu içerik de, başka bir şeyin, bilincimizin *dışında* bulunan bir şeyin işaretidir.

Neden kendi bilincimizin var oluşunu hiç şüphe götürmez bir kesinlikle bilebiliyoruz? Çünkü bu var oluşu biz açık ve seçik olarak kavırıyoruz. Nitekim bilinçte durum böyledir: Bilinç içerikleri, yani bilincin içindekiler bana başka bir şeyin aracılığıyla verilmiş değildirlere; bunları ben doğrudan doğruya bilirim, bunlar bilgime doğrudan doğruya konu olurlar. İşte “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesi bundan dolayı açık bir bilgidir. Çünkü düşünmekte olduğumu doğrudan doğruya yaşarım, bilirim. Descartes'a göre, bu önerme aynı zamanda seçiktir de. Bir bilginin seçik olması demek, bu bilginin objesini kuran ana öğelerin birbiri içine girmiş, birbirine karışmış olarak değil de, birbirinden ayrılmış olarak, ayrı olduklarının seçilerek kavranması demektir. *Cogito ergo sum* önermesi seçiktir, çünkü bu önerme bilinç ile bilincin dışındaki dünyayı birbirinden kesin olarak ayırmaktadır. Şimdi tam anlamıyla açık ve seçik olan, dolayısıyla da doğru olan (doğruluğun ölçüsü açık ve seçik oluştur) *cogito ergo sum* önermesi, bundan sonra bütün bilgilerin kendisinden türetileceği bir *kaynak* olacaktır.

Bilincin varlığı tanıtlanmıştı; bilinç bize doğrudan doğruya verilen bir gerçektir. Ancak bilinç gerçeğin bütünü değildir, sadece bir parçasıdır. Onun için bilinçte durup kalınmaz, yoksa yalnız kendimin var olduğunu ileri süren bir görüşe, *solipsizme* varılırdı. Descartes'a göre, bilincin dışında bulunan bir obje vardır ki, onu biz tam bir güvenlikte bilebiliriz. Bu da Tanrı'dır. Bununla da Descartes, kendi benimizin var oluşunu tanıtladıktan sonra ikinci bir adım olarak, Tanrı'nın var oluşunu tanıtlamaya geçer. Bunun için ikisi de bizdeki *Tanrı düşüncesini* çıkış noktası olarak alan iki kanıtlama kullanır: 1) Eski bir tanıma göre, Tanrı *en yetkin varlık* ya da *en gerçek*

*varlıktır*. Böyle bir Tanrı kavramı bize nereden gelmiş olabilir? Algıladığımız nesnelere gelmiş olamaz. Çünkü bunların hiçbiri sonsuz yetkin değildir. Bunların hiçbirine *en gerçek şey* diyemeyiz. Bu düşünceyi biz kendiliğimizden de yaratmış olamayız, çünkü biz kendimiz eksik ve sınırlı bir yaratıdır. O zaman geriye ancak şu kalır: Tanrı düşüncesini, yani sonsuzluk kavramını ruhumuza kendisi de sonsuz olan bir varlık, yani Tanrı yerleştirmiştir. Ruhumuzda gerçekten de bulunan Tanrı kavramının nedeni Tanrı ise, bilincimizde Tanrı düşüncesinin olmasından, Tanrı'nın gerçek bir varlığı olduğunu da bir sonuç olarak çıkarabiliriz; öyleyse Tanrı vardır. 2) Anselmus'taki ontolojik tanıtı göre, Tanrı'nın var olduğu düşüncesi mantık bakımından zorunludur; öyleyse Tanrı vardır.

Ontolojik kanıtın Descartes için de, bütün rasyonalist felsefeler için de, kısaca bilgimizi *salt akıldan* türetmek isteyen bütün felsefeler için büyük bir önemi vardır. Bu kanıt, *düşünce* ile *gerçek* arasında bir köprü kurmak iddiasındadır.<sup>191</sup> Çelişmesiz bir bağlantı içinde toplanmış, birbirinden mantıki olarak türemiş bir kavramlar sistemi pekala düşünülebilir. Ancak böyle bir sistemin gerçeği karşılayıp karşılamadığını bilemeyiz. İşte ontolojik kanıt bu düğümü çözmekte olduğunu ileri sürmektedir. Salt Tanrı kavramının çözümlenmesiyle, bu kavramın yalnız düşüncenin içinde kapanıp kalmadığı, ona düşüncenin dışında gerçek bir objenin de karşılık olarak bulunduğu gösterilmek istenir. Nitekim Descartes'a göre de, her türlü bilginin başlangıcı, bilincin içindekilerdir, bilincimizdeki düşünce ve kavramlardır. Bunlar arasında Tanrı kavramı öyle bir kavramdır ki, onu mantıki olarak geliştirdiğimizde, kendisine bilincin dışında bir objenin karşılık olarak bulunduğunu görürüz. Tanrı kavramını salt düşüncede çözümlenmemiz, bizi Tanrı üzerinde apaçık olan bir bilgiye de vardır. Tanrı kavramı da, bilinç kavramı gibi, açık ve seçik olan kavramlarımızdandır.

Tanrı'nın var oluşunun böylece kanıtlanması, Descartes'ın geri kalan şüphelerinin de ortadan kalkmasında bir kaldıraç rolünü oynayacaktır. Descartes şüphesinde öylesine ileri gitmişti ki, en sağlam inançlarımızda, en güvenilir bilgilerimizde bizi yanıltmaktan zevk duyan bir *aldatıcı ruhun* bulunabileceğini bile tasarlamıştı. Şimdi Tanrı'nın var olduğu bilindikten sonra, artık bu şüphe de ortadan kalkmıştır. Artık en yetkin varlık olan Tanrı'nın doğruluğuna güvenebiliriz; onun aldatmaya, yanıltmaya kalkışmayacağına inanabiliriz. Bu yüzden de, kesin olarak tanıtlanamamakla birlikte kendilerini bize güvenle kabul ettiren kanılara da

---

<sup>191</sup> A.g.e., s.236.

inanabiliriz. Bunların arasında hatırlamalarımız da vardır. Belleğimizin bizi boyuna yanılttığı, bize geçmişi olduğundan büsbütün başka türlü göstermekte olduğu düşünülebilir. Ama o zaman, Tanrı'nın bu hatırlamaları bize sırf yanılmalar içinde şaşırıp kalmamız için verdiğini kabul etmek gerekir; bu ise onun en yetkin varlık oluşu ile uzlaşamaz. Dışımızdaki *cisimler dünyası* için de durum böyledir. Biz cisimler dünyasını bir çeşit içgüdüsel inanışla gerçek sayar, ama bize kendisini duyumlarımızda gösteren bu dünyanın gerçekliğini tanımlayamayız. Şüphesinin karanlığı içinde ilk ışık olarak bilinci bulan Descartes, buradan Tanrı'nın var oluşunu ortaya çıkarmış, bundan da cisimler dünyasının gerçekliğine inandıracak temeli hazırlamıştır. Böylece de, şüphenin baştan aşağı yıkılmış olduğu gerçek yeniden kurulmuş oluyordu: Tanrı vardır, bilinç vardır, bunları doğrudan doğruya açık ve seçik olarak biliriz. Tanrı bizi aldatmadığına göre, duyumlarımızda yansıyan cisimler dünyasının gerçekliğine de, hiç olmazsa araçlı olarak, inanmak gerektir.

Descartes Tanrı'nın var oluşunu, ruhumuzda *sonsuz ve en yetkin varlık* düşüncesinin bulunmasıyla kanıtlamıştı. Sonlu ve eksik bir yaratık olan insan böyle bir düşüncüyü, böyle bir tasarımı kendiliğinden yaratamazdı; bu düşüncüyü onun ruhuna olsa olsa sonsuz ve en yetkin varlığın kendisi yerleştirmiş olabilirdi. İşte deneyden edinilmemiş olan, ruhumuzda *önceden yerleşik* olarak bulunan Tanrı düşüncesi gibi düşüncelere (ya da tasarımlara) Descartes *doğuştan ideler* der. Buna karşılık, duyumların aracılığıyla bize *dışarıdan gelen ideler* ve hayal gücümle *benim kendimin yapmış olduğum ideler* vardır. Son iki grup ideler bulanıktırlar, çünkü ikisinin de aracı duyumlardır; duyumların bildirdikleri de daima bulanıktır. Ruhun kendisinden devşirdiği ideler (doğuştan düşünceler) ise hep açık ve seçiktirler. Descartes matematiğin kavramlarını da doğuştan kavramlar ve ideler arasında sayar. Formel mantıkla metafiziğin ideleri de doğuştandırlar; ve bütün bunlar açık ve seçiktirler. Dolayısıyla bunlara dayanarak apaçık ve şüphe götürmez bilgiler geliştirilebilir.

Ancak, Descartes doğuştan ideler derken, insanın bir takım düşünceleri dünyaya hazır olarak birlikte getirmiş olduğunu anlamaz, bu gibi düşünceleri *geliştirebilmek* için insanda doğuştan bir *yatkınlık* olduğunu söylemek ister. Bu yatkınlık düşünmeyi yöneten bir yasa gibidir. Bu yasaya göre çalışan düşünce sayılar serisini, geometrinin kavramlarını, mantığın ana ilkelerini, Tanrı idesini ortaya koyar, böylece de yerine ve zamanına göre değişen duyu bilgilerinin rastlantı niteliğindeki gereçlerine bağlanmaktan kurtulur.

Ona göre, gerçekte özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç obje (töz, substantia) vardır: Tanrı, ruh, madde (cisim). Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan tözlerdir. Ruh ile cismi (bu iki sonlu tözü) birbirinden ayırmanın bilinç olduğunu daha önce görmüştük. Bilinç (düşünce) ruhun temel niteliğidir; bilinçsiz ruh olamaz. Cismin de öyle bir niteliği vardır ki, onu ortadan kaldırırsak, cismi de ortadan kaldırmış oluruz, çünkü cismin varlığı bu nitelikte ayakta durur. Bu nitelik de *uzam (yer kaplama)*dır. Nasıl ruhta bütün olup bitenlerin dayanağı düşünce idiye, bunu gibi cismin bütün hallerini taşıyan temel de yer kaplamadır. Cisim, uzamlı olan şey; ruh ise, düşünen şeydir. Bu yüzden, ruh ile cisim birbirinden özce ayrı olan, temel nitelikleri bakımından birbiriyle uzlaşamayan iki tözdürler. Cisim düşünmez, ruh da yer kaplamaz. Bu anlayışı ile Descartes, gerçeği yapıcı birbirinden büsbütün başka olan iki bölgeye ayırmış oluyordu.

Bir sesin çınlaması, bir sıcaklığın yayılması önce bilincimizde birer içeriktirler; ama onların bilincimiz dışındaki nedenleri, uzay içindeki hareketlerdir. Cismin temel niteliğinin yer kaplama olduğu düşüncesinden Descartes, boş uzayın olamayacağı sonucunu da çıkarmıştır. Çünkü yer kaplama, maddi tözün bir boyutu olunca, uzamsız hiçbir cisim olamaz; ama diğer yandan yer kaplayan cisim olmadan uzam da olamaz. Ancak gerçek bir cismin bir niteliği olarak uzam vardır; öyleyse boş uzay yoktur. Çünkü boş uzay, bir cisim olmadan da bir uzamın olması demektir. Uzay ile cisim aynı şeydirler; cisimler uzay içinde bulunmazlar, uzay maddenin yer kaplamasıdır. Descartes'ın boş uzayı kabul etmemesi, atom öğretisini reddetmesi demektir. Bu öğretilerde, içinde atomların birbirinden ayrıldıkları, hareket ettikleri boş bir uzayın önceden kabulü gereklidir. Descartes'a göre ise boş bir uzay yoktur; uzay homojen bir madde ile baştan aşağı doludur, en küçük bir yeri bile boş değildir. Ancak, uzayı katı cisimlerle değil de, sıvı bir madde ile dolu olarak düşünmelidir. Sürekli bir hareket içinde bulunan bu sıvı maddede dinmeyen akıntılar vardır. Uzay maddesinin içindeki hareketler, başladıkları yere dönen bir çeşit çevrinti hareketleridir. Katı cisimler bu sıvı maddenin içine yerleştirilmişlerdir; onun içinde yüzerler, ve kendileri hareket etmezler, hareketleri uzay maddesinin kendilerini sürüklemesi yüzünden olur.

Bu uzay anlayışı, Descartes'ın *astronomi* öğretisinin de temelidir. Ona göre, güneş sistemimiz, ortasında güneşin bulunduğu büyük bir çevrinti hareketidir. Bu çevrinti, içinde bulunan gökyüzü cisimlerini kendisiyle birlikte sürükler; çevrintinin merkezine yakın olanlar daha hızlı, uzak olanlar daha yavaş dönerler. Kopernikus sistemine dayanan bu evren tasarımında, Descartes yerin hareket etmediğini ileri



sürebileceğimizi söyler. Gerçekte hareket eden uzayı dolduran sıvı maddedir; yerin kendisi durmaktadır, tıpkı hareket eden bir gemideki yolcunun kendisi duruyor, gemi yürüyor sayılabileceği gibi.

Descartes için, hiçbir cisim kendiliğinden hareket edemez, çünkü cisim kuvvetsizdir. Ancak, her olup bitenin bir nedeni olacaktır. Nedensiz hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi Descartes'a göre, insan zihninin en apaçık düşüncelerinden biridir, doğuştan olan bir idedir. Kuvvetten yoksun olan cisimler, hareketi kendileri yaratamayacaklarına ve sonlu insan ruhu da bunu başaramayacağına göre, geriye cisimler dünyasındaki hareketin nedeni olarak Tanrı'yı düşünmek kalıyor. Tanrı, cisimler dünyasını daha başlangıçta belli bir hareket durumu içinde yaratmıştır. Kendiliklerinden kuvvet geliştiremeyen cisimler bu hareket durumunu değiştiremezler; onu ne azaltabilirler, ne de yok edip yeniden kurabilirler. Cisimler dünyasındaki hareketin miktarı değişmezdir. Bu dünyada hareket, ancak bir yerden diğer yere aktarılır; bu da yine değişmez olan doğa yasalarına göre olur. Kendinden kuvvetli olmayan cisim, dışarıdan bir etki altında kalmadıkça, içinde bulunduğu durumu kendiliğinden değiştiremez. Bir cisim hareket durumunu ancak başka bir cisme doğrudan doğruya değip, onunla çarpıştığında değiştirebilir. Cisimler dünyasındaki bütün değişmelere yol açan nedenler, *basınç* ile *çarpma*dır. Bundan dolayı Descartes'ın fiziği, Newton'da olduğu gibi, uzay içinde uzaktan etkiyen kuvvetleri (çekim ve itim kuvvetlerini) kabul etmez. Bu fizikte hareketin bir cisimden diğerine geçmesi, ancak ve ancak iki cismin birbirine doğrudan doğruya değmeleri, doğrudan doğruya birbirine çarpmaları ile olur.

Descartes'ın doğası baştan aşağı *mekaniktir*; bu doğa basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makine gibidir. Bu doğa içinde asıl gerçek, yer kaplama ile yer değiştirmedir; yani uzay ile bunun içindeki hareketlerdir. Temel gerçekler bunlardır; geri kalan bütün olaylar hep bunlardan türerler, bunlara bağlıdırlar. Descartes'ın bu mekanist doğa tasarımı, Rönesanstan beri oluşan, Galilei'de kesin bir adım atan (Galilei de hareketi doğa gerçeğinin temel olayı yapmıştı) bir doğa anlayışının sürüp gitmesi, bunu metafizik ile bir temellendirme denemesidir. Bu doğa görüşü, cisimler dünyasının özünden metafizik olarak türetilmiştir. Descartes'ın fiziği, Aristoteles felsefesinin *maddenin, içinde yerleşik olan biçimlendirici kuvvetlere göre geliştiği* anlayışı ile Rönesans başlangıçlarındaki doğada gizli, büyülü kuvvetler gören anlayışı (Paracelsus) ortadan kaldıran süreçte yeni bir halkadır. Bütün bu süreç için olduğu gibi, Descartes için de doğa çerçevesinde olup biten her şey, zorunlulukla,

dışarıdan bir nedenin etkisi ile olur. Doğanın hiçbir yerinde rastlantı ve doğa üstü kuvvetlerin işe karışması diye bir şey yoktur; doğa gediği, aralığı olmamacasına baştan aşağı mekanik yapılıdır. Descartes'ın bu mekanist doğa tasarımı, *teleolojik* (ereksel) bir açıklamanın yeri olamayacağı kendiliğinden anlaşılır. Descartes'a göre, evrenin amacının ne olduğunu biz bilemeyiz. Tanrı'nın sonsuz bilgeliği birçok şeyler tasarlamıştır. Bunları bilmeye kalkışmak, haddini bilmemek olur. Evrenin ereği (amacı), olsa olsa, yine Tanrı'nın kendisidir. Gerçi doğa mekanizmasının düzen ve işleyişini (doğanın yapısı ile yasalarını) Tanrı düşünmüş ve istemiştir. Ama Tanrı onu yarattıktan sonra, doğa artık kendi kendine, her şeyi sıkı bir zorunluluğa bağlayan kendi yasalarına göre işlemektedir. Onun için, doğayı yine kendi içinden açıklamaya çalışmalıdır.

Descartes'a göre, canlı varlıklar da cansız cisimlerle aynı yapıdadırlar, aynı yasalara göre işlerler. Yalnız canlı, daha karmaşık olan bir makinedir. Canlı bir cisimde olup biten hayat olayları (solunum, kan dolaşımı, beslenme gibi) cansız doğadaki olaylar gibidirler; dolayısıyla bunlar da aynı nedenlerle açıklanmalıdırlar. Yalnız doğrudan doğruya ruhun etkisi ile meydana gelen vücut hareketleri, yani istençli hareketler bu mekanist açıklamanın dışında kalmalıdırlar. Ancak Descartes, bu istençli hareketleri yalnız insan için kabul eder. Ruhtan yoksun olan diğer canlılarda (bitkiler ve hayvanlarda) bu çeşit hareketler yoktur. Dolayısıyla bitki ve hayvan, baştan aşağı birer makineden başka bir şey değildir. Canlı vücut da maddidir, o da maddenin yasalarına bağlıdır, o da hareket yasalarına göre çalışır; bu işlemeye de herhangi bir ruh hiçbir şekilde karışmaz. Burada Descartes, Rönesansa kadar egemen olan Aristoteles'in hayat anlayışına karşı gelmektedir. Aristoteles felsefesinde bedeni işleten, vücudun işlemlerini yöneten ruhtu; ruh, vücudun entelecheia'sıdır, yani canlı vücudun değişme ve hareketlerinde kendisini gerçekleştiren formdur. Başka bir deyişle ruh, vücudun hareket ve biçimlenmelerinin nedenidir, vücudu hareket ettiren ve yöneten kuvvettir. Descartes böyle bir anlayışla (organizmada bir hayat gücünün gizli olduğu, organizmaya bir entelecheianın biçim ve hareket kazandırmakta olduğu anlayışı ile) şiddetle savaşıyor. Ona göre, canlı da maddi bir varlıktır. Dolayısıyla organizma da maddenin uyduğu yasalara bağlanacaktır. O sıralarda İngiliz hekim William Harvey'nin (1578-1657) kan dolaşımını bulup açıklaması (1628)<sup>192</sup>, Descartes'ın canlı doğa üzerindeki mekanist anlayışını desteklemiştir. Modern doğa

---

<sup>192</sup> A.g.e., s.241.

biliminde fizik için Galilei'nin ne önemi varsa, fizyoloji için de böyle bir önemi olan Harvey, kanın vücuttaki dolaşımının yüreğin büzülme ve genişleme hareketlerinden ibaret olduğunu göstererek, fizyolojide bazı doğa üstü kuvvetlere inanan anlayışlara kesin olarak son vermiştir. Kanın vücutta dolaşması ne kanın kendi gücü, ne de ruhun işe karışması yüzündendir, sadece bir tulumba gibi çalışan yüreğin basıncı yüzündendir.

Harvey'nin kan dolaşımı için yaptığı bu açıklamayı Descartes, organizmanın en karmaşık alanı olan sinirler fizyolojisine kadar genişletmiştir. Zamanındaki fizyolojinin bir görüşüne katılarak o da sinirlerde *can ruhlarının* dolaştığını tasarlar. Çok hafif ve hareketli akıcı bir madde olan can ruhları, kanın en ince kısımlarının yürekte ısınıp kandan ayrılmalariyla meydana gelirler; ilkönce beyne akarlar, buradan da sinirler yoluyla kaslara ulaşırlar.

Can ruhlarının hareketi ilkin tümüyle maddidir, fizikseldir; yani bu hareket de, herhangi bir cismin hareketi gibi tamamıyla basınç ve çarpma kanunlarına bağlıdır. Ancak, can ruhları insanda beyne ulaştınca, bir de ruhun etkisi altına girerler. Yalnız ruh, can ruhlarının hareketini yeniden yaratamaz, yok da edemez. Böyle bir şey, doğadaki hareket miktarının değişmezliği yasasına aykırı olurdu. Ruh, vücudun da, can ruhlarının da ancak hareket doğrultularını değiştirebilir. Burada Descartes'ın psikolojisi başlamaktadır. Descartes özce birbirinden başka olan iki töz (ruh ve cisim) ayırmıştı. Antik felsefede canlı-cansız ayrılığı esastır; varlığı baştan başa ikiye bölen canlı-cansız ayırımıdır. Antik felsefede varlığın birliğini kurma konusunda karşılaşılan en büyük güçlük bu ayrılıktı. Bu birliği arayanlardan biri olan Demokritos'a göre, evren mekanik bir bütündür, canlı da bunun içinde yer almış olan karmaşık bir otomattır. Aristoteles'te ise her şey canlıdır; evren kendisini geliştiren bir organizmadır; onun içindeki cansız varlık da yalnız görünüşte cansızdır; gerçekte ise içinde uyuklayan, gelişmemiş bir hayatı saklayan bir kaptır (tohumda olduğu gibi). Şimdi Descartes, antik çağın bu ayrımı yerine bir başkasını, bilinç ile bilincin dışındaki dünya arasındaki ayrılığı koymuştur. Kendisinden sonraki felsefe bu esaslı ayrılığı ortadan kaldıran bir birliğe varmayı deneyecektir. Ama Descartes'ın kendisinde bu ayrılık ortadan kalkmamış, sert bir ikilik (dualizm) olarak kalmıştır. Ruhun temel niteliği düşünce idi; cisimdeki de yer kaplama. Bunlar da bir araya gelemeyen, birbiriyle bağdaşamayan niteliklerdir: Bilinçli olan yer kaplamaz, yer kaplayanın da bilinci yoktur. Ancak, insanda bu iki cevher bir arada bulunurlar. Biri ötekinde olup bitenlerin nedeni olmayan, başlı başlarına ayrı birer gerçek alanı iki

tözün burada aralarında herhalde bir bağlantı vardır. Bu bağlantıyı ne olarak düşünmeli? Kendisinden sonraki felsefeyi çok uğraştıracak olan bu ruh ile beden arasındaki bağlantıyı Descartes, iki ayrı şey arasındaki bir çalışma birliği olarak tasarlar. Bunlar, sürekli olan bir karşılıklı etki bağı ile birbirine bağlıdırlar. Ruh, bedenın bir takım uyarılarını doğrudan doğruya duyar ve onlara bir takım duyumlarla tepkide bulunur. Ruhun bir takım eğilimlerini, yani istenç edimlerini de beden bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Buna göre, ruh ile beden birbiri karşısında hem etkin hem de edilgin olabilen birer etmen durumundadırlar.

Ruh ile beden birbirini nasıl etkiliyorlar? Descartes'a göre, yalnız bu etkilere aracılık eden beyin, doğrudan doğruya ruh ile değme halindedir. Çünkü duyu organlarına gelen etkilerin ruhta bir renk, ses, koku gibi duyum olabilmeleri için beyne ulaştırılmaları gerektir. Bedenin istençli hareketleri de, beyinden çıkan sinirlerin getirdikleri itişler (impulsus) ile olabilir. Ruh uzamsızdır, bölünemez bir bütündür; ruhun etkide bulunması ve etki alması bu yapısı ile ilişkili olacaktır. Dolayısıyla ruhun beyin üzerinde etkileri beynin tek bir noktasından olabilir; bedenden gelen uyarılar da ruha ancak bu tek noktadan geçebilirler. Bu öyle bir nokta olacak ki, istenç edimlerinin itişlerini çeşitli organlara götüren sinirler de buradan başlayacak, uyarıları beyne ulaştıran sinirler de burada bitecek. Descartes bu noktayı beynin yegane çift olmayan organı kozalaksı bezde bulmuş olduğuna inanır. Ona göre, burası ruhun yeridir, ruh burada yerleşmiştir. Burada Descartes yer derken, ruhun etkilerinin kendisinden çıktığı, ruha gelen etkilerin kendisine ulaştığı beynin bir noktasını anlamaktadır. Çünkü ruh uzamsızdır ve onun yeri olamaz.

Descartes'a göre, temel duygulanımlar altı tanedir: Şaşma, sevgi, tiksınme, şiddetli istek, üzgünlük ve sevinç. Geri kalan bütün duygulanımlar, bu temel duygulanımların birleşmelerinden ya da birer çeşidinden başka bir şey değildirlar. Duygulanımlar bir yandan ruhla, diğler yandan bedenle ilgili olaylardır.

Descartes'a göre, mutluluğu dışarıdan değil kendimizden beklemliyiz. Ancak biz kendimiz istersek, bilgiyi eylemlerimize kılavuz yapabiliriz. Aksi halde, duyum ve duygular düşüncelerimizi bulandırıp bize dış nimetlere aşırı değer verdirirlar. Oysa gerçek değerin ne olduğunu *bilmek* ve bunu *bilmeyi istemek*, insanı ruhun hazlarına, ruhun kendisi gibi sonsuz olan bu hazlara ulaştırır. Bunun için bir de elimizde olanla olmayanı ayırt etmeyi bilmek gerekir.

Görülüyor ki, Descartes'ın gerek duygulanımlar öğretisi, gerekse ahlak anlayışı bilgi teorisine dayanmaktadır. Descartes'a göre, bilgide de bir isteme vardır. Bilgimizi

biz yargılar halinde dile getiririz. Bu yargı da bir düşünceye evet ya da hayır demektir. Evet ile hayır da birer istenç (irade) ediminden başka bir şey değildir. Gerek *kötüden*, gerekse yanılığın, ancak salt düşüncenin açık ve seçik tasarımlarıyla kurtulunabilir. Kötü ile yanılığın olması insanda istenç özgürlüğünün bulunmasına dayanır. İnsanda kötüye ve yanılığa kapılmamak özgürlüğü vardır. İnsan ancak aklın açık ve seçik olan düşüncelerine iradesini bağlamakla doğruya ve mutluluğa giden yolu bulabilir. Descartes felsefesinde *doğru* ya da *iyiye* de aklın bilgisi ile, aklın kendi içinde düşünmesiyle varılıyor. Bundan dolayı “düşünüyorum (cogito)” bu felsefe için yegane sarsılmaz temeldir.

Descartes’ın, yalnız uzamı içeren cisim kavramı, tek yönlü olarak yalnız matematikte kalıyor. Felsefesinde, bir düşünce aracı olan ve hatta Galilei’nin ulaştığı şiddet niceliği ve bununla birlikte devamlılık; ritim ve enerjinin saklanması kavramları ve zaman kavramının çağdaş bir tarzda takdiri eksiktir ve şimdi ihmal edilmiş olan sezgi dolayısıyla, tepki baş gösteriyor. Gerçeklik (realite) yalnız mekansal şekil aracılığıyla belirlendiği için, mekan da tözün tanımı gibi *varlığı için bir diğer şeye ihtiyacı olmayan şey* durumuna giriyor. Hareket de tıpkı, oluşsal bir kavramken bu şeyin bir sıfatı ve sükunet sırf bir oran kavramıyken, katı bir bütünün mutlak durumu oluyor. Böylece *gerçek olmak* anlamını ifade eden varlık, sadece Platon’un değil hatta Descartes’ın kendi idealizmiyle aşılmış olan varlık (belirli bir varlık) oluyor ve düşüncede nesnelleşiyor. Daha önce, yalnız bilgi teorisi anlamında amaçlanan *cogito ergo sum (düşünüyorum, öyleyse varım)*, nefsin kendisine ait salt bilincin (benin) şey ve ölçünün töz olmasıyla doğru bir yön almış oluyor. Salt düşünce yerine, yalnız düşünen değil, hükmeden, arzulayan ve hissedilen şey geçiyor ve sonunda ruh adını kazanıyor.

Bilinçten bağımsız ve bütün bilgiden önce gelen bir hakikat dünyası açıktır. Bizzat kendisi tarafından kurulan matematik yasalılığa karşı, şimdi dış hakikiliğin duyuşsal deneyin gerçek varlıklarını sağladığı olgular ve eşya ortaya atılıyor. Böylece tümel bilginin aydınlatıcı güneşi, birtakım dış eşyanın yalnız bir aynası oluyor. Deneyin birliği, tekrar nefis ve konu, ben ve dış doğa, salt düşünce ve duyuşsal sezgi diye bir ikiliğe varıyor. Duyusal sezgiye bunun madde, yani doğa alanı düşüyor; buna karşılık salt düşünce, yalnız *içsel* deney ve metafizik sorunlar, yani özellikle *Tanrı* ve *ruh* teorileriyle uğraşır.

Genel görünüşe uygun olarak Tanrı’nın varlığı da kuşkuyla karşı karşıya kalmış ve incelenmesi gereken bir sorun olarak gösterilmişti. Açıkça Tanrı’nın varlığını

kanıtlamaya girişir: Benim en yetkin olmayan ve tabi olan bir varlık olmam olgusu, bende en yetkin ve bütünüyle bağımsız bir varlık hakkında bir düşünce ortaya çıkarır. Fakat bundan da, nedensellik yasasına göre, onun varlığı anlaşılır. Çünkü benim gibi yetkin olmayan bir varlık, Tanrı düşüncesini, eğer bizzat Tanrı tarafından bana verilmiş olmasaydı, hiçbir zaman kavrayamazdı. Tanrı düşüncesi daha yüksek nesnel bir gerçekliğe sahiptir. Yani diğer tözlere göre sonsuz bir töz olduğu için daha yüksek bir varlık içerir. Fakat düşüncenin böyle bir nesnel gerçekliği, aynı zamanda onun biçimsel veya fiili gerçekliğini, yani düşünülen şeyin gerçekliğini gerektirir. O, bu sonsuz varlığın düşüncesine nasıl ulaştığımızı araştırmıyor. Bu düşüncenin sırf varlığı ona yetiyor.

Bizzat ölçü olan açık ve seçik bilgi, Tanrı'nın doğruluğundan çıkarılır. Tanrı, bütün eşyanın yaratıcısı olduğu gibi, aynı zamanda sürekli gerçeklerin de yaratıcısıdır. Ben töz olduğum için, benim sonsuz yaratıcım öncelikli olarak töz ve hatta tek gerçek ve sonsuz töz olmalıdır. Descartes, “ne olduğunu veya ne olmadığını belirlemek için değil, ancak ona dayanmak için” sonsuzu söz konusu ediyor.<sup>193</sup>

Descartes Tanrı'yı, dini-ahlaki sorunlarla ilişkiye sokmuyor ve yalnız doğayla ilişkiye getiriyor. “Benim şimdi doğa altında anladığım, bizzat Tanrı'nın kendisinden veya daha çok Tanrı'nın yarattığı eşyaya koyduğu düzenden başka bir şey değildir” diyor.<sup>194</sup> Bu ilahiyata ve metafiziğe ait konularda bile, bilgi eleştirisine ilişkin temel düşünce zaman zaman açığa çıkmakta ve hiç olmazsa, bunun Tanrı'nın doğruluğuna dayandırılması, sonunda ölçünün bir güçlendirilmesi niteliğini kazanmaktadır.

Aslında kesin anlamda, varlığı için bir diğer şeye ihtiyacı olmayan yalnız bir nitelik, yani Tanrı vardır. Böyle olmakla birlikte töz (cevher) kavramı daha geniş bir anlam kazanıyor. Bütün yaratılan şeyler arasında, var olabilmeleri için Tanrı'nın yardımından başka bir şeye ihtiyacı olmayan iki şey daha vardır: *Ruh* veya düşünen töz ile *cisim* veya yer kaplayan töz. Bunlar rastlantıyla insanda birleşmiştir; yoksa doğrudan hiçbir ortak yönleri yoktur ve birbirine ihtiyaç göstermezler. Ruhun ilinekleri duygu, irade, yargı, istek ve cisminkiler de durum (yer), şekil, harekettir. Ruh maddi olmayan, mutlak bir birliktir ve bölünebilir değildir. Cisim maddidir ve yalnız belirli bir tarzda bölünebilir. Böylece cisim dünyası ile ruh dünyası arasında çok belirgin bir *ikilik* ortaya çıkar. Bundan dolayı, ruhçular da (spiritualist)

---

<sup>193</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.380.

<sup>194</sup> A.g.e., s.381.

maddeciler de Descartes'a sığınır. Hayat ruhları arada, belirli bir geçiş rolü oynarlar. Bilgi teorisinde, bilinci bütün hakikatin ölçüsü ve kaynağı yapan Descartes, şimdi bu bilinci, tamamen fizyolojiye dayandıran psikolojisinde o derece şeyleştiriyor ki, sonunda beynin biricik çift olmayan bölümü diye kozalaklı bezi, *ruhun başlıca* yeri sayıyor. Hayat ruhları kozalaklı beze çarparak ruhta duyumları doğururlar ve ruh da bu darbelere karşılık verir. Aslında, yalnız insan ruha sahiptir. Hayvanlar sırf makinedir ve duyumları yalnız tepkilerden ibarettir.

Descartes'ın düşünce sınıflaması şu şekildedir: 1- Hakikat ve şey gibi, daha bizim tarafımızdan geliştirilmesi gereken doğuştan düşünceler, 2- Duyusal algılar gibi, dışarıdan gelen düşünceler, 3- Hayal gücü (muhayyile) aracılığıyla kendiliğimizden yaptığımız düşünceler. Ruh, yalnız salt düşüncede bütünüyle etkindir; buna karşılık hayal gücü, duysal ve maddi hayallere dayanır. Ruh, düşüncelerden başka, duyumlardan kaynaklanan yargıları, heyecanları ve irade olaylarını doğurur. Hata imkanı, sınırlı algı gücünün sınırsız iradeyi izleyememesinden türetilir. Ruhtan yalnız açık ve seçik tasavvurlar doğabileceğinden, etkiler ve bütün karanlık ve karışık tasavvurlar, maddi etkenlere indirgenir. Buna karşılık *akli etkiler*, yalnız ruhtan meydana gelir.

Descartes'a göre görevler, başlı başına en yüce iyiyi oluşturan özgür iradeye indirgenir. Biz bu iradeyi akla göre düzenlemeliyiz; ilim aslında bütün insanlığı barış, içsel özgürlük ve gerçek mutluluğa erdirtirecektir. Her şeyden önce neyin elimizde olup neyin olmadığını bilmek gerekir; bunu da bize sağlayan açık ve seçik bilgidir. Dünyanın sonsuzluğu ve Tanrı'nın bilgisi bütün bilgilerin, Tanrı'ya karşı manevi aşk da bütün duyguların en yükseğidir.

Descartes felsefesinin çağı üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Bu felsefe *yöntem şüphesini* ortaya koymakla, doğruya varmak açısından işe yarayıp yaramadıklarını meydana çıkarmak için bilgilerimizin çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmekle, gelenek ve göreneğe dayanan kabullere değer vermemekle özgür araştırmayı tetiklemiş, insanın kendi başına düşünmesine (Rönesanstan beri gelişen bu tutuma) iyiden iyiye yol açmıştır. Descartes felsefesinin kısa zamanda yayılıp büyük bir etki oluşturmalarının çeşitli nedenleri vardır. İlk, bu felsefenin derli toplu, tutarlı bir sistem olmasının, kendi içine kapalı bir birliği olmasının başarı kazanmasında büyük yeri olmuştur. İkinci olarak, ilahiyat sorunlarını işleyişi de devri tarafından çekici bulunmuştur. Madde ile ruhu kesin ayrışması, bunların özce ayrılıklarının metafizik tanıtılmasını vermesi, inanç ile bilgiyi uzlaştırmayı kolaylaştırıyordu. Son

olarak da, bu felsefenin *evrensel yöntem* sorununu çözmesi, yani doğruya varmak için her türlü bilgede kullanılabilir genel bir yöntemi ileri sürmesi büyük başarısının nedenleri arasında yer alır.

Descartes'ın kendisinden sonraki idealist ve materyalist bütün düşünce kuşaklarını etkileyen kendine özgü bir çıkış noktası vardır: “*Ben*”. Felsefeyi *öz*neden yola çıkarmak geleneğinin kurucusu Descartes'tır. Bu gelenek, birbirlerinden farklı biçimlerde Berkeley, Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Brunschvig, John Stuart Mill, William James, Comte, Kirkegaard, Heidegger, Sartre, Camus'ya kadar idealist bir doğrultuda; Leroy, Cabanis, La Mettrie, Diderot'ya kadar materyalist bir doğrultuda gelişmiştir.<sup>195</sup> Bir bakıma antik çağ Yunan felsefesinin ünlü bilgicisi Protagoras da “insan her şeyin ölçüsüdür” demekle *benden* yola çıkmaktadır. Ama Protagoras'ın beni *duyan* ben, Descartes'ın beni ise *düşünen* bendir. Descartes'ın kendinden sonraki kuşakları etkileyen ve uyaran diğer büyük başarısı özdekle (madde) özdek olmayanı kesinlikle birbirinden ayırmasıdır. Descartes felsefesinin, idealist ve materyalist, her iki doğrultuya imkan veren niteliği de bu kesin ayırmadır (dualizm). Bu dualizm, metafizikle fiziğin (teleolojik felsefeyle doğa felsefesinin) alanlarını kesin olarak ayırmıştır.

### **B-2.2.2. THOMAS HOBBS'UN (1588-1679) MATERYALİZMİ**

Hobbes, Descartes idealizmine karşı *naturalist* görüşün radikal bir temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. 17. yüzyılın matematik fiziği ile Descartes felsefesinin çok önemli kavram ve yöntemlerini benimsemiş olan Hobbes'un bu felsefe sistemi, yeniçağ *empirizminin* ilk kapalı sistemidir. Bu sistem matematik fizik yöntemini benimser.

Hobbes'a göre, her şey (maddi olan da, ruhi olan da, ayrı ayrı insanlarda olanlar da, devletlerde olup bitenler de, bunların hepsi) doğal nedenlere bağlıdırlar ve doğal nedenler tarafından tek anlamlı ve zorunlu olarak belirlenmişlerdir. Doğal nedenler de her yerde (canlı ve cansız doğada) hep birdirler, hep aynıdırlar. Hobbes'tan ne önce ne de sonra hiç kimse, bütün olayların hiç ayrımsız doğal nedenlere bağlı olduklarını (doğallıklarını) böylesine bir tutarlıkla ileri sürmemiştir. Bu yönü ile Hobbes'un sistemi, tutarlı bir naturalizmdir. Bacon, teolojik nedenleri yalnız fizikten

---

<sup>195</sup> Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 1, İstanbul 1976, s.285.



uzaklaştırmıştı. Oysa Hobbes için, Tanrı bile böyle maddi nitelikte doğal bir nedendir, doğal nedenlerin en üstünüdür. Hobbes, istenç (irade) özgürlüğü ve Descartes'ın *maddi olmayan ruh* anlayışını da şiddetle reddeder. Bu yüzden o, zamanında ve sonraları tehlikeli bir tanrıtanıma (ateist) sayılmıştır. Hobbes'ta bütün nedenlerin doğal olduğu düşüncesine, bu nedenlerin cisimsel, maddi nitelikte oldukları düşüncesi de bağlıdır. Dolayısıyla onda *ruhi olan* da doğaldır (yani maddidir). Bununla da Hobbes'un felsefesi tam, tutarlı bir *materyalizm* de olmaktadır.<sup>196</sup>

Hobbes'a göre, insan hayatının da olaylarını matematikte olduğu gibi, *duygulardan sıyrılarak* yalın şemalara bağlamak bilimin ödevi ve amacı olmalıdır. Felsefe, etkileri ya da fenomenleri nedenlerden çıkarıp bilmedir; nedenleri de gözlenen etkilerden doğru sonuç çıkarımların yardımıyla öğrenmedir. Felsefenin amacı, etkileri önceden görebilme ve bu önceden görmeyi hayatta kullanabilmedir; konusu da meydana gelişi kavranabilen her cisimdir. Bundan dolayı felsefeye cisimler öğretisi de denilebilir. Bu tanıma göre, Tanrı ile uğraşan teoloji ve kesin matematik-felsefi yöntemle işlenemeyen bütün öteki alanlar kendiliklerinden felsefenin dışında kalırlar.

Hobbes, *nominalizm* ve *sensualizme* varır. Ona göre, tümel kavramların gerçek doğrular bakımından hiçbir anlamı yoktur; tümel kavramlar, gerçek bilgimizi sağlayan tek tek deneyler arasındaki araçlardan, sübjektif geçitlerden başka bir şey değildirlir.<sup>197</sup> Bütün bilgimiz, nesnelere duyu organlarımız üzerindeki etkilerinden meydana gelir. Bu etkiler, nesnelere kendisinden büsbütün başka bir şeydir ve dolayısıyla bu etkileri nesnelere yansıması saymaya hakkımız yoktur. Duyularımız, dış hareketler yüzünden meydana gelen sübjektif olaylardır. Bizim renk, ses dediklerimizin temelinde, bunların nedeni olarak büsbütün başka bir şey, yani *hareketler* vardır. Bu hareketler renkli ve sesli cisimlerden çıkıp gözümüze, kulağımıza ulaşırlar ve bizde bir *algı görüntüsünün* oluşmasına neden olurlar. Bu algı görüntüsü bir tasarım, bir fenomendir ve bu tasarım nesnenin kendisinden, algımın dış nedeni olarak anladığım gerçek cisimden başka bir şeydir. Bilimsel bilginin ödevi de, bize algıda verilmiş olan fenomenlerden, etkilerden geri giderek bunların *nedenlerini* bulmaktır.

Duyu niteliklerinin sübjektif oldukları anlayışında Hobbes, Galilei, Gassendi ve Descartes ile birleşir. Cisimler dünyasındaki olayların hareketlerle açıklanması

---

<sup>196</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.250.

<sup>197</sup> A.g.e., s.250.

gerektiğinde Hobbes, Descartes ile birleşmektedir. Ancak, bu düşüncesini ruh alanına da genişletmekle ondan ayrılır. Hobbes'a göre, bilinçteki fenomenler, birer bilinç fenomeni olarak, elbette maddi hareketler değildirler. Ama bunlar temelinde maddi koşullara bağlı olabilirler. Maddi olmayan ruh, tasarım olanağı olmayan bir şeydir; töz niteliğinde olan her şeyi ancak cisim diye düşünebiliriz. Naturalizmi ve empirizmi yanında Hobbes'un tutarlı bir materyalist olduğunu da görmekteyiz.

Hobbes'un sisteminin en tanınmış, etkisi en büyük olmuş olan bölümü devlet felsefesidir. Rönesanstan beri tipik bir gelişme olan *skolastikle her türlü bağlantıyı kesmek* bakımından alınır, onun bu alanda başardığını Kopernikus'un astronomide, Galilei'nin fizikte, Harvey'nin fizyolojide yapmış olduğuna benzetenler olmuştur.<sup>198</sup> Hobbes'un devlet kavramı, cisim anlayışına dayanır. Ona göre devlet, bir cisimdir; hem de yapma bir cisim, yapma bir yaratıdır. Nasıl doğada asıl gerçek olan tek tek cisimler ise, nasıl bütün geri kalan şeyler bu tek tek cisimlerin bir araya gelip etkimelerinden oluşuyorsa, insanların bir arada bulunuşlarında da (devlette, toplumda) ancak bireyler gerçekler; devlet, bireylerin bir araya gelip etkimelerinden meydana gelmiş olan kurumların toplamından başka bir şey olamaz. Onun için, "bir tek insan var, bunun yanında onun gibi gerçek olan, hatta gerçeklik derecesi daha da yüksek olan bir de devlet var" denemez. Gerçek olan, yalnız bir bağ ile bağlı olmayan doğa insanı ve aslında kendisinin koymuş olduğu belli yasalarla eylemleri daraltılıp sınırlanmış olan *yurttaş*tır.

Hobbes, açıkça ve bütünüyle, Kopernikus ve Kepler, Galilei ve Harvey tarafından kurulan yeni doğa bilimine taraftardır. Yalnız matematik bilimler hakikate yöneliktir ve tartışma ve çekişmelerin dışındadır. İnançlara, adalete ve devlete ilişkin ilimler, ihtiras ve bencillikle doludur. Onda da *uzun bir deney ve dikkatli bir düşünme* sonucunda, doğada her şeyin mekanik bir tarzda gerçekleştiği düşüncesi kökleşmiştir. Hobbes, yalnız bütün evrenin hepsini değil, aynı zamanda devleti ve tek tek insanları da bir saat veya daha bileşik bir makine gibi değerlendirmek istiyor.<sup>199</sup>

Makineyi bölümlerine ayırmak, yani duyumu veya duyum aracılığıyla verilen şeyleri *analiz* etmek filozofun görevidir. Bu da, temel kavramlara veya ilkelere ulaşmak için biricik yoldur. Hobbes'un istediği, yalnız olguları ve olgular arasındaki

---

<sup>198</sup> A.g.e., s.252.

<sup>199</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.391.

nedensel bağlantıyı tanımlamaktır. Kutsal kitaplar, yalnız iman sağlayabilir, fakat iman da bilgidен ayrı bir şeydir.

Ona göre, felsefe adlandırılan şeylerin ayrılması, düzenlenmesi ve sınıflandırılmasıyla başlar. Fakat bu adlandırılan şeyler Hobbes'a göre, bizim eşya hakkındaki duyularımız veya tasavvurlarımızdan (düşüncelerimizden) ibarettir. Cisim, sıfat, tasavvurlar ve adlar diye ortaya koyduğu dört kategoriden tasavvurlar (buna zaman ve mekan da dahildir) en temel olanıdır.

Neden ve sonuç, bir bütün seyrin bağımsız parçalarıdır; neden ve imkan, sonuç ve hakikat aynı şeyin çeşitli açılardan görünüşüdür.<sup>200</sup> Her meydana gelen şey, zorunlu nedenlere göre meydana gelir. Bundan dolayı Hobbes, bütün doğa bilgisini şekil ve harekete indirger. İkinci dereceden sıfatlar (ilinekler), bizim cisimleri anladığımız tarzıdır ve cismin kavramına ait değildir.

Hobbes'a göre, evrenin sonsuzluğu kavranılamaz, dünya başlangıcının kanıtlanması imkansızdır ve hareketsiz bir ilk nedenin düşünülmesi de mümkün değildir. Ona göre, evren ve Tanrı kavramları açıkça birleşiyor.

Hobbes da Spinoza gibi, iradenin özgür olmadığına taraftardır ve insani davranışın zorunlu olduğunu söyler. Ona göre, hiç kimse gelecek iradesine hakim değildir. Hiçbir şey (tesadüf denen şey bile) nedensiz meydana gelmez; bu nedenlerin sonu ise, ilahi etkililiktir. Hayatta son bir iyi ve gaye (amaç, hedef) yoktur; iyinin en yükseği, daima daha yüksek gayelere doğru engellenmeyen bir tekamülden (gelişim, ilerleme) ibarettir.

Bütün deneysel bilgiler alanına çağdaş doğa bilimlerinin (Galilei'nin) ilkelerini ilk kez uygulayan Hobbes'un bizzat kendisi de izleyen zaman üzerinde epeyce etki bırakmıştır. Katolik kilisesi 1654 yılında eserlerini yasak kitaplar listesine aldı. Fakat, İngiltere'de Locke, onun bilgi teorisini ve psikolojisini kullandı; Berkeley de metafiziğini düzeltti. Hollanda'da Spinoza'ya ve Almanya'da Leibniz'e güçlü bir biçimde etki etmiştir. Comte tarafından devrim felsefesinin gerçek atası olarak adlandırılan bu düşünürün köktenci yöntemi, toplumsal konularda ancak günümüzde olgunlaşmaya başlayan birçok potansiyeli içinde taşıır.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> A.g.e., s.393.

<sup>201</sup> A.g.e., s.398.

### B-2.2.3. *BARUCH SPINOZA (Benedictus de Spinoza)'DA (1632-1677)* *VARLIK DÜŞÜNCEŚİ*

Birbirlerine birçok bakımdan karşıt olan *rasyonalizm* ile *mistisizmi* aynı sistem içinde bağdaştırmak denemesi, 17. yüzyılın en büyük düşünürlerinden Spinoza'da en yüksek noktasına erişecektir. Spinoza'nın bütün yaşam ve düşüncesini yöneten temel güdü Tanrı sevgisidir, bu mistik düşüncedir. Spinoza'nın sistemi tam bir panteizmdir; onun öğretisi her şeyde Tanrı'yı bulur; evren Tanrı ile doludur; evren Tanrı'nın kendisidir.<sup>202</sup>

Spinoza'nın öğretisi çeşitli etkilerden oluşmuştur. Yahudi mistikleriyle skolastiklerinin yanı sıra, Giordano Bruno'nun panteizmi ile yeni doğa biliminin de yeri vardır. Ama Spinoza felsefesi en büyük ve kesin etkiyi Descartes felsefesinden almıştır. Deduktif-matematik yöntem, Spinoza felsefesinin de güvenip kullandığı biricik yöntemdir; töz sorunu onun felsefesinin de ana problemidir.

Bilgi ve yöntem anlayışında Spinoza felsefesinin çıkış noktası *Tanrı bilgisi* kavramıdır. Bütün var olanları Tanrı, belli ve değişmez bir düzene göre, *kendi özünden* türetmiştir; kökleri Tanrı'da olan bütün bu nesnelere ideleri de onda olacaktır. Dolayısıyla Tanrı kavramını bilince, bu kavramın kapsadığı bütün öteki ideleri de, bunların birbirine olan bağlantılarını da bilmiş oluruz. Bu anlayışı ile Spinoza panteizme en keskin formülünü kazandırmıştır. Spinoza'nın kullandığı yöntem matematik yöntem değil de, *geometrik yöntem* demek daha doğru olur. Spinoza, öteden beri rasyonel tanıtılmanın ideali sayılan Eukleides (Öklid) geometrisini örnek olarak almış, sistemine dıştan bu sentetik-demonstratif bilimin formunu vermeye çalışmıştır.

Spinoza'nın geometrik yöntemi yalnız öğretilerine dış formunu vermekle kalmamış, öğretinin içine de işleyerek, dünya görüşünün karakterini de belirlemiştir. Bu dünya görüşünde Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Nasıl geometrici uzayla başlayarak bütün geometrik şekilleri, bunların aralarındaki bağılıkları ve yasaları hep uzaydan türetirse; Spinoza da bunun gibi, her türlü bilgiyi Tanrı görüşünden türetmek ister. Yalnız Tanrı'yı bilmek bakımından değil, onun *ne olduğu* bakımından da durum böyledir: Geometrinin şekilleri için uzay ne ise, tek tek nesnelere için de Tanrı odur.

---

<sup>202</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.259.

Uzay, geometrik şekillerin var oluşlarının koşuludur; bu şekiller ancak uzay dolayısıyla var olabilirler. Çünkü onlar uzayın sınırlamalarından ya da uzayın şu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Bunun gibi bütün nesnelere de, Tanrısal tözün çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildirler. Tanrı, bütün var olanların *olabilirliğini* kendinde bulunduran biricik özdür. Nasıl uzay olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesnelere de Tanrı'sız bir hiçtirler. Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir zorunlulukla çıkıyorlarsa, tek tek varlıklar da Tanrı'nın özünden *matematik bir zorunlulukla* oluşurlar. Evren bir *zorunlu bağlantılar sistemidir*. İşte Spinoza, Descartes'ın dualizmini, maddi töz ile ruhi töz arasındaki aşılmasız ayrılığın güçlüklerini bu anlayışıyla çözecektir. Onun öğretisinde her şeyin biricik kaynağı olan Tanrı tek töz olacak, geri kalan her şey (ruh da, cisim de) bu tek ve sonsuz özün birer *görünüş şekli* olacaklardır.

Spinoza töz kavramını şöyle tanımlar: Töz (substantia), kendi kendisinde var olan, kendi kendisiyle kavranan, yani kavramı başka bir şeyin kavramına bağlı olmayan şeydir.<sup>203</sup> Bu, şu demektir: Töz kendi kendisinin nedenidir; var olması kendi yüzündendir, başka bir şeyden dolayı değildir. Töz kavramını kurmak için başka bir şeye dayanamayız, onu başka bir kavramdan türetemeyiz. Töz meydana gelmiş ve yok olacak bir şey değildir; kendisini bölemez, sınırlayamaz ve ancak tek bir töz vardır. Bizim kendilerine var oluş yüklediğimiz bütün geri kalan şeyler ya tek tözün *nitelikleri*, ya da *görünümleridir*. Spinoza'da *töz, Tanrı, doğa* özdeş kavramlardır; bunlar aynı şeylerdir. Dolayısıyla töz için söylenenler Tanrı için de söylenmişlerdir. Bütün var olanlar Tanrı'dadırlar; Tanrı olmaksızın bunlar ne var olabilirlerdi, ne de kavranabilirlerdi. Ruh da, cisim de Tanrı'nın ana niteliklerindedir (attributum); bunlar Tanrı'nın dışında ayrıca birer varlık değildirler. Tek tek nesnelere ve görünüşlerin de Tanrı'nın dışında ayrı bir varlıkları yoktur; asıl varlık olarak Tanrı bütün var olanların nedenidir. Yalnız, *Tanrı her şeyin nedenidir* derken, *neden* ile *etkinin* ayrı ayrı şeyler olduğu düşünülmemelidir. Etki yalnız nedenin özünü açması, kendisini gerçekleştirmesidir. Tanrı'nın yapıtı kendisinden ayrı bir şey değildir; Tanrı kendi kendisinin nedeni olduğu gibi, var olanların da nedenidir. O, içkin bir nedendir, aşkın bir neden değildir; nesnelere içindedir, dışında değildir. Tanrı ile görünüşleri arasında ancak şöyle bir ayırım vardır: Tanrı yaratan doğadır, görünüşler ise yaratılan doğadırlar.

---

<sup>203</sup> A.g.e., s.262.

Töz (Tanrı ya da doğa) bir takım niteliklerle (attributum) görünür. Tanrı'nın, doğanın, tözün sonsuz nitelikleri vardır; biz insanlar bunlardan yalnız ikisini, madde ile ruhu bilebiliriz. Tanrı'nın özü bize bu iki biçimde görünür; bu özü biz ya madde dünyasında, ya da tinsel (ruhi) olaylarda kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin kendisine göre bir yapısı, kendisine özgü bir yasalılığı vardır. Bundan dolayı birini ötekinden türetemeyiz; birini ötekine geri götüremeyiz; birini öteki ile anlayamayız. Onları ancak kendi içlerinde anlayabilir, her birinin kendine göre olan bağlantı ve nedenlerini gösterebiliriz. Tinsel dünyayı düşünce ile, maddi dünyayı ise uzam (yer kaplama) ile açıklayabiliriz. Bunların birinden ötekine bir atlama olamaz; onlar aynı tözün, aynı bağlantının iki ayrı yönüdürler.

Spinoza Tanrı'yı biricik töz ve bütün fenomenlerin içinde bulunan neden yapmakla, Tanrı ile evren arasındaki başkalığı kaldırmış oluyordu: Tanrı ile evren aynı şeylerdir; Tanrı, kendi yapıtı olan evrenin içindedir, onun kendisidir; evren, Tanrısal özün kendisini geliştirmesidir. Madde ile ruhu aynı varlığın iki görünüş biçimi olarak anlamakla da, Spinoza Descartes'ın töz dualizmini aşmış oluyordu. Artık ruh ile cisim iki ayrı töz değildir, aynı tözün özünde birleşmektedirler. Onun cismin dünyası ile ruhun dünyasını kendi içlerinde anlamak, birini öteki ile açıklamaya kalkmamak düşüncesi de, bir yandan Hobbes'un materyalizmine öbür yandan da her türlü spiritualizme karşıdır.

Spinoza felsefesinde töz (substantia) ile ana nitelikleri (attributum) arasındaki ilgi, geometride uzayın boyutlarına olan ilişkisine benzetilebilir: Nasıl boyutları olmak uzayın özünde bulunan, özü ile ilişkili olan bir nitelik ise, attributumlar da tözün (Tanrı'nın, doğanın) özü ile ilişkilidirler. Nasıl geometrik uzayda üç boyut birbirinden bağımsız değilse, nasıl yalnız uzay yapısının bir temel niteliğini gösteriyorsa, attributumlar da başlı başına olan şeyler değildirler, ancak tözün özünün geliştiği doğrultulardır. Bundan dolayı attributumlar tözsüz olamaz ve bilinemezler. Ama tözün de kendisini geliştirebilmesi için attributumlar gereklidir. Tözün sonsuz attributumları arasında insan bilgisine açık olan yalnız iki tanesinin, düşünce ile yer kaplamanın (ruh ile maddenin) arasında, Spinoza'ya göre de, doğrudan doğruya bir bağlantı yoktur. Ruhun içinde olup bitenler, ancak bu dünyanın kendi koşullarına bağlıdır ve bu koşullar içinde anlaşılabilir. Madde için de böyledir. Bundan dolayı birini ötekine bağlayamayız; bunlardan her biri için ayrı açıklama ilkeleri kullanılmalıdır.

Töz ile öz nitelikler arasındaki ilişki, aynı şekilde nitelikler ile görünüşler arasında da vardır. Tanrı'nın (tözün) sonsuz özünü belli bir biçimde açığa çıkaran her attributum, sayısız değişimleri, görünüşleri, fenomenleri ile var olur. Aynı ayrı görünüşler, nesnelere, tözün attributolar çerçevesindeki çeşitli halleridir. Bir şeyin var oluşunun nedeni bir başka şeydedir, bu başka şeyin var olması da yine başka bir şey yüzündendir; bu böyle sonsuzluğa kadar gider, ayrı ayrı nesnelere birbirine bağlanmaları en sonunda töze (Tanrı'ya) ulaşır. Bundan dolayı tözün bir etkisi olan tek tek görünüşler, nesnelere, sonunda ancak töz ile anlaşılabilir. Aynı ayrı fenomenler dıştan birbirlerine ne kadar bağlı olurlarsa olsunlar, hepsi de tek, sonsuz tözün sadece belirlenimleridir, tözün kendisini şu ya da bu biçimde göstermiş olmasıdır. Buna göre yaratıcı doğa, yaratılmış doğanın her noktasında etkindir.

Spinoza görünüşleri sonsuz ve sonlu diye ikiye ayırır. Sonsuz görünüşler Tanrı'nın öncesiz-sonrasız özünden doğrudan doğruya çıkarlar. Sonlular ise, meydana gelmeleri için bir başka görünüşü gerektirirler. Sayısız olan sonlu görünüşler de hep birbirlerini gerektirdiklerinden, sonsuz görünüşler, içlerinde sonlu görünüşlerin ortaya çıktıkları sonsuz birer bağlantıdır. Uzam attributunda (madde dünyasında) sonlu görünüşler, uzay içindeki sayısız fenomenlerdir; sonsuz görünüş ise durgunluk ve harekettir. Maddenin bütün değişiklikleri içinde, durgunluk ile hareket arasında değişmeden kalan bir oran vardır (Descartes'ın hareket miktarının değişmezliği yasası). Düşünce attributumundaki (ruhun dünyasında) sonlu görünüşler, psişik olaylardır; sonsuz görünüş ise, sonsuz düşüncedir. Sonsuz düşünce de bütün ruhsal fenomenlerin değişimleri arasında hep aynı kalır. Tanrısal özün nesnelere sonlu görünüşler olarak görünmesi karşısında bir de evrenin bütünü, evrenin düzeni vardır. Bu evren düzeni de, içinde sonlu fenomenlerin yer aldığı sonsuz bir bağlantı, yani sonsuz bir görünüşdür.

Tek tek nesnelere Tanrı'nın özünden (tözden) zorunlulukla türeler, matematik bir sonuç gibi çıkarlar. Nasıl üçgenin tanımından üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğu sonucu çıkıyorsa, nesnelere de Tanrısal özden böyle bir sonuç olarak çıkarlar. Görünüşün töze ilgisi, bir matematik sonuç ilintisidir. Evrenin Tanrısal özden türeyişini mantık-matematik kategorileriyle kavrayan Spinoza'nın bu anlayışında, geometrik yöntemin nasıl bir dünya görüşüne çevrildiğini de görüyoruz. Geometrik yöntem, onun felsefesinin yalnız dış biçimini değil, içeriğini de, düşünüş ve görüşünü de belirlemiştir. Üçgenin açıları toplamının iki dik açıya eşit olması, şu ya da bu zamanda meydana gelip de bir zaman sonra değişecek olan bir ilinti değildir; bu hep

böyle idi ve hep böyle kalacaktır; bu, zaman dışı, yani öncesiz-sonrasız olan bir bağlılıktır. İşte Spinoza “nesnelere tözden zorunlu olarak çıkarlar” derken, böyle zamansız bir türeyişi göz önünde bulundurmaktadır. Bundan dolayı Spinoza’ya göre, oluşu zaman içinde görüp kavramak, bulanık ve *gerçeğe uygun olmayan* bilgiye vardırır. Açık, seçik ve upuygun bir bilgi olan ve olması gereken felsefe, gerçeği zamansız olarak görmelidir; Spinoza’nın deyişiyle, öncesiz-sonrasız bir bakımdan kavramalıdır.

Spinoza’nın bu görüşünde her şeyin nedeni olan Tanrı, Giordano Bruno’da olduğu gibi, canlı bir varlık değil, yalnız lojik-matematik bir sebeptir, evren de böyle bir sebepten meydana gelmiş olan bir sonuçtur.

Spinoza görüşünün tözün zorunlu, matematik bir sonucu olduğu görüşünü, nesnelere kendi aralarındaki ilgilere de uygular. Her nesne başka bir nesnenin, her olay başka bir olayın zorunlu bir sonucudur. Böylece bütün nesnelere sonsuz bir bağlantı içinde yer alırlar; bu bağlantı kesintisizdir, aralıksızdır. Bundan dolayı evren içinde rastlantı olamaz; ancak gerçek nedeni tanımamak, bilmemek bize rastlantıyı düşündürür. Bu anlayışı Spinoza’yı madde dünyasında tamamiyle *mekanist* olan bir *doğa görüşüne* vardırırmıştır. Bütün maddi fenomenler, ancak maddi olan nedenlerle açıklanmalıdır; cisimler birbirlerinden özleri bakımından değil, yalnız hareket ve durgunluk bakımından ayrılırlar. Hareket yasaları, doğa ile aklın öncesiz-sonrasız yasalarıdır. Bu görüşü, Spinoza’yı madde dünyasında her türlü teleolojik (ereksel, gayeci) açıklamayı kendiliğinden redde götürmüştür. Madde dünyasındaki olaylar yine maddi olan nedenlerle açıklanabilir; bu dünyaya erek (amaç, gaye) kavramını karıştırmak yanlışır; çünkü erek düşünce attribütümünün bir kavramıdır. Madde dünyasındaki olayların akışı, maddi nedenlerin matematik zorunluluğuna bağlıdır. Bundan dolayı, maddi doğada ne rastlantı, ne erek, ne de mucize olabilir.

Spinoza’ya göre, düşünce attribütümü (ruh) içindeki olaylar da oluşlarında sıkı bir zorunluluğa bağlıdırlar. Ruhta olup bitenler de matematik bir zorunlulukla birbirinden çıkarlar; burada da hiçbir olay (bir tasarım ya da istençli bir karar) yoktur ki, kendisinden önceki bir olay tarafından belirlenmemiş olsun. Bu düşüncesi de Spinoza’yı, doğal olarak, istenç (irade) özgürlüğünü tamamiyle redde götürmüştür. İstenç özgürlüğünü onun gibi hiç kimsenin böylesine sert ve kesin biçimiyle reddetmemiş olduğu söylenebilir. Spinoza, özgürlük denilen şeyi bir kuruntu sayar. Bu kuruntuya eylemlerimizin gerçek nedenlerini bilmememiz yüzünden kapılırız. Kararlarımız, hatırlamalarımıza bağlıdır; hatırlama da kendisine öyle pek kesin olarak



egemen olabildiğimiz bir şey değildir. Spinoza'ya göre gerçek özgürlük, kendi doğamızın zorunluluğuna ayak uydurmaktır. Burada Spinoza felsefesinin sarsılmaz lojik niteliği ile karşı karşıyayız.

Beden ile ruhun ilgileri sorunu, Descartes felsefesinin geriye bıraktığı bir güçlüktü. Descartes'ın kendisi beden ile ruhu yapı ve işleyiş bakımından birbirinden tamamen ayrı olan iki töz diye ayırmış; bunların arasındaki bağlantıyı bir *birlikte işleme*, bir *karşılıklı etki* olarak anlamıştı. Hatta beyindeki kozalaksı bezi iki ayrı yönden gelen etkilerin ayarlandığı merkez diye göstermiştir. Töz öğretisi ile Spinoza bu sorunu kolaylıkla çözer. Descartes'ın başlı başına birer töz saydığı ruh ile cisim onun felsefesinde töz olmaktan çıkıp tek, sonsuz tözün (Tanrı'nın) birer öz niteliği (attributum) olmuşlardı. Ama her attributum da, içindeki görünüşlerle kendi içine kapalı bir bağlantı idi; onun içindir ki uzamın bir görünüşü, düşüncenin bir görünüşüne (ya da tersine) bağlanamazdı. Ancak, birbirine kapalı birer sistem gibi olan attributumlar sonunda Tanrısal tözde birleşiyorlardı. Ruh olsun madde olsun, kendi sistemleriyle Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıkmıştı. Tanrı'nın özü de her şeyde aynı kalıp aynı olduğuna göre attributumlardaki görünüşlerin sistemi birbirlerine paralel olacaklardır. Spinoza'nın deyişyle: “Gerçek dünyanın (nesnelerin) düzeniyle ideal dünyanın (idelerin) düzeni birdirler”.<sup>204</sup> Ruh ile bedenin görünürde birbirleri üzerinde etkileri var; çünkü bunlar zorunlu olan oluşlarında birbirlerini her an karşılarlar, her an birbirlerine paralel bulunurlar. Bu paralelizm yüzünden maddi dünyadaki her fenomen, ruhta kendisini karşılayan bir temsilci bulur. Bir içgüdüyü duyduğumuzda, ya da bir karar verdiğimizde madde dünyasında hareket ve durgunluk yasalarına göre bir şeyler olur. Yalnız, bu arada olanlar, hep aynı tözde olup biten aynı şeylerdir. Ama başka attributumlar açısından, yani çeşitli bakımlardan görülmektedirler. Aralarında (Descartes'ta olduğu gibi) karşılıklı bir etki değil de, yalnız bir paralelizm olan insanın fizik yönüyle psişik yönü, Spinoza'ya göre, gidişleri bakımından birbirlerine tamamen uygundur; birisinin yetkin ya da eksik olması, diğerini de yetkin ya da eksik yapar; fizik organizma sağlam ve güçlü ise ruhsal hayat da buna uygun bir nitelik kazanır. Spinoza'nın bu düşüncesini materyalizm diye anlayanlar olmuştur. Ancak, Spinoza'nın öğretilerinde insanın her iki yönünün de Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıktığı düşünülürse, bu materyalizm şüphesinin pek yerinde olmadığı anlaşılır.

---

<sup>204</sup> A.g.e., s.267.

İlk ve en yüksek ilke, Tanrı'dır. Spinoza, Descartes gibi hakikatin ölçüsüyle değil, kendisine bütün hakikatin temel esası gibi gözüken en yüksek soyutlama, yani mutlak ile başlıyor. Onun düşüncesinin dini niteliğinde, gençliğindeki öğreniminin, yani Yahudilik ilahi vahdaniyetinin, Yahudi-Hıristiyan skolastiğiyle birlikte, etkileri görülmektedir.

*Kendinin nedeni* altında anlaşılan şeyin niteliği, var olmayı içerir. *Töz* de, *kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan şey*, yani *kavramsal*, bir diğer şeye bağlı olmayan şey diye belirlenir. Bundan başka bütün eşya, yegane tözün kendisini gösteren *sıfatları* veya *tavırlarıdır*. Sıfat, zihnin, tözün niteliğini oluşturan şey olmak üzere kavradığıdır. Tavırlar ise, sıfatları özel tarzda ifade eden etkilerdir. Tanrı, sınırsız, sonsuz, salt tözdür ve her biri sürekli ve sonsuz bir varlık ifade eden, sonsuz sıfatlardan oluşmuştur.

Bir tek tözün kavramı, bunun temel neden, sonsuz, bölünemez ve sürekli olmasını gerektirir. Töz, yalnız bir tek olabilir. Çünkü iki eş töz birbirinden ayrılamazdı ve iki farklı töz de birbirine etki edemezdi. Kendisi belirlenmemiş ve sınırsız olduğu halde, bütün eşyanın belirleyici ve etkin nedeni ve ilk yegane *özgür* nedenidir; çünkü onun dışında her şey zorunludur. O yalnız kendi, yani doğa yasalarına göre etkili olur ve etkisi eşya *üzerine* değil, eşyanın *içindedir*. Buna Tanrı veya doğa demek, sorun için öneme sahip değildir. Tanrı'nın niteliği, varlığı ve kudreti hep birdir. Zeka ve irade onun niteliğine, yani etkin doğaya ait değil, ancak edilgin doğaya aittir. Hatta, ilk zorunluluğuyla hareket etmez. Çünkü bu takdirde kendi üstünde diğer bir şeye uyacaktı ki, bu da düşünülemez. O, çok doğaldır; sevinç, nefret ve aşk gibi diğer insani sıfatlara sahip değildir. Dünyada rastlantı ve hiçbir keyfi hareket yoktur. Bütün eşyanın, meydana getirildiği tarz ve düzende meydana gelmesi gereklidir. Hatta bu yegane töz, aslen *varlığın geometrik düzeninden* başka bir şey değildir.

Töz, Tanrı veya doğa sonsuz sıfat veya vasıflara sahiptir. Fakat biz insanlar ancak bunlardan ikisini açık ve seçik olarak bilebiliriz: Düşünce (bilinç, ruh) ve uzam (cisim, madde). Bir şeyin *niteliğine* ait olan şey, onu zorunlu olarak ortaya koyan şeydir. Düşünce (idea), ruh tarafından şekil verilen kavramdır. Eğer gerçek bir düşünce, düşüncenin bütün sıfatlarına sahipse *uygun* bir düşüncedir. *Sürek*, varlığın belirlenmemiş bir devamıdır ve *realite* yetkinliğidir. Tekil eşya, belirli olan ve bağlı bir varlığa sahip olan şeylerdir.

Tanrı, düşünen ve aynı zamanda yer kaplayan bir niteliktir. Bu bakımdan bütün düşüncelerin ve cisimlerin (eşyanın) etkin nedenidir. Yani düşünceler, yalnız düşüncesinin bir sonucu ve eşya da yalnız yer kaplamasının bir sonucudur. Düşüncelerin düzen ve bağlantısı, eşyanın düzen ve bağlantısının aynıdır. Örneğin, sırf düşünülen bir daireyle yer kaplayan bir daire aynı şeydir, fakat çeşitli tarzlarda kavranılmıştır. Varlığı zorunlu olmadığı için, insan bizzat töz değildir ve uluhiyetin kendisini ifade etme tarzı olan bir tavrıdır. Bundan dolayı, aynı zamanda hem düşünücü hem de yer kaplayıcıdır. İnsanın cismi, dış eşyadan çeşitli tarzlarda etkilendiği gibi, bizzat bunlara da etki eder. Cismin bir veya birçok dış konudan etkileneşine benzer bir biçimde, ruh da etkilenir. Cismin ruhla ilişkisi, ruhun, ruhun düşüncesiyle (ruh hakkında bilinç) ilişkisi, yani cismin ruhla bir olması ve aynı zamanda ruhun konusu olması gibidir. Ruh bizzat kendisini, ancak cisimle ilgili etkiler hakkındaki tasavvurları kavramakla bilebilir. İnsan cisminin ve dış konuların uygun, açık ve seçik bilgisini bu tasavvurlar sağlayamadığı gibi, bu tasavvurların tasavvurlarını da sağlayamazlar ve ancak karışık bir bilgi sağlayabilirler.

İki yüksek bilgi türü, yani akıl (ratio) ve sezgisel bilgi, hakikiyi yanlıştan ayırmasını öğretir. Hakiki tasavvura sahip olan, bunu bilir ve artık şüphe etmez. Hakikat, bizzat kendisinin ölçüsüdür.<sup>205</sup> Eşyanın zorunluluğu, aynı zamanda Tanrı'nın sürekli niteliğinin zorunluluğudur. Aklın, eşyanın tek tek ve bütün diğer eşya ile ortak sıfatlarını bilmesine karşılık, bundan daha yüksek olan ilim sezgisi bu sürekli sıfatları, Tanrı'nın sürekli niteliğinde konu olarak doğrudan temaşa eder (seyreder). İnsani ruh, düşüncenin sabit ve belirli bir tavrı olduğu için, onda hiçbir özgür veya mutlak irade yoktur; her irade olayı onu önceleyen bir diğerine tabidir.

Spinoza'nın temel teorileri bir bütün olarak gözden geçirilecek olursa görülecektir ki, açıkça birbirine karşı bir tezat oluşturan *maddecilik-ruhçuluk karşıtlığını* yeni bir üçüncü şekil olan *bircilik (monizm)* ile kaynaştırmak için ortaya atılmış büyük, fakat sinesinde yine ikicilik (dualizm) taşıyan bir girişimdir. Descartes'ın, düşünce ve yer kaplama gibi yan yana duran tözleri, Spinoza'nın felsefesinde yegane cevherin sıfatları olmuştur.

Spinoza'ya göre, eğer bizim içimizde veya dışımızda meydana gelen bir şeyin uygun nedeni isek, yani o şey yalnız bizim doğamız aracılığıyla *açık ve seçik* olarak kavranabilirse, *etkiniz*. Eğer herhangi bir şeyin kısmen nedeni isek, *edilginiz*.

---

<sup>205</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.409.

Özgürlük, yalnız bizim hayal gücümüzde mevcuttur. İnsanlar kendilerini belirli hareketlere yönelten nedenleri bilmeden bu hareketler hakkında bilince sahip olduklarından, kendilerini özgür sanırlar. Ayrıca, biz bir şeyi *iyi* olduğu için arzu etmeyiz, aksine *arzu* ettiğimiz için *iyi* deriz.

Ona göre, doğa ve Tanrı, belirli birtakım gayelere göre değil, ancak içsel bir zorunlulukla hareket eder ve ne yanılır, ne de günah işler.<sup>206</sup> Yetkinlik ve yetkin olmama, iyi ve kötü, sırf insani düşünce tarzının bir sonucu veya karşılaştırıcı kavramlardan ve bireyleri cinsle karşılaştırma sonucunda meydana gelirler; yoksa gerçekten eşyanın içinde bulunan hiçbir olumlu şeyi ifade etmezler. Her ikisi de bütünüyle göreceli kavramlardır. Bizi ideale kademeli olarak yaklaştıracığını kesinlikle bildiğimiz şey iyi; buna engel olan da kötüdür.

Spinoza, en yüksek manevi iyinin ve en yüksek manevi melekenin, sonsuz niteliğin, Tanrı'nın bilgisinden ibaret olduğunu ifade ediyordu. Herhangi bir kimse, heyecanlarını ve genellikle eşyayı, ne derece açık ve seçik olarak bilirse, o derece Tanrı'yı sever. Çünkü Tanrı'yı bilmek demek, akli bilgiden kaynaklanan o üçüncü bilgi aşaması, yani sezgisel bilgi aracılığıyla eşya dünyasını anlamaktan başka bir şey değildir. Bu tür bilgi, eşyayı zaman ve mekana göre değil, onları ancak *sürekli* niteliklerine ve Tanrı'da içerilmiş oluşlarına göre, ilahi zorunluluktan çıkarır. Böyle bir ilahi bilgiden, manevi ilahi aşkın sağladığı en yüksek kalp huzuru doğar. Bu manevi ilahi aşk, Tanrı'nın bizzat kendisini ve dolayısıyla bizi de sevdiği sonsuz aşkın bir bölümüdür.<sup>207</sup> Gerçekten Tanrı, bütün insani özelliklerden o derece sonsuz bir biçimde arınmıştır ki, insani tarzda ne hiçbir kimseyi sevebilir ve ne de hiçbir kimseden nefret edebilir. Tanrı'yı seven bir kimse, Tanrı'nın da kendisini sevmesini isteyemez ve Tanrı'ya karşı aşkı, diğerlerini kıskanmak ve çekememekle lekelenemez; aksine ne kadar fazla insanın bu şekilde bağlı olduğunu düşünürse, o derecede güçlenir. Bu aşk, sırf manevi bir aşk olduğundan, hatta cismin son bulmasından sonra bile kalır ve dünyada hiçbir şeyle yok edilemez. İşte bundan sonra Tanrı, bizim içimizdedir ve biz de Tanrı'dayız.

Salt bilgiye dayanan bu manevi ilahi aşk, davranışımıza da etki eder. Bilen ruh, ne derece süreklilik için yaşarsa, o oranda az heyecanların etkisi altında kalır ve yine o oranda az ölümden korkar. Çünkü o bilir ki, cismimizle birlikte yok olan şey, kalıcı olan şeye karşılık bir hiçtir ve nefsimiz, bilgiden ibaret olması dolayısıyla, *düşüncenin*

---

<sup>206</sup> A.g.e., s.413.

<sup>207</sup> A.g.e., s.417.

*süreklili bir tavrıdır. Tanrı'yı sevmekten ibaret olan mutluluk, erdemın ödülü değil, bizzat erdemın kendisidir. Arzu ve heveslerimize egemen olduğumuz için mutluluğa ulaşmayız; aksine mutlu olduğumuz için arzu ve heveslerimize egemen olabiliriz. Yalnız arzu ve heveslerine göre hareket eden cahil, çoğunlukla dış nedenlerle sürüklenecek ve ne kendisini, ne Tanrı'yı ve ne de dünyayı tanıyacaktır. Özellikle etkileri tükenir tükenmez, kendisi de yok olmuş olacaktır. Buna karşılık bilgi, gerçek kalp huzurunu ister ve hiçbir zaman yok olmaz. Gerçekte bunun yolu diktir, fakat bulunması da imkansız değildir.*

Gerçekte Spinoza'nın felsefesi bazı açığa çıkmayan taraftarlar buldu. Buna karşılık, onu tanrıtanımaz kabul eden bir dizi Alman ve Hollanda profesörleri ona karşı saldırıya geçtiler. Bu saldırılar sonucunda Spinoza'nın felsefesinin aslı tamamen örtülüp kaldı. Spinoza'nın ölümünden ancak bir yüzyıl sonra, F. H. Jacobi'nin Spinoza'nın felsefesi hakkında Moses Mendelssohn'a hitaben yazdığı mektuplarla bir değişme meydana geldi.<sup>208</sup> Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling ve Hegel, Jacobi'yi izlemişlerdir. Spinoza'nın felsefesi düşünce tarihinin görüp tanıdığı kendi içinde en tutarlı sistemdir.<sup>209</sup> Bu sistemde bütün varlık sert ve sıkı bir determinizme bağlanmıştır. Maddi dünyaya da, manevi dünyaya da tek bir yasa egemendir. Duygular da ahlaki eylemler de bu tek yasanın hükmü altındadırlar. Bu sistemin evren tablosunda her şey, öncesiz-sonrasız bir düzen içinde zorunlu olarak olmuştur.

Felsefenin dördüncü büyük sistemcisi Leibniz'dir. Bu filozofla felsefe Fransa (Descartes), İngiltere (Hobbes) ve Hollanda (Spinoza)'dan Almanya'ya geçiyor.

#### **B-2.2.4. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ'DE (1646-1716) VARLIK DÜŞÜNCESİ**

17. yüzyılın önemli bir başka düşünürü olan Leibniz'de, Spinoza sisteminin sıkı soyut birliğine karşılık, canlı, renkli bir çoklukla dolu bir öğretiyi bulmaktayız. Leibniz'in düşüncesinin en belirgin özelliği, *çokyanlı* oluşudur. Descartes ve Spinoza yalnız teorik olgunlaşmayı göz önünde bulundurmuşlar, bunun için de hep yalnızlığı aramışlardır. Leibniz ise sadece teoride kalmayan, pratiğe de yönelen bir insandır. Leibniz'in sisteminde matematik-mekanist doğa görüşü ile Descartes ve Spinoza'nın reddetmiş oldukları organik (teleolojik) doğa görüşü yan yana bulunacaklardır.

---

<sup>208</sup> A.g.e., s.418.

<sup>209</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.271.

Yaratıcı bir bilim adamı da olan Leibniz, Newton ile birlikte diferansiyel ve integral hesabını bulup geliştiren yeniçağın dahi matematikçilerinden biridir.<sup>210</sup>

Onun yapıtlarının meydana gelişinde, bir sistem bakımından yazmak değil de, pratik vesileler ağır basmıştır.

Leibniz *yöntem* anlayışında, 17. yüzyıl felsefesi için başlıca bir sorun olan bu konuda Descartes'ın ve okulunun yolunda yürür. O da *matematiğin* yöntemini felsefeye aktarmak, felsefede kullanmak ister.

Leibniz'e göre, duyu bilgisi tam olmayan bir bilgidir; asıl bilgi akılla edinilmiş olan bilgidir, rasyonel bilgidir.<sup>211</sup> Bilginin birinci basamağı duyu bilgisidir; son öğelerine kadar çözümlenmemiş olan bu bilgi seçil olmayan bilgi çeşididir; onun için buna *karişık bilgi* diyebiliriz. Duyu bilgisi *açık* olabiliyor ama *seçik* olamıyor. Duyu izlenimlerinde bir takım ayrımlar ayırt edip bunları belirtmeye ve tanımlamaya girişince, bilginin üçüncü basamağına yükselmiş oluruz. Bu bilgi artık tamdır, çünkü hem açık hem de seçiktir. İnsan çoğu zaman bu bilgi basamağında kalır: Duyu izlenimlerini çözümler, ayrımları kavrar, bunları elden geldiğince aydınlık olarak tanımlamaya çalışır. Ama asıl bilgiye dördüncü basamakta varırız. Buradaki bilgi *upuygun olan bilgidir*. Bir nesneyi kuran her bir öge seçik olarak kavranmışsa, yani çözümlenme (analiz) sonuna kadar götürülmüşse, bilgi upuygun olur. Sayı bilgisi böyle bir bilgidir. Çünkü sayı kavramları, en son öğelerden başlayıp bunlar arasındaki bağlantıları çok iyi kavrayarak pek aydınlık bir biçimde kurduğumuz kavramlardır. Demek ki, bütün bilgilerimizi matematik bir seçiklik derecesinde çözümleyebilseydik, bilgimiz tam ve upuygun olurdu; yani gerçeğe tıpatıp uyardı. Başka bir deyişle: Ancak evrensel bir matematiğe varırsak, bilgimiz de tam olur.

Öyle bir takım önermeler var ki, bunlar en yüksek, en son önermelerdir; geri kalan bütün önermeler bunlardan türetilir, bunlara dayanarak tanıtlanır; ama bunların kendileri artık tanıtlanamaz. Bu çeşit önermelere Leibniz, *ilk doğrular* ya da *ilk olanaklar* der. Bunlara böyle deniyor, çünkü bunlar kendilerinden türetilmiş olan bütün önermelerin olabirliklerinin temelidirler. Leibniz'in bu düşüncesi, Descartes'ın o artık kendisinden hiç şüphe edemeyeceğimiz *son doğruyu*, bütün bilgilerimize güvenilir bir kaynak olacak o sağlam noktayı aramasından başka bir şey değildir. Onun da ulaşmak istediği, intuitif (sezgisel, doğrudan) nitelikte olan, yani bize kendilerini doğrudan doğruya kesin olarak gösteren temel doğrulardır. Bunlar

---

<sup>210</sup> A.g.e., s.272.

<sup>211</sup> A.g.e., s.275.

temel doğrulardır, çünkü doğrulukları başka bir önermeden türetilemez. İlk doğrular yalnız eldeki önermelerin doğruluklarını temellendirmeye, tanıtlamaya yaramayacaklar, yeni önermeleri bulmak için çıkış noktası da olacaklardır. Sözü geçen yöntem bulunursa, yeni doğrulara varmak için onu ustalıklarla kullanmayı bilmek yetiyecektir. Burada Leibniz'in istediği, önermeleri birleştirerek, bunlar arasında kombinasyonlar kurarak yeni önermelere varmanın bir tekniğini, bir sanatını geliştirmek, doğruya varmayı mekanikleştirmektir. Bacon da böyle bir *bulma sanatını* ileri sürmüş ve aramıştı. O da bulmayı rastlantılardan kurtararak planlaştırmak, rasyonel bir tekniğe dayatmak istemişti.

İnsan doğruya “nasıl ve nereden varıyor?” sorusuna Leibniz'in yaşadığı yıllarda verilmiş iki yanıt vardı. Birinci yanıt *empirizm*dir. Bu çığıra göre, doğru yargılara, yani doğrulara ancak duyu algılarıyla varırız. Bu dönemde klasik temsilcisi John Locke'tur. İkinci yanıt da *rasyonalizm*dir. Buna göre, insanda *doğuştan olan doğrular* vardır. Descartes ile Spinoza rasyonalizmin bu sıralardaki klasik temsilcileridir.

Locke için olduğu gibi Leibniz için de, önce duylardan geçmemiş olan hiçbir şey anlıkta bulunamaz. Ancak Leibniz Locke ile buraya kadar anlaştığı bu formüle küçük ama önemli olan bir şey ekler: “*Anlığın kendisinden başka*”. Anlık nedir, neyi sağlar? Leibniz'e göre bir takım kavramlar baştan beri (deneyden önce) anlıkta bulunmaktadır; örneğin geometrinin kavramları. Doğuştan olan bilgiler arasında her şeyden önce Tanrı düşüncesi vardır. Bu kavramlar ilkin ruhumuzun derinliklerinde saklıdır, sanki uykudadırlar, zamanla uyandırılıp yukarıya çıkarılırlar. Leibniz bu anlayışı ile doğuştan bilgiler kavramına yeni bir anlam kazandırmıştır. Leibniz'de, onun skolastikten alıp yeniden canlandırdığı *a priori* deyimini bu anlamı kazanacaktır.

Ruhumuzun derinliklerinde yalnız kavramlar, düşünceler değil bir takım ilkeler ile doğrular da saklıdır. Bunların arasında özellikle mantığın ana ilkeleri vardır; özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri. Mantık bakımından tanımı ile çelişik olan bir bilgi doğru olamaz. Örneğin, 2 ile bölünemeyen bir çift sayı aramaya kalkışmak çelişik bir şey olur, çünkü, çift sayı 2 ile bölünebilen bir sayıdır diye tanımlanmıştır.

Leibniz, anlığın doğrudan doğruya kendisinden devşirdiği doğrulara *öncesiz-sonrasız doğrular* adını verir. Çelişmezlik ilkesine dayanan bu doğrulara Leibniz, *zorunlu doğrular* da der. Bunlar salt akıldan çıkarlar; başka türlü olabilecekleri düşünülemez; düşünmeye kalkarsak çelişkiye düşeriz. Kökleri akılda olan bu

doğrulara karşılık, deneyden gelen olgunun doğruları vardır. Aklın doğruları zorunlu, olgunun doğruları ise rastlantılıdır, olanaklıdır; bunların başka türlü de olabilecekleri düşünülebilirdi, dile getirdikleri olgular da başka türlü olabilirlerdi. Olgunun doğruları, Leibniz'in düşüncesinin bir temel ilkesi olarak çelişmezlik ilkesinin yanına koyduğu *yeter sebep ilkesine* dayanırlar. Oysa aklın doğrularının dayanağı çelişmezlik ilkesidir.

Leibniz'e göre töz, *etkin kuvvetten* başka bir şey değildir. Descartes felsefesinde maddi tözün (cismin) kendiliğinden bir kuvveti yoktu. Cismin geliştirdiği kuvvet, yalnız Tanrı'nın başlangıçta maddeye yerleştirmiş olduğu ve miktarda değişmez olan kuvvetin bir kısmı idi. Bu anlayış Descartes'ın doğa öğretisine mekanist bir nitelik kazandırmıştı; bu felsefede doğa, cansız bir makineden başka bir şey değildi. Oysa Leibniz'e göre cismin özü kuvvettir; Descartes'ın cismin öz niteliği saydığı yer kaplama ve matematik olarak belirlenebilen form, bu kuvvetin ancak birer *görünüştü*dürler. Leibniz'in kuvveti maddi olmayan bir kuvvettir. Tözler kuvvetirler, ama maddi olmayan varlıklardır.

Bütün aykırılıklara rağmen, Descartes'ın, Hobbes'un ve Spinoza'nın sistemleri, yeni bilimin ortaya koyduğu gibi, sırf mekanik bir doğa bağlantısı iddia etmek konusunda birleşirler. İlahi ve felsefi skolastik, saldırılarını insani keyfilik ve tanrıtanımazlığın zirvesi diye bu görüş tarzına yöneltiyordu. Leibniz, bu karşıtlığı felsefi bir tarzda aşmaya çalışmaktadır.<sup>212</sup> O, bir yerde bilimsel kazanımlardan yüz çevirmeden ve hatta bunu kendi araştırmalarıyla genişletip derinleştirirken, diğer yandan bunların mekanik doğa görüşünün üzerine çıkan şartlarını araştırıyor ve böylece mekanik görüşü teleolojik (gai) görüşle, yani çağdaş görüş açısını, antik çağ ve Hıristiyan görüşüyle barıştırmaya çalışmaktadır.

Descartes'ın biri sonsuz, ikisi sonlu olan üç tözü vardı; Spinoza yalnız sonsuz tözü bırakarak bir monizme varmıştı. Leibniz ise tam tersine, tözlerin sayıca sonsuz bir çokluğu olduğunu kabul eder. Sonsuz sayıda olan tözlerin her biri, artık bölünemez olan bir birliktir (individuum). Onun için Leibniz tözü *monad* diye adlandırır (Grekçe monas: bir olan, birlik).<sup>213</sup> Maddi değil de ruhlu olan bu *birlikler*, *monad*lar kendi içlerine kapalıdır, bu yüzden birbirlerini etkileyemezler. Ancak, monadlar arasında bir *bağlantı* da vardır, bu da bir olgudur. Bu bağlantı Leibniz'e

---

<sup>212</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.419.

<sup>213</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.279.



göre, monadın özünde saklıdır. Her monad *kendine göre* evrenin bütününü kendisinde taşır; bir monad evrenin bir aynasıdır; bundan dolayı birey ile bütün (individuum ile universum) arasında bir bağlantı kurulur. Her monadın özünde öteki monadların her biri temsil edilmektedir, her monadda bütün öteki monadların çokluğu kapsamıştır. Bu yüzden monad, özü bakımından, *çokluk içinde birlik*dir. Çokluğun birlik haline gelmesini sağlayan da *tasarımdır*. Tasarım da, her biri kendi içinde kapalı olan ayrı ayrı monadların ortaklaşa bir temel özelliğidir. Monadlar, tasarımılayan kuvvetlerdir ve tasarımlarının konusu da evrendir. Bu sıralama düzeninin bir ucunda tasarımları açık ve seçik olmayan monadlar, öbür ucunda da açık ve seçik olarak tasarımlanabilen monadlar bulunur. Monadların bilgi yeteneklerine göre dizildikleri bu sıra, yalnız *duyulmayabilen* monadlar ile başlar ve *salt düşünce etkinliğinde bulunabilen* monadda sona erer. Karışık duyu tasarımlarından ileri geçemeyen monadlar pasif, seçik düşünce tasarımları olan monadlar ise aktiftirler. Monadların sıra düzeninde en aşağıda bulunanı, karışık tasarımlı ve pasif olan *maddedir*, en yukarıda bulunanı da *Tanrı*'dır. En yüksek monad bir tanedir; buna karşılık Tanrı'nın altında sıralanan monadların sayısı sonsuzdur. İnsan da bu ara basamaklarda yer alır. Leibniz'in deyişiyle, tasarımları gerçekleştirmek için monadda bir eğilim olmalıdır. Özlerinde bulunan bu eğilim yüzünden monadlar sürekli tasarımlar geliştirirler. Leibniz'e göre, bütün monadlarda olup bitenlerin bir uyum içinde yer alması Tanrı'nın yaratıcı etkinliğinin bir ürünüdür. Tanrı monadların sistemini bir *ereğe* göre düzenlemiştir. Evrende kesin bir mekanizm hüküm sürer, ama bu mekanizm belli bir ereği gerçekleştirmek içindir. Mekanizm ile teleoloji Leibniz'de uzlaştırılmaktadır.

Monadlar evrenin bir andaki durumunun tümünü tasarımlarlar. Ancak, Tanrısal monadı bir yana bırakacak olursak, geri kalan monadlarda bu durumun tasarımı tam bir bilinç aydınlığına varmış değildir. Örneğin insan monadı, evren üzerindeki tasarımlarının ancak küçük bir kısmının tam bir bilincine sahiptir. Aşağı monadlarda ise bu bilinç hiç yoktur. Bu yüzden aşağı monadlar evrenin pasif bir aynası olmaktan ileri gidemezler. Bir monadda ne kadar çok bulanık ve karışık tasarım bulunursa, onda bilinç de o kadar azdır. Maddenin kendisindeki tasarımlar üzerine bir bilinci yoktur; buna karşılık Tanrı her şeyi bilen en yüksek monaddır. O, bütün evrenin her bir andaki durumunu tam bir açıklık ve seçiklikle bilir.

Uzay bir arada bulunuşun, zaman ise art arda gelişin formudur; birer tasarımdırlar. Asıl gerçek temel, monadlarda olup bitenlerdir. Uzay, zaman, hareket, değişme, bütün bunlar görünüşlerdir. Her hareket zorunlu olarak bir başka hareketten

çıkar, zorunlu olarak bir başka harekete dönüşür. Doğadaki bütün değişimler adım adım olur; doğada sıçramalar yoktur; doğanın değişme ve yürüyüşünde hiç kopmayan bir süreklilik vardır. Doğum ile ölüm aslında yalnızca bir isimden ibarettir; ne bütünüyle yok olmak ve ne de yeniden meydana gelmek vardır.<sup>214</sup> Ölüm bir büzülme, saklı (latent) bir hayat durumuna geçmedir. Doğum ise tersine, bir evrimdir, saklı bir hayat durumunun açılıp gelişmesidir, bir tomurcuğun serpilmesi gibi bir süreçtir. İnsan ömrü boyunca kendisinde saklı bulunanları, Tanrı'nın ruhuna önceden yerleştirmiş olduklarını yaşar.<sup>215</sup> Aslen var olan, monadsal canlıların yalnızca bir değişimidir. Şu an, geleceğe gebe ve geçmişle yüklüdür: Gelecek geçmişte okunabilir ve uzak olan şeyin, yakın olan şeyde bir aynası bulunmaktadır.<sup>216</sup>

Bütün rasyonalistler için olduğu gibi, Leibniz için de özgür olma, eylemlerimizde kendimize akli kılavuz yapmak, akla uymaktır.

Leibniz'e göre, *Tanrı'yı akılla kavramak* bilginin en yüksek ödevidir. Bundan dolayı o, akıl ile insanı, felsefe ile ilahiyatı birbirinden ayırmak isteyenlerle şiddetle savaşıyor. Leibniz, dinin doğrusu ile aklın doğrusunun uzlaşabileceğine inanır.

Leibniz'e göre, acı olmasaydı haz olmazdı, günah olmasaydı sevap da olmazdı; yetkin olmayış yetkin olmanın koşuludur. Ona göre Tanrı, olabilir olan bir sürü eksik dünyalar arasında *en az eksik olanını* gerçek kılmıştır. Bu dünya iyi bir dünya değil, yalnız olabilir olanlar arasında en iyisidir. İşte Leibniz'in ünlü *iyimserliği* budur.

Leibniz, çeşitli alanlarda ilkeler koymuş ve birçok ilhamlar vermiştir. O yalnız felsefeye değil, 18. yüzyılın genel edebiyatına ve Schelling gibi romantiklere de etki yapmıştır. Onun felsefesine en büyük ve sürekli değerini veren yön, yani matematik ve doğa biliminin *temel kavramlarına* ilişkin sistematik çalışmaları ve yeni bir bilgi eleştirisi sistemine ilişkin deneyimi çağdaşlarına en az etki eden yön olmuştur. Leibniz zamanına, genel eğilimleri, özellikle akla ve vahye dayanan imanı barıştırmak konusundaki gayreti ile daha geniş bir biçimde etki yaparak Alman *aydınlanmasının* atası olmuştur.<sup>217</sup>

---

<sup>214</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.437.

<sup>215</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.283.

<sup>216</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi* (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.437.

<sup>217</sup> A.g.e., s.441.

### B-3. 18. YÜZYIL AYDINLANMA ÇAĞI VARLIK DÜŞÜNCESİ

18. yüzyıl felsefesine *Aydınlanma Felsefesi*, bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine *Aydınlanma Çağı* adı da verilir. Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de, insan hayatının anlam ve düzenidir. Daha ortaçağın çözülmeye başlaması ile, Rönesans ile bu soru ortaya konmuş, aşağı yukarı 15. yüzyılın ortalarından beri *insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri* bir problem olmuştur. Ancak, 18. yüzyılda bu sorun en geniş ölçüsü ile ele alınmış, bu soruna verilen yanıtların, bu yanıtlara temel olan düşüncelerin (gerek o zaman, gerekse ondan sonra bugüne kadar) batı dünyasının kültür yapısı üzerinde çok kesin etkileri olmuştur. Fransız devrimi bir bakıma bu düşüncelerin politik-sosyal alana uygulanmasından doğmuştur. Tanzimat'tan beri bizim de geçirdiğimiz değişmeler ile devrimlerde aydınlanma düşüncelerinin büyük bir payı vardır.<sup>218</sup>

“Aydınlanma nedir?” sorusuna yanıt olmak üzere: “Aydınlanma, insanın düşünme ve değerlendirmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir” diyebiliriz.<sup>219</sup> Kant, *Aydınlanma Nedir? (Was ist Aufklärung? (1784)* adlı yapıtında Aydınlanmayı şöyle tanımlar: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır”.<sup>220</sup> Ona göre, insan bu duruma aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması yüzünden düşmüştür; çünkü insan şimdiye kadar aklını kendi başına kullanamamış, hep başkalarının kılavuzluğunu aramıştır.

Avrupa’da, insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, Rönesans ile başlar; 18. yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır. Rönesans düşüncesinin formülleri doğal olarak henüz bulanıktır, sallantılıdır; bu düşüncenin henüz bütünlüğü yoktur, parçalıdır. 17. yüzyılda bu durum değişmiştir; 17. yüzyıl bir durulma dönemidir; Rönesansın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkeleri sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen bir yüzyıldır. 17. yüzyıl felsefesindeki bu birlik ile bağlantıyı meydana getiren etkenler bu felsefenin *matematik fiziği* kendisine bilgi örneği olarak alması ile *rasyonalizmidir*. Matematik fizik, doğada bulunmayan, salt düşünceden türetilmiş olan bir takım kesin

---

<sup>218</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2005, s.289.

<sup>219</sup> A.g.e., s.289.

<sup>220</sup> A.g.e., s.289.

matematik kavramlarla doğanın yapısını kavrayabileceğimizi göstermişti. Demek ki *doğa* ile *akıl* arasında bir uygunluk var; rasyonel yapılı olan doğayı ratio (akıl) kavrayacak durumdadır. Buna inanan 17. yüzyıl felsefesi, yalnız doğanın değil, felsefenin konularının da (Tanrı, ruh, iyi ile doğru gibi) salt akıl ile bilinebileceğine güvenir. Bu güven 17. yüzyıl felsefesini büyük konstrüktif-dedüktif sistemler kurmaya götürmüştür. Konstrüktif-dedüktif sistem de, bir ana düşünceyi çıkış noktası olarak bütün öteki düşünceleri, aralarında sıkı bir bağlantı kuracak biçimde, bu ana düşünceden türetilen bir sistem demektir. 17. yüzyıl felsefesinin tipik örnekleri Descartes ve Spinoza'dır.

18. yüzyılda, kılı kırk yaran metafizik düşünceyi şüphe ile karşılamayı, ondan bir bıkmaya ve ayrılmayı buluruz. Metafizik spekülasyonlarla şiddetle savaştan 18. yüzyıl felsefelerinin başlıcaları, bir *sağduyu felsefesi* olarak gelişmişlerdir. Akla karşı beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi elleriyle düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve mutluluğunun sürekli artacağına inanır. Bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın eleştirmesinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeni baştan düzenlemeye girişir. Nihayet, yolunu aklın gösterdiği bu sürekli gelişip ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde *insanlığın birleşeceğine* inanır.

18. yüzyıl Aydınlanmasının ana özelliği, *laik bir dünya görüşünü* kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağın din ve kilisenin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Rönesans başlatmıştı. 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. yüzyılda bu süreç, radikal biçimini bularak *en yüksek noktaya* erişecektir. 18. yüzyıl aynı zamanda, her alanda aklın ışığı ile yürümek isteyen bu entelektüel kültür anlayışının çözülmeye yüz tuttuğu, kendisini yıkacak olan karşıt görüşlerin için için gelişmeye başladığı yüzyıldır. Örneğin Shaftesbury akıl inancı karşısına *güzel* karşısında duyulan coşkuyu, güzellik idealini koyacaktır; Rousseau, tek yanlı olarak akla değer vermek karşısında *canlı duygunun* hakkını savunacaktır.<sup>221</sup> Bunlarla da *akıl çağı* içinde duygu yönü de gelişmek yoluna girmiş oluyordu. Ama bu gelişmeye rağmen Aydınlanma yüzyılıının yönetici idesi *akıl idealidir*. Akla karşı duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın

---

<sup>221</sup> A.g.e., s.291.

sonlarında Kant'ın felsefesiyle çok sarsılacaktır. Çünkü, Kant aklın gücünün nereye kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de *sınırları* olduğunu gösterecektir. 19. yüzyılda ise Aydınlanmanın hızını büsbütün yitirdiğini görmekteyiz. Bu yüzyılda Aydınlanmanın karşısına çıkan kuvvet de, akıl dışı (irrasyonel) etkenlere yönelmiş olan *romantizmdir*.

### **B-3.1. JOHN LOCKE (1632-1704)**

Locke, İngiliz Aydınlanmasını, dolayısıyla da Avrupa'daki Aydınlanmayı başlatan düşünürdür. Hayatı çok büyük kısmıyla 17. yüzyılda geçmesine rağmen, yazılarıyla düşünme özgürlüğünü ve eylemlerimizi akla göre düzenlemek anlayışını en geniş ölçüde yayan ilk düşünür olduğundan, Locke 18. yüzyıl Aydınlanmasının gerçek kurucusu sayılır.

17. yüzyıl İngiliz filozoflarından Cudworth ile Herbert of Cherbury *doğuştan düşünceler* öğretisinden yanadırlar. Locke'un doğuştan düşünceler öğretisine yaptığı eleştirisi, Descartes'a olduğu kadar kendi yurttaşları olan bu iki İngiliz filozofuna da karşıdır. O, *doğuştan düşünceler* sorununda kendisinden önce başlamış olan bir tartışmayı ve bu tartışmadan doğan rasyonalizm ile empirizm arasındaki ayrılığı hazır bulmuştu. Locke bu tartışmada, kendisinden önce Hobbes ile başlayan kendisinden sonra da Hume'da devam edecek olan *empirist* felsefeden yana olacaktır.

Locke, önce bir takım ilkeler üzerinde bütün insanların birleşmekte olduklarından şüphe eder; sonra, birleşseler bile, bu ilkelerin doğuştan olmaları gerektiğini kabul etmez. Tanrı tasavvuru da doğuştan değildir.

Ona göre, anlık başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış olan düz beyaz bir kağıt gibidir (tabula rasa). Locke, ruhta doğuştan olan yetilerin bulunduğunu yadsımaz. Ancak, idelerimiz *deneyden* gelirler; bütün bilgilerimiz eninde sonunda deneye dayanırlar ve deneyden çıkarlar. İdelerin (tasarımların) biricik kaynağı olan deneyi Locke, sensation (dış deney, dış duyum) ve reflection (iç deney, iç duyum) diye ikiye ayırır. Dış deneyin konusu, dışımızdaki algılanabilen nesnelere; iç deneyinki de ruhun içinde olup bitenlerdir, ruhun işlemleridir. İşte Locke'a göre bütün kavramlarımız (idelerimiz, tasarımlarımız) bu iki kaynaktan türerler. Yalnızca doğal

melekeler ve yetenekler doğuştandır, fakat bütün bilgiler kazanılmıştır; hatta en soyutları en sonra kazanılmıştır.<sup>222</sup>

Tasarımlarımızın bir takımı *basit*, bir takımı da *bileşik*tirler. Tek bir duyu ile edinilen basit tasarımlar, dokunma ile: sertlik-yumuşaklık, sıcaklık-soğukluk vb.; görme ile: ışık, renkler vb.dir. Birkaç duyu ile edinilen basit tasarımlar: dokunma ve görme ikisi birlikte, yer kaplama (uzay), şekil, hareket ve durgunluk tasarımlarını sağlarlar. Yalnız iç deney (reflection) ile edinilen basit tasarımlar: düşünme ve isteme (istenç) tasarımlarıdır. Hem dış hem de iç deneyle edinilen basit tasarımlar; haz, acı, varlık, birlik, kuvvet, zaman süresi tasarımlarıdır; bunlar, dış deney ile iç deneyin öğeleridir. Bileşik ideler, basit idelerin bir araya getirilmesinden, birleştirilmelerinden meydana gelirler. Basit ideleri edinirken ruh pasiftir, bileşik ideleri meydana getirirken de aktiftir. Ruh, kendine özgü bir takım aktlarla (edimlerle) basit ideleri bir gereç olarak işleyip bunlardan bileşik ideleri oluşturur.

*Moduslar*, kendi başlarına bir varlıkları olmayan, tözlerle ilgili ya da tözlerin nitelikleri olarak düşünülen bileşik kavramlardır.<sup>223</sup> Örneğin, *uzay* ve *zaman* tasarımları birer modusturlar. Uzay tasarımını biz görme ve dokunma duyularına dayanarak elde ederiz. Sayı ve zaman tasarımlarını da, tasarımların *art arda oluşunu* bize yaşatan iç deneyin yardımıyla meydana getiririz. Basit tasarımları (küçük uzay aralıklarını, zaman aralıklarını, birimleri) yan yana koymakla, birbirine sağlamakla *uzay, zaman ve sayılar serisi* tasarımlarına varırız. *Sonsuzluğu* tasarımıyabilmemiz de buna dayanır. *Kuvvet, hareket, bileşik renkler ve formlar* tasarımları da bu moduslardır. İç deneyde ise *algılama, hatırlama, düşünme, dikkat* vb. tasarımları modusturlar. *Nesne, töz* kavramlarımız da (nitelikler, moduslar gibi) basit idelerin birleştirilmelerinden meydana gelmişlerdir. Bir nesne, bir töz ile ilgili tasarımımız, aslında bu nesneye, bu töze bağladığımız, yüklediğimiz niteliklerin bir tasarımıdır. Bir töz tasarımı olan Tanrı idesini biz, iç duyumdan (reflection) edindiğimiz manevi nitelikleri genişletmekle, yüceltmekle meydana getiririz.<sup>224</sup>

Locke, tümel kavramları anlayışında *nominalist*tir; yani tümel kavramların gerçek objektif bir varlığı yoktur; örneğin beyaz, beyazlık diye başlı başına varolan bir şey olamaz; bunlar nesnelerin belli bir niteliğine bizim taktığımız birer *add*ır (nomen). Soyutlamayı adım adım ileri götürerek *varlık* kavramına kadar da ulaşırız.

---

<sup>222</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.447.

<sup>223</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.298.

<sup>224</sup> A.g.e., s.298.

Ancak, soyutlama ile elde ettiğimiz cins ve tür kavramları yalnızca anlığımızın yaratılarıdır; bunlar *nominal* varlıklardır, gerçek varlıklar değildirler; çünkü gerçek varlık, kendi kendine kendi başına varolandır.

Locke, bilincin içindekileri *dış deneyden (sensation) edinilenler* ile *iç deneyden (reflection) meydana gelenler* diye ikiye ayırmıştı. Birinciler duyu algılarıdır, ikinciler de bu duyu gereçlerinden bilincin bir takım edimleri ile oluşan tasarımlardır, idelerdir. Locke'a göre kaynakları ayrı olan bu iki çeşit tasarımın bilgi değerleri de başka başkadır. Duyularla edinilen basit idelerin bilgi değerinde durum şöyledir: Bir kağıt üzerine bir sözcük yazdığımızı düşünelim. Bu yazı gerçi bu sözcüğün ya da onun taşıdığı düşüncenin bir etkisidir; ama yazının nedeni (düşünce) ile hiçbir benzerliği yoktur, dolayısıyla yazıyı düşüncenin kopyası sayamayız. İşte bunun gibi, duyumlarımızı da nesnelere yansılarını (kopyaları) saymaya hakkımız yoktur. Duyumlar, yalnız, nesnelere üzerimizdeki etkileridir; bizim duyumladığımız nesnelere yüklediğimiz her bir nitelik, ancak, nesnenin bizde belli bir etki, yani anlığımızda belli bir tasarım yaratmak yeteneğidir. Bundan dolayı Locke'a göre, hiçbir duyumun gerçeği olduğu gibi karşıladığını garanti edemeyiz.

Locke duyumları, nesnelere gerçeğini yansıtmak bakımından ikiye ayırır: 1. Bir takım duyumlar gerçeğin yansılarınıdır (birinci nitelikler), 2. Bir takım duyumlar ise gerçeğin yansılarını değildirler, bunlar objelerin gerçek niteliklerini yansıtmazlar (ikinci nitelikler). Birinci nitelikleri ortadan kaldırdığımızda nesnenin kendisi de ortadan kalkar. İkinci nitelikler ise rastlantılı olan, ancak belli bir takım ilintiler içinde nesneye bağlanabilen niteliklerdir. Locke'un objede ayırt ettiği bu iki nitelik çeşidi yeni bir şey değildir. Bu ayrımı yeniçağda Galilei de, Descartes da, Hobbes da yapmıştı. Descartes için olduğu gibi Locke için de, birinci nitelikler, yani nesnelere gerçek nitelikleri, büyüklük, şekil, sayı, durum ve hareket gibi *matematik* olan uzay ve zaman ile ilgili olan belirlenimlerdir. İkinci nitelikler ise renk, ses, koku, tat, sıcaklık, soğukluk gibi *duyumlarla* kendilerini gösterenlerdir; bunlar objelerin gerçek nitelikleri olmayıp bizim duyu yapımızla ilgilidirler.

Locke'a göre töz, bir takım niteliklerin o bilemediğimiz taşıyıcısıdır. Böyle bir taşıyıcının olduğunu bir sonuç olarak çıkartabiliriz; ama tözün kendisinin ne olduğunu bilemeyiz. Locke'un töz kavramında vardığı bu sonuç çok önemlidir. Cisimsel ya da manevi töz, bu iki nitelik de Locke'a göre bütünüyle bilinmezdir ve yalnız etkileri bilinebilir. Varlık, kuvvet, iktidar, hikmet ve mutluluk düşüncelerini sonsuzluk

düşüncesine bağlamakla, bizde bütünüyle cisim dışı bir nitelik olan Tanrı düşüncesi meydana gelir.<sup>225</sup>

Locke'un bilgi teorisi, felsefesinin ağırlık merkezidir. İnsan bilgisini yalnız iç ve dış deneyin içinde bırakan, insanın erişebileceği doğruluğu yalnız tasarımların kendi aralarındaki ilişkileri görmeye bulan bu bilgi anlayışı modern bir nominalizmdir; ve empirizmin de en yalın, en kavranılır şeklidir.

### **B-3.2. GEORGE BERKELEY (1685-1753)**

Berkeley ile 18. yüzyıl İngiliz felsefesi yeni bir tutum kazanmıştır. Locke'un empirizminden yola çıkan Berkeley, onu idealist bir temele dayatmış, bu temel üzerinde yükselen düşünce yapısı sonunda bir immateryalizm olmuştur. Locke'un öğretilerinde *dış dünyanın varlığı ve bilgisi sorunu* tam olarak çözülememişti: Locke'a göre, biz ancak tasarımların kendi aralarındaki bağlantılarının uygun olup olmadıklarını biliyor ama bunların bilincin dışındaki şeylerle olan uygunluğunu bilemiyorduk. Bu anlayış, bir cisimler dünyasının varlığını ortadan kaldırmak düşüncesini hazırlamıştı. İşte Berkeley'nin de yaptığı bu düşünceyi tutarlı olarak sonuna kadar götürmek olmuştur.

Dışarıdaki objelerin var oluşlarını düşünmeye ne kadar uğraşırsak uğraşalım, incelediğimiz hep *kendi idelerimizdir*. Bundan dolayı, Berkeley'e göre, varlık bir *algılamadır*; gerçek olan yalnız algılardır. Dolayısıyla ideleri algılayan ruhlar ile ayrı ayrı ruhlardaki duyuları birbirine bağlayarak objeler haline getiren, böylelikle düzenli ve yasalı bir doğa tasarımını oluşturan *evrensel ruhtur, Tanrı'dır*.

Berkeley'nin görme teorisi psikolojide bir çığır açmıştır. Burada uzay algısının dokunma ve görme duyularında nasıl meydana geldiği deneysel olarak gösterilir. Görme ve dokunma duyularının bağlantıları mantıki bir zorunluluk olmayıp yalnızca alışkanlıktan ileri gelmektedir. Bununla da Locke'un ilk ve ikinci nitelikler ayırması sarsılmış oluyordu. Çünkü, Locke'ta uzay ilintileri reel niteliklerdendir; subjektif değildirler. Berkeley, maddi bir dış dünyayı ortadan kaldırır; ona göre bir *maddi dış dünya* kavramı yanlış olan bir soyut iddiadır.

Locke deneyi, iç ve dış deney diye ikiye ayırmış, ama bunu sonuna kadar götürememişti. Onda iç deneyi (reflection) uyarıp harekete getiren dış deneydir

---

<sup>225</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.449.



(sensation); iç deney dış deneyin sağladığı gereçleri işler. Böyle olunca, deneyin bu iki çeşidi arasında *ilkece* bir ayrılık yoktur, ancak bir *derece* ayrılığı vardır. Bunlar artık aynı bir temel etkinliğin iki ayrı biçiminden başka bir şey değillerdi. Dış deney ile iç deney aynı çizginin üzerine konunca, yani bunlar aynı sürekli bağlantının iki ucu yapılıncı da, bu uçlardan birinden *dış duyu sensualizmine* varılır. Öbür uçtan da *iç duyu sensualizmine* ulaşılır. Dış duyu sensualizmi kolaylıkla *materyalizme* vardırabilir; iç duyu sensualizmi de *spiritualizme* yol açabilir. Bu doğrultulardan ilkinin tipik temsilcisi Condillac'tır, ikincisinin de Berkeley'dir.

Berkeley'e göre, tümel nitelikteki nesnelerin ve tasarımların olduğu düşüncesi, bir takım felsefe okullarının bir kuruntusudur.

Berkeley, Descartes ile Locke'un ileri sürmüş oldukları objelerin genel ve soyut niteliklerini de (objeye bağlı olan "ilk nitelikleri") reddeder. Ona göre soyut bir yer kaplama, yani uzay yoktur; büyüklük, şekil, durum gibi genel nitelikler de yoktur; her şeyden önce de filozofların *madde* adını verdikleri, şimdiye değin kimsenin görmediği, yalnızca soyut niteliklerin bir araya getirilmesiyle uydurulmuş olan o *genel nesne* de yoktur. Nesnelerin bütün maddi nitelikleri, ancak bir takım ilintilerdir. Nesnelere biz belli bir büyüklükte, uzaklıkta, belli bir şekilde duyumlamayız; büyüklük, şekil gibi duyulanmış öğeleri düşünme ile bir araya getirip birleştirerek kurarız. Bizim nesnelere dediğimiz, yalnız *tasarım bağlamlarıdır*. Örneğin bir kirazı alalım; onun bütün ikinci niteliklerini, yani ayrı ayrı duyularımız üzerine yaptığı izlenimleri (görme, dokunma, koklama, tatma.... izlenimlerini) birer birer ortadan kaldıralım. Geriye Berkeley'e göre hiçbir şey kalmaz. Kokusu, rengi, tadı, sertliği vb. dışında kiraz bir hiçtir. Locke bu soruya cevap verseydi: Kirazın kapladığı yer ile niteliklerinin taşıyıcısı olan o *bilinmeyen töz* geriye kalır derdi. Berkeley için, Locke'un objenin kendisiyle ilgili saydığı *uzay nitelikleri* de (büyüklük, şekil, uzaklık gibi) yalnızca soyut bir iddiadır; biz bunları da yalnız başlarına duyulanmış nitelikler dışında kalan şeyler diye düşünemeyiz. *Tözü* ise Berkeley, pek doğal olarak, bir kuruntu sayar. Bizim nesne ve onun nitelikleri dediğimiz şeyler, ancak duyum kompleksleridir; bizim dış dünyada var diye saydığımız şeyler tasarım hallerimizin bağlantılarıdır; varlık, duyulamadan ve algılamadan başka bir şey değildir.<sup>226</sup> Ona göre, içgüdüleri insanı algılarının içindekileri var diye anlamaya götürürler; doğal bir insan için algılanan şey, varolan bir şeydir. Gördüğümüz, duyduğumuz,

---

<sup>226</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.304.

dokunduğumuz vb. şeylerin biz var olduklarına da inanırız. Algılar ile bunlara karşılık olan objeler arasındaki ayrılığı uyduran filozoflar olmuştur; bununla da, nesnelere varoluşu ile onların algılanmış olmasının başka başka şeyler olduğu yanlış anlayışı ortaya çıkmıştır.

Berkeley için algılamanın dışında bir cisimler dünyası yok ama, algının olması için algılayan bir varlığın da olması gerekir. Nesnelere yalnız tasarımlar ise, bu tasarımların kendisinde bulunduğu bir varlığın da olması gerekir. Tasarımlara (idelere) sahip olan varlık da ancak bir ruh olabilir. Berkeley'nin cisimleri tasarımlar içinde eritmesi, onu zorunlu olarak *yalnız tasarımılayan, düşünen tözlerin, yani ancak ruhi tözlerin var olabileceği* anlayışına vardırmasıdır.

Tasarımlarımızın bir dış nedeni de olacaktır, çünkü bu tasarımları biz kendimiz yaratamayız. Bu neden maddi olamayacağına göre, manevidir, ruhidir; sonlu ruhlardaki tasarımları düzenli bir şekilde meydana getiren *sonsuz ruhtur*, Tanrı'dır. Bazı tasarımlarımızın canlılığı, düzenliliği ve direnilemezliği bunların nedeninin bizim dışımızda olduğunu gösterir. Tanrı'nın yaratmış olduğu tasarımlar (gerçek algılar, gerçek nesnelere dediklerimiz) rüyalar ile yanılsamalardaki (ilüzyon) tasarımlardan bu nitelikleriyle ayrılırlar. Bizim *doğa yasası* dediğimiz şey, gerçekte tasarımların art arda gelişlerinin düzeninden başka bir şey değildir. Berkeley dış dünyanın *objektifliğinin* garantisini Tanrı'da bulmaktadır: İdelere kimisinde bulduğumuz gerçekçilik, bunları Tanrı'nın tasarımılamasından ileri gelir ve bu çeşit tasarımlar doğrudurlar. Doğru tasarımlar, Tanrı'nın tasarımlarına uygun olanlardır; yanılsamalar ile kuruntular, yalnız sonlu ruhlarda meydana gelen tasarımlardan doğarlar; Tanrı'nın doğru ve gerçek idelerinin sonlu ruhlarda uygun olmayan şekillerde düzenlenişlerinden meydana gelirler. *Doğa ve doğa bilgisi* problemini de Berkeley bu açıdan çözer. Cisimler birer tasarım bağlamı (kompleks) ise, onların arasında bir nedensellik ilgisi de olamaz. Her cismin zaman içinde geçirdiği değişikliğin kökü, Tanrı'nın tasarımlarındadır; cisimler dünyasındaki hareketlerin akışı, Tanrı'nın tasarımlarının sıralanışını yansıtır. Bundan dolayı doğa bilgisinin görevi, Tanrısal tasarımların düzenini anlamaya çalışmaktır. Bir doğa yasası, Tanrı'nın oluşturduğu bir tasarımlar düzenidir.<sup>227</sup> Berkeley'nin doğa anlayışı, o sıralarda Newton ile klasik anlatımını bulan mekanist doğa görüşü ile tam bir karşılık halindedir. Berkeley, Newton'ın mekaniğine çıkıyor; yalnız göreceli hareket vardır,

---

<sup>227</sup> A.g.e., s.305.

mutlak hareket yoktur ve aynı şekilde mutlak bir mekan veya mutlak bir zaman yoktur. Genel doğa yasaları, sırf işaretlerden ibarettir, yoksa etkin nedenler değildir; doğa bilgininin, bilim bağılı olmayanlara karşı üstünlüğü, yalnız görüşündeki *büyükçe genişliktir*.<sup>228</sup> Newton'ın veya Leibniz'in sonsuz en küçük hesabı, insanlık için hiçbir zararı olmadan ortadan kalkabilecek garip bir teoridir. Berkeley, Kopernikus'un idealizme ilişkin temel bakış açısını, yani bütün eşyanın bizim tasavvurlarımızda bulunduğu düşüncesini kuvvetle savunmuştur.<sup>229</sup>

Berkeley'nin, Locke'un felsefesini devam ettirerek yeni bir biçime sokmuş olması gibi, David Hume da, hem Locke'un hem de Berkeley'nin felsefesini devam ettirerek yeni bir şekle sokmuştur.

### **B-3.3. DAVID HUME (1711-1776)**

Locke ile başlayan İngiliz Aydınlanması Hume ile sona erecektir. İngiltere'de Bacon ile başlamış olan empirizm Hume'da en büyük temsilcisini bulmuştur denilebilir. İngiliz felsefesinin önemi, bu felsefenin empirik yöntemi bilim-öncesi düşüncenin ve özellikle bilimlerin bilerek-bilmeyerek dayandıkları tanıtlanmamış temellerin hesabını çıkarmasında, bunu sistemli olarak araştırmasındadır. Hume, kendisinden önceki felsefenin temeli olan ve Locke ile Berkeley'nin büsbütün sarsamadıkları iki kavramın *töz* kavramı ile *nedensellik* kavramlarının hesabını çıkaracaktır.

Hume, Berkeley'nin *soyut kavramların insan zihninde bile bulunmadığı* düşüncesini çok doğru bulur; hatta bu düşüncüyü o zamana kadar felsefede başarılı olmuş olan işlerin en büyüklerinden biri sayar.<sup>230</sup> O da, Locke'un dış deney (sensation) ile iç deney (reflection) arasında yapmış olduğu ayırmanın *ilkece* bir ayrılığı belirlemediği, bunların birbirinden büsbütün ayrı olan iki deney alanı sayılamayacağı kanısındadır. Hume da ilkin *tasarımların kaynağı* sorusunu ortaya koyar; o da bilincin içindekileri ikiye ayırır: *izlenimler* ve *ideler*. İzlenimler deyince Hume, canlı izlenimleri, yani duyumları, duygulanımları anlar. İdeler ise, izlenimlerden daha az canlı olan hatırlama ve hayal gücü tasarımlarıdır; bunların bilincine, ancak herhangi bir izlenime yönelip onun üzerinde durduğumuzda varırız. Düşünmenin yapıcı gücü, duyumlarla

---

<sup>228</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.465.

<sup>229</sup> A.g.e., s.466.

<sup>230</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.307.

edindiğimiz gereçleri birleştirmek, değiştirmek, genişletmek ya da daraltabilmekten ileri geçemez; düşünmenin bütün gerecini dış deney ile iç deney sağlar; zihnin gördüğü iş, yalnız bu gereçleri bağlamak ve birleştirmektir. Bütün idelerimiz, izlenimlerin temeli üzerinde meydana gelir ve canlı izlenimlerin soluklaşmış yansılardır. İlk bakışta kaynaklarından çok uzaklaşmış gibi görünen idelerimizin bile, iyice araştırıldığında bu kaynaktan çıkmış oldukları görülür. Tanrı idesi de böyledir; zihin bu ideyi *bilgelik, iyilik* gibi insanın bir takım niteliklerini sınırlarının dışına yayıp genişletmekte elde eder. Süjede bulunan her şeyin kökü mutlaka deneydedir; süjedeki bilgilerin hiç olmazsa temeli, hammaddesi objeden gelir; süjenin yaptığı, bu hammaddeyi işleyip düzene sokmaktır.

*Hatırlama*, eskiden edinilmiş olan izlenimlerin yeniden ortaya konmalarınıdır. Bu arada da izlenimlerin ilk güçleri, canlılıkları kaybolmuştur (Hume'da canlılık izlenimlerin, solukluk ideaların özelliğidir). Yanlış bir hatırlama, herhangi bir idenin, gerçekte hiçbir ilgisi olmadığı bir izlenimle bağlanmasından ya da tersine olarak, bir izlenimi başka bir izlenimin idesine bağlamaktan doğar.

*Hayal gücü* de, ruhtaki bütün öteki etkinlikler gibi bir takım yasalara bağlıdır ve bilgi teorisinin başlıca işi, bu etkinliklerin mekanizmasını aydınlatmaktır. Bu anlayışla da Hume (Locke ile Berkeley'de olduğu gibi) çağrışım psikolojisini bilgi teorisine temel olarak almaktadır. Hume çağrışımın ana yasalarını bulmuş olduğu kanısındadır; ona göre bunlar: *benzerlik, aykırılık, uzay ve zaman bakımından yakınlık, neden-etki bağlılığı* yasalarıdır.<sup>231</sup>

Berkeley gibi Hume için de *varolma, algılanmış olma* ile aynı şeydir. Varolma, algılanmanın ve yalnız onun bize vermiş olduğu bir kanıdır, bir inançtır. Doğruluk, ancak algılar arasında doğru olan bağlantıların kurulmasıdır; bu bağlantılar da çağrışım yasalarına göre kurulurlar. Hume'a göre, çağrışım mekanizmasını bilmek, doğruya ulaştırıcı yolu bilmek demektir.

David Hume'un *nedensellik ilkesini* eleştirmesi de çok dikkati çekmiştir. Nedeni de, etkiyi de ne görebilir, ne de duyabiliriz; bizim burada algılayabildiğimiz ancak bu iki olayın *birbirinin ardından* geldikleridir. Ama aralarındaki *neden-etki bağlılığı* denilen zorunlu ilgiyi algılayamıyoruz. Nedensellik de töz gibi hiçbir zaman algılanamaz, ancak düşünülebilir; bir sonuç olarak da çıkarılamaz, dolayısıyla tanıtlanması da olamaz. Demek ki, nedensellik ne doğrudan doğruya bilinir (intuitif),

---

<sup>231</sup> A.g.e., s.308.

ne de araçlı olarak tanıtlamalarla bilinir; kısaca hiç bilinemez. Nasıl oluyor da bizde böyle bir tasarım (idea) var ve onu bildiğimizi sanıyoruz? Bilincimizde birbiri ardından gelen tasarımlar arasındaki bir ilgiyi, yani sübjektif bir bağlantıyı olaylar, nesnelere arasındaki bir ilgi haline sokarız; sırf sübjektif olan bir şeyi objektifleştiririz; o, objede de olup bitiyormuş sanırız. Oysa, tasarımların bilincimizde art arda gelişlerine bakarak, bundan olayların kendi aralarındaki zorunlu bağılıklarını çıkaramayız, tanıtlamayız; buna ancak *inanabiliriz*. Kesinlik duygusu ona göre, mantıki yasalara değil, ancak söz konusu tasavvurun canlılığına ve gücüne dayalıdır.<sup>232</sup> Hume'un bilgiyi *olguların saptanmasından* ileriye götürmek istememesi *pozitivist* bir anlayıştır da. Nedenellik ilgileri hiçbir zaman kesin olarak tanıtlanamazlar ama bunlara inanmalıdır, çünkü bu inanma pratik hayat bakımından gereklidir. İradi ve ahlaki alanda *zorunluluk*, davranışların nedenler, durumlar ve karakterlerde düzenli bir bağlantısından ibarettir; *özgürlük* ise, kendi kararı doğrultusunda yerine göre hareket etmek veya edememek iktidarından ibarettir. Özgürlük, zorunluluğun değil, zorlamanın zıttıdır; aksi takdirde özgürlük = rastlantı olurdu. Rastlantı da, sırf olumsuz bir kavramdır ve kesin anlamıyla inceleyecek olursak hiçbir anlamı yoktur. Hume, mutlak iradeleri savunmayı felsefenin iktidarını aşan bir alan gibi anlıyor.<sup>233</sup> Doğa yasası, olgular arasındaki tekrarlanmaları çok olası olan ilişkiler kavramıdır.<sup>234</sup> Doğa yasası derken bunu değil de, olaylar arasındaki reel bir bağıllığı anlarsak, bilme gücümüzün dışına çıkmış oluruz.

Hume, Descartes'tan beri felsefenin baş problemlerinden bir olan *töz kavramını* bu anlayış çerçevesinde ele alıp eleştirmiştir. Descartes sonsuz tözün de, sonlu tözlerin de (ruh ile maddenin) metafizik olarak bilinebileceğini öne sürmüştü. Locke, tözlerin varlığını kabul etmiş, yalnız bilinemeyeceklerini söylemiş ve bu görüşü ile metafiziği kaldırmıştı. Berkeley, Locke'un bu düşüncesini tek doğrultuda, dış deney doğrultusunda ileri götürüp maddi tözleri tasarım bağlamlarına geri götürmüş, bununla maddi tözü ortadan kaldırmış, ama öbür yandan tasarımların temeli olarak ruhi tözü bırakmıştı; onu tek, asıl gerçek saymıştı. Hume ise, Berkeley'nin yarım yaptığı işi tamamlayarak ruhun töz oluşunu da kaldırır. O da Berkeley'nin maddi töze karşı kullandığı kanıtları alır, bunları ruha uygulayarak ruhun da bir töz olamayacağı kanısına varır. Hume bunu yapmakla hem spiritualizmden kurtulmuş, hem de

---

<sup>232</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008, s.470.

<sup>233</sup> A.g.e., s.471.

<sup>234</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005, s.310.

Locke'un kaçınmaya çalıştığı materyalizmden sıyrılmıştır.<sup>235</sup> *Ben ya da ruh* dediğimiz de bir *tasarımlar bağlamıdır*; bu bağlamın altına bir dayanak sürmeye, bir töz yerleştirmeye hakkımız yok, çünkü bizim ancak algılarımız için açık tasarımlarımız var; töz dediğimiz de bu algılardan büsbütün başka olan bir şeydir; dolayısıyla töz üzerine bir bilgimiz olamaz. Töz kavramı, duyularımızı birçok defalar hep aynı biçimde birleştirmemizden, bağlamamızdan meydana gelmiştir. İşte bu sürekli aynı biçimde bağlamanın yarattığı *izlenim* bizi töz kavramına götürmüştür. Biz nitelikleri algılamakta, onlara düşüncede hep bir de töz ekleriz. Bu *alışkanlık*, bizi her niteliğin bilinmeyen bir töze bağlı olduğunu kabule vardırıır. Cisimlerin varolduğu, bütün düşüncelerimizde var saydığımız ve kabul etmemiz gereken bir şeydir. Ama dış dünyaya inanmayı sağlayan ne duyulardır, ne akıldır, yalnız *hayal gücüdür*; bu inanma da, izlenimlerin devamlı bir arada görünmelerine dayanır ve çelişkilerden kaçınmak için gereklidir. Nitelikleri, durumları ve etkinlikleri ortadan kaldırırsak, Berkeley'nin kiraz örneğinde gösterdiği gibi, geriye bir şey kalmaz. Yalnız Hume Berkeley'den ayrılarak, bunun ruh için de böyle olduğunu söylüyor.

Hume'un bilgi öğretisi, Bacon'dan başlayıp Locke üzerinden geçen bir gelişmenin, İngiliz empirizmi denilen çıkışın en büyük ve son başarısıdır. Bundan sonra bu çıkış, Fransa ve Almanya'da kendisine daha elverişli ortamlar bulmuştur. Hume'da en yaratıcı olgunluğa erişmekle son sözünü de söylemiş olan empirizm, İngiliz Aydınlanmasının teorik temelidir; 18. yüzyıl İngiliz felsefesinin ana bilgi çıkışıdır.

#### **B-3.4. IMMANUEL KANT (1724-1801)**

Kant felsefesi için çıkış noktası, Aydınlanma düşüncesinin Almanya'da kazandığı başlıca bir form olan *Leibniz-Wolff* felsefesidir. Bu bakımdan bir yere kadar Kant da Aydınlanma felsefesi içinde yer alır; o da bu felsefe içinde yetişmiş, bu felsefenin sorunlarını ele alıp işlemiştir; yalnız bunları sonuna kadar götürüp, sonunda da bu düşünceyi aşmıştır. Rönesanstan beri gelişen bir anlayışın büyük ölçüde son hesabını çıkarmakla, Kant bir *dönüm noktası* olmuştur: O, bir yandan kendisinden önceki düşüncenin bütün çizgilerini felsefesinde toplar; öbür yandan da kendisinden

---

<sup>235</sup> A.g.e., s.308.

sonraki gelişmenin birçok yönleri doğrudan doğruya ondan çıkarlar ya da dolayısıyla dönüp ona varırlar.

Kant'ın ilk felsefi düşüncelerini kendisinden devşirdiği Leibniz-Wolff felsefesi *rasyonalist* bir felsefedir. Rasyonalizm, doğru bilgiye vardiran organın, *kendisinde tümel olarak geçen kavramların, bilgiler ile kuralların yerleşik (a priori) bulunduğu* akıl olduğuna inanır. Yeniçağda bu rasyonalist anlayışın oluşmasına da, başlıca *matematik fizik* yol açmıştı. Rönesans sonlarından beri ilerleyip olgunlaşan matematik fizik, doğanın renkli, canlı tablosu yerine kesin matematik kavramlar konulabileceğini göstermişti. Doğa ile akıl arasında bulduğu bu uygunluktan cesaret alan Aydınlanma düşüncesi bundan sonra yalnız doğa olaylarını değil, manevi olayları da akılda yerleşik olan ilkeler ile açıklamaya girişmiş, akıl için *doğuştan* olan kavramlar ve ilkeler ile *Tanrı'yı* da, *iyiyi* de, *adaleti* de bileceğimize inanmıştır. Bundan da, Aydınlanmanın *akıl dini*, *akıl ahlakı* ve *doğal hukuku* doğmuştur. İşte *nesne* ile *düşünce* arasındaki uygunluk da bu yüzdendir. Onun içindir ki, evreni *yaratırken* Tanrı'nın ne düşünüp tasarladığını anlayabilirsek, bu *ilk düşünceye* kadar geri gidebilirsek, evrenin yapılış ve kuruluşunu kavrayabiliriz. Tanrı evreni mucizelerle değil, rasyonel yasalarla yönetir. Gerçi bu yasaları o kendisi koymuştur, ama bir defa yarattıktan sonra evrenin gidişine artık karışmaz olmuş, onu kendi kendine işlemeye bırakmıştır. *Tanrı* ile *doğa yasalarının* bir sayıldığı bu anlayışta, doğa, Tanrı'nın kendini göstermesidir, önceden kurulmuş olan bir *uyumdur*. Kant, Hume'un kendisini dogmatik uykularından uyandırdığını söyler.<sup>236</sup>

Kant *kritik öncesi* döneminde, ilkin *doğa bilimi* ile ilgili konular üzerinde durmuştur. Bunların hepsinin fizik konuları olduğu görülüyor. Ancak Kant, bu konuları bir fizikçi gibi değil bir filozof gibi, yani belli bir felsefe görüşü çerçevesinde ele alıp işlemiştir. Kritik öncesi dönemin ikinci kısmında, Kant'ın daha çok metafizik sorunlar üzerinde, bu arada özellikle de rasyonel teoloji sorunları üzerinde durduğunu görürüz. Bu dönemdeki bütün çalışmalarında Kant, henüz Leibniz-Wolff metafiziğine dayanmaktadır.

Kant'ın bu düşünce çevresinden ayrılmaya başladığının ilk belirtisi, *Duyu Dünyası ile Düşünce Dünyasının Formu ve İlkeleri* (1770) adlı yapıtıdır. Yenilik, Kant'ın *salt* kavramını *genişletmesi* ile başlamaktadır. Salt deyince, bilen süjede bulunan, deneyden gelmemiş olan bir form ögesini anlarsak, böyle bir şeyin düşünce

---

<sup>236</sup> A.g.e., s.310; Karl Vorlander, Felsefe Tarihi (çev. Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, yen. Yüksel Kanar), İstanbul 2008.

bilgisinde bulunduğu öteden beri ileri sürülmüştür. Rasyonalistlerin *a priori* (*doğuştan*) dedikleri kavramlar, bilgiler, ilkeler hep salt öğelerdir. Şimdi Kant, duyu bilgisinin de salt öğeleri olduğunu ileri sürer. İşte bu anlayış, felsefe tarihi için tamamiyle yenidir. Ona göre, duyu bilgisinin salt öğeleri *uzay* ile *zamandır*. Uzay ile zaman pek özel şeylerdir, kavramlarla (düşünme ile) edinilemezler, ancak görülebilirler.

Salt Aklın Kritiği yalnız Kant için değil, felsefe için de yeni bir çığır açmıştır. Bu yapıt, kritik felsefenin ekseni, ana dayanağıdır. Eser kendisine *bilginin ne olduğunu ve sınırlarını gösterip kritiğini yapmayı* ödev edinmekte, herhangi bir bilginin doğru olup olmadığını ayırt etmeyi göz önünde bulundurmaktadır. *Kritik* deyiminden anlaşılana da bu ayırt etme işidir, bu eleştirmedir. İlk bilginin öğeleri (kavramlar, yargılar, usavurmalar) incelenir. Sonra yöntem öğretisi ele alınır. Yalnız bu mantık yapısına *duyarlık* ile girilir. *Salt görü formları* da bilginin öğeleri arasında yer alır. Bir başka sınıflama şeması da bilgi yetilerine göredir. *Duyarlık, anlık* ve *akıl* sırasıyla ele alınarak eleştiriden geçirilir.

Kant, aklın gördüğü işi inceleyip eleştirecek yönetime, bu kendi yöntemine, yine kendisinin olan bir deyimle *transcendental* adını vermektedir. *Transcendental* yöntem, şu ya da bu objeye yönelmiş olan bilgiyi değil bilginin kendisini inceleyen yöntemdir; bilginin kritiğidir, bilgi öğretisidir. *Transcendent bilgi* mümkün bilginin sınırlarını aşan bilgidir; *transcendental bilgi* ise, bu sınırları aşmayı araştırana bilgidir. Salt Aklın Kritiğinin sorunu, insan bilgisinin yapısı ile sınırlarını araştırmaktır. Yalnız, Kant'ın burada araştırdığı, her türlü bilgi olmayıp yalnız *a priori* olan bilgidir. Kant'a göre, hem görüde, hem de düşüncede *a priori* olan bilgi öğeleri vardır. Onu ilgilendiren de kesin *a priori*dir, yani deney ile hiçbir şekilde karışmamış olan bilgi öğeleridir. Onun *a priori*ye olan bu ilgisi, bir yandan konuları gereği *a priori* bilgilerle çalışan *metafizik*i eleştirmeyi asıl göz önünde bulundurduğundandır; öbür yandan da *a priori* bilgiyi deney bilgisinden *üstün* saydığındandır. Çünkü *a priori* bilgi, *zorunlu* ve *tümel geçerliği* olan bilgidir. *A priori* bilgiyi *a posteriori* bilgiden, deneyden türemiş olan bilgiden ayıran da bu ölçüdür. *A posteriori* olan bilgiler sallantılıdır, yani gözlemlerle boyuna düzelirler. Buna karşılık, *a priori* bilgiler zorunludur, yani deneyin bunların başka türlü de olabileceklerini göstermesine olanak yoktur; bu çeşit yargıların zorunlu oluşu bilen süjelerin *tümü* içindir (tümel geçerlik).

Kant yargıları önce iki bakımdan ikiye ikiye ayırır, sonra da bunları aralarında birleştirir. Bir bakımdan *a priori* ve *a posteriori* yargılar, öbür bakımdan da *analitik*



ve *sentetik* yargılar ayırt edilir. Analitik yargılar yalnız kavramları açıklayan, kavramın tanımında esasen saklı olanı aydınlatan yargılardır. *Cisimler yer kaplarlar* yargısında yeni bir şey öğrenemeyiz, çünkü yer kaplama zaten cismin tanımının içinde bulunmaktadır. Buna karşılık, sentetik yargılar bilгимizi genişletirler, çoğaltırlar; çünkü bunlarda kavramımızın dışına çıkıp onu başka kavramlar ile birleştiririz (sentez), onunla başka kavramlar arasında bağlantılar kurarız. *Cisimler ağırdırlar* yargısında yeni bir şey öğrenirim, çünkü ağır olmak cisim kavramında kapsanmış değildir; burada cisim kavramı ile ağırlık kavramını bir araya getiriyorum, onların arasında bir bağ kuruyorum. Analitik yargılar karakterleri gereği hep a posterioridirler, onun için a posteriori olan analitik yargılar olamaz. Buna karşılık, sentetik yargılar içinde a posteriori olanları da, a priori olanları da vardır. Birinciler, yargıların normal halidir, en çok rastlanılan formudur. Yeni yeni denemeler yaparak kavram kadromuzu boyuna artırırız; bilgi kadromuzun genişlemesi bu çeşit yargılarla olur. İkincilere gelince, Kant'ı ilgilendiren de asıl bunlardır; hem sentetik hem de a priori olan yargılardır; onun bütün araştırmasının asıl göz önünde bulundurduğu yargı çeşidi budur.

*Sentetik a priori yargı*, eldeki kavramın dışına çıkan (sentetik), ama buna rağmen deneye dayanmayıp a priori olan yargı demektir. A priori bilgi de, zorunlu ve tümel-geçer bir bilgi olduğuna göre, sentetik a priori yargı da, hem bilгимizi genişleten (sentetik yönü) hem de zorunlu ve tümel-geçer olan (a priori yönü) bir bilgi olacaktır. Kant'a göre böyle yargılar var ve Salt Aklın Kritisinin başlıca ödevi de, bu çeşit yargıların dayandığı temeli, geçerliklerinin nedenini bulup göstermektir. Kant'ın ana düşüncesi şudur: Bilgide kesinlik, ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp bu gibi sentetik a priori yargıları kullanmaya hakkımız olan yerde olabilir.

Kant bu gibi yargıların var olup olmadıklarını, Salt Aklın Kritisinde ele alınıp incelenen üç bilim (matematik, fizik ve metafizik) üzerinde göstermeye çalışır. "Metafizik mümkün müdür?" sorusu, Salt Aklın Kritisinin ana problemidir. Kant'a göre, gerçi *doğal bir metafizik* vardır; istesin istemesin insanın aklına metafizik nitelikte bir takım sorular dadanır; ama bilimsel bir metafiziğe henüz varılamamıştır. Metafiziği güvenilir bir temele dayatmak için Kant işe girişmiştir.

A priori sentetik yargılar, bir yandan yalnız duyuların (duyarlığın), öbür yandan da yalnız düşüncenin (düşünmenin) sağladığından *başka türlü olan* bilgilere bizi vardırırmaktadırlar. Bu çeşit bilgi deneyden gelemez, yoksa ona a priori diyemezdik.

Bu bilgi deneyden bağımsızdır ama, her türlü deneyin temelidir, altyapısıdır; ancak bu türlü bilgi deneye sağlam bir bağlantı kazandırabilir.

Kant, kesin bilginin tek kaynağı saydığı bu sentetik a priori yargılarla *doğa* adını verdiğimiz fenomenler dünyasını bilgide şu şekilde kurmuştur: Öteden beri alışılmış olan bir anlayışın *tersine* olarak Kant, duyu bilgisine *temel* olan intellektüel bir bilgi kabul eder. Çünkü ona göre, bizim deneyden önce olan bir takım ana kavramlarımız (kategorilerimiz) var; biz bunları deneyin içine yerleştiririz; deney ancak bu salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bir bilgi olur. Kategoriler deneye *form* bakımından bir çerçeve sağlarlar. Bilginin intellektüel bir temel üzerine oturduğu düşüncesini, o zamana kadar bağlı kalınan bir anlayışı altüst eden bu düşüncesini Kant, Kopernikus devrimine benzetir. Çünkü öteden beri, düşünmenin kendini objelere göre ayarladığı, yani nasıl düşünmesi gerektiğini anlığa objelerin dikte ettiği ileri sürülüyordu. Şimdi Kant, bu oranı tersine çevirerek *objelere formlarını salt anlık dikte eder* demektedir. Salt yargılar ile *doğa yasalarını* kurarız. Bütün bunlarla da, fenomenlerin şekilsiz çokluğu, *şekli* ve *birliği* olan bir düzen haline gelmektedir. Çünkü önce, *töz-ilinek* kategorisi ile *nesne* (şey, madde) denilen birlik meydana geldi, sonra da bir salt yargı ile nesnelere arasında bir bağlantı, bir birlik kuruldu. Bunların olmasıyla da, *doğa* dediğimiz şey meydana gelmiş oldu. Çünkü *doğa*, bir takım nesnelere ile bunlar arasındaki bağlantılardan (yasalar) ibarettir. İşte bütün bunlar, anlığın bir birleştirme, bir bağlama, yapısında yerleşik olan (a priori) bir sentez yeteneği sayesinde olmaktadır. Bu sentez de a priori olduğu için, *doğa* bilgimiz de kesin olabiliyor; çünkü zorunlu ve tümel-geçer olması a priorinin ayırıcı niteliğidir.

Kant'a göre, akıl ile aklın sonuç çıkarmaları ve metafizik arasında içten bir bağlantı vardır. Çünkü akıl, yapısı gereği, metafiziğin üç büyük konusu (ruh, evren ve Tanrı) ile ilgili olan bir takım sonuçlar çıkarır. Kant, metafiziğin insanda doğal bir yatkınlık olarak bulunduğunu söyler. Ancak Kant göstermek ister ki, bu yolda kesin olarak hiçbir şey bilemeyiz; bu yolda karşımıza çıkan her şey ancak bir kuruntudur ve akıl ister istemez bu kuruntulara düşer. İşte aklın eleştirmesini yapmaktan maksat da onun bu yolda nasıl yanılmakta olduğunu ortaya çıkarmaktır. Kant'a göre, deneyin üstüne yükselmeye kalkan düşünce, zorunlu olarak çelişmelere düşer ya da Kant'ın kullandığı deyimle bir takım *antinomilerle* karşılaşır. Bu yanlış düşünme, düşünmede yanlış bir yol tutma yüzünden olmuyor. Yanılmadan kaçınmanın yolu eninde sonunda bulunabilirdi. Burada çelişmenin kendisinden kaçınmıyoruz, çünkü antinomiler *aklın yapısı* ile ilişkilidirler. Bundan dolayı onları ortadan kaldıramıyoruz. Kant'a göre, bizi

antinomiler karşısında bırakan dört tane kozmolojik ide vardır: 1) Evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu (evrenin zamanda bir başlangıcı, uzayda bir sınır var mı?), 2) Maddenin yapısı sorunu (atomlar var mı, yok mu?), 3) Özgürlük sorunu (nedenler zincirinde geriye doğru gidersek, sonunda artık kendisinin bir nedeni olmayan, özgür olan bir varlığa varılabilir mi, varılamaz mı?), 4) Tanrı sorunu (evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık var mı, yoksa rastlantılı bir varlık mı bu?). Kant'a göre, bu sorunların hem tezlerini, hem de antitezlerini aynı kesinlikle tanımlayabiliriz. Diğer bir deyişle, bu soruları olumlu olarak da, olumsuz olarak da yanıtlayabiliriz. Ama, birbirlerine karşıt olan iki önermenin ikisini de doğru saymakla, ister istemez çelişmelere düşmüş, antinomilere sapmış oluruz.

Kant'ın en çok önem verdiği, özgürlük antinomisidir (istenç özgürlüğü).<sup>237</sup> Kant sonunda, insanın maddi yönü ile, yani bedeni ve içgüdüleriyle fenomenler dünyasına bağlı olmasına rağmen, yine de özgür olabileceğini kabul edecektir. Kant'a göre, doğa olayları için kullandığımız nedensellik, evrendeki *bütün olayları* açıklayacak tek nedensellik olamaz. Bu evren çerçevesinde öyle olaylar var ki, bunlar için başka bir çeşit nedenselliği, *özgürlük ile olan* nedenselliği ele almalıdır. Evrenin bir ilk nedeni vardır, o başlatıcı bir nedendir, ona artık bir nedeni olmadığından özgür diyebiliriz. Nedenler zinciri geriye doğru gidilirse, o *mutlak olana* varılabilir. Yapılacak şey, koşullar zinciri boyunca yürüyüp mutlağa varacağımızı *ummaktır*. Çünkü, koşullar (nedenler) dizisinin bütünü (evren) bize hazır olarak verilmiş değildir; bize ancak bu diziyi *kurmak* bir ödev olarak verilmiştir.

Dört kozmolojik antinominin çözülmesinde dayanan bir temel de, *görünüşler* ile *şeyin kendisi*, ya da *fenomen* ile *numen* arasındaki ayrımdır. Numen, özü gereği bilinemez; biz nesnelerin ancak bize göre oluşlarını, yani yalnız görünüşlerini biliriz, ama onları oldukları gibi bilemeyiz. Görünüşler (fenomenler) deyince, bunların arkasında bir şeyin bulunmakta olduğunu da, doğal olarak tasarlarız. İşte *şeyin kendisi* (numen), fenomenlerin ötesinde diye tasarladığımız şeydir, dolayısıyla da tamamen *belirsiz ve bilinemez* olan bir şeydir; ancak bir *sınır kavramıdır*. Anlığın (intellekt) salt formlarının (kategoriler) kullanılması bu sınırdan sonra ermeli, transcendent olmamalıdır. Yani kategoriler yalnız fenomenlere uygulanmalı, fenomenler dünyasının dışına çıkıp bunu aşmamalıdır. Şeyin kendisi (numen) kavramı, bilginin *sınırını* gösteren bir kavramdır.

---

<sup>237</sup> Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005.

Kant, *evrenin başlangıcı ve sınırı* ile *maddenin yapısı* sorunlarındaki antinomileri çözmek denemesinde, “boyu sıra gideceğimiz nedenler dizisi numenler olsaydı, bu antinomileri çözemzdik” diyor. Oysa bunlar uzay ve zaman içinde bulunan *fenomenlerdir*; dolayısıyla da bunlar bilme olanaklarımız içine girerler. Buna karşılık *özgürlük ve Tanrı* idelerinin antinomilerini çözmeyi denerken Kant öyle bir takım düşünceler ileri sürer ki, bunlarla artık fenomenler dizisi dışına çıkıp, büsbütün başka bir alana, ancak akılla kavranan bir dünyaya gireriz.

İnsan bir yandan fenomenler dünyasına (duyulan dünyaya), öbür yandan da numen dünyasına (düşünülen dünyaya) bağlıdır. İnsanın hayatında *gereklilik* diye bir olgu var ki, böyle bir şeyi doğada bulamıyoruz. Gereklilik de bir çeşit zorunluluk, bir çeşit yasadır; ama doğadakinden tamamen başka türlü olan bir yasadır (kategorik imperatif). Böylece Kant, iki türlü özgürlük kavramı geliştirmiş oluyordu: 1) kozmolojik bakımdan özgürlük (bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatmak gücü), 2) istenç özgürlüğü (duyarlığın bütün etkilerinden kurtulmuş olmak ve insanın nedensellikten başka olan gereklilik yasasına bağlı olması).

Kant’a göre, insanın bir *empirik*, bir de *intelligible* (*akılla kavranan*) karakteri vardır. Empirik karakteri insanın fenomenler içine örülmüştür. İnsan bütün hayatı boyunca dış dünyada olup bitenler karşısında davranışlarda bulunurken, bunların arkasında hep intelligible karakteri (uzay ve zamanla ilgisi olmayan) vardır. Kant, “bu karakter bilinemez, ancak düşünülebilir” demektedir. Bununla da, artık salt düşüncenin dünyasına girmiş oluyoruz. İnsanın özgürlüğe dayanan ahlaki yönü fenomenler dünyasının içinde değildir. Özgürlük ile artık akılla kavranan (intelligible) bir dünyaya, dolayısıyla duyulur-üstü olana, yani metafiziğin dünyasına girilmiştir.

Kant’a göre, metafizik insan için doğal bir istidattır (yetenek), bu yapısı insanı zorunlu olarak metafizik sorulara sürükler. Ancak, son sözü söylemeyi bu doğal metafiziğe bırakmamalı, *bilim niteliğinde* olan bir metafiziğe varmaya çalışmalıdır.

Doğa insanı bir ereğe göre yaratmıştır; bu erek ne olabilir? Bu erek mutluluğa erişmek olsa, mutlu olması için insana yalnız itkileri (içgüdüleri, eğilimleri) yeterdi. Ama, insanda içgüdülerden başka bir de akıl var. İşte bu akıl denilen güç de, kılı kırk yaran bu yeti de, insanı mutluluğa götüren bir şey değil. Bundan dolayı, doğa insan için mutluluktan başka bir şeyi göz önünde bulundurmuş olacaktır Kant’a göre. İnsan fenomenler dünyasında mutlu olsun diye belirlenmiş olamaz; o, bütün yaratıklar arasında akıllı olan tek yaratıktır. Akıl da insanı fenomenler dünyası üstüne yükseltip ona bir değer, bir onur kazandırır; ona başka bir dünyadan gelen bir sesi işittirir; bu

ses de *ahlak yasasıdır (kategorik imperatif)*. Kant'a göre, bir eylem dışarıda bulunan bir sonuç yüzünden değil, ancak kendisine dayandığı bir ilke yüzünden *iyi* olur; eylemin iyi olmasının ölçüsü başardığı, gerçekleştirdiği şey olmayıp, dayanağı olan ilkedir (niyet). Bir eylemin iyi olabilmesi için, a priori bir motife göre, yani aklın buyruğuna, *ödev* göre belirlenmiş olması gerekir. Ödev de aklın buyruğu olduğundan, objektif, zorunlu ve tümel-geçerdir.<sup>238</sup>

Kant'ın aradığı hep bu çeşitten yasa niteliği olan şeylerdir. Ödev de, yasaya karşı duyulan saygıdan doğar. Kant'a göre, bu dünyada iki türlü yasalılık vardır. *Doğa yasalarının* karşısına bir takım buyruklar ile çıkamayız, onlara şöyle olman, böyle davranman gerekir diyemeyiz. *Ahlak yasaları* ise, gereklilik yasalarıdır; istenci olan bir kişiye, özgür bir süjeye seslenirler. İnsana şöyle yapmalısın, böyle davranman gerekir gibi bir takım emirlerle yönelebiliyoruz. Kategorik imperatifin gerçekleşebilmesi için, istencin özgür olması zorunlu bir koşuldur. Ancak, bir keyfilik diye anlaşılması gereken bu özgürlük, insanın nedensellik yasasından başka bir yasaya, *kendi yasasına bağlı* olması demektir. İşte insanın bu kendi yasası da kategorik imperatiftir, *ahlak yasasıdır*. Böylece de, Salt Aklın Kritiğinde problematik olan, *mümkün* bir şey diye ileri sürülen özgürlük kavramı, burada artık bir *gerçek* olmaktadır. Gerçi Kant, bu özgürlüğün *ne olduğunu* bilemeyiz diyor, ama bu ideye göre davranmamız gerekir ve bu da bize yetişir; çünkü bu ideden başkasına göre davranmadığı içindir ki, bir varlık özgür olur.<sup>239</sup> Kant'ın ahlak öğretisi, pratik felsefesinin öteki kolları için, hukuk, devlet ve tarih anlayışları için bir temel olmuştur.

Erek (telos) düşüncesini işin içine hiç karıştırmadan doğayı tamamiyle açıklayamıyoruz. Çünkü, doğa çerçevesinde *organizmalar* adını verdiğimiz *özel fenomenler* var; bunları açıklamak için ereksellik (teleoloji) sorununu ele almak zorunda kalıyoruz. Kant'a göre bir organizmanın *erekli olması* demek, kendi amacını kendi içinde etkin bir neden olarak taşıması, kendi kendisinin son nedeni olması demektir (Aristoteles'in entelekheia kavramı hatırlanmalı). Modern bir deyişle söylersek, organizmanın erekli olması, kendine göre bir *yapı planı*, kendine göre bir *görev planı* olması demektir. Örneğin bir buğday tohumunda, buğday dediğimiz bitkiyi bütün yapı ve görevleri ile geliştirecek bir erek, bir entelekheia gizlidir. Bununla da, organizma *kendi kendisinin* hem nedeni, hem de etkisi olmaktadır. Onun

---

<sup>238</sup> A.g.e.

<sup>239</sup> A.g.e.

için o, ürer, büyür, bozulmuş ya da yitirilmiş bir organın yerine bir başkasını koyabilir. Bütün bunlar makinenin özüne aykırıdır. Makine ne kendiliğinden üreyebilir, ne büyüyebilir, ne de bozulan bir parçası yerine bir yenisini *kendiliğinden* koyabilir. Demek ki organizma, yalnız mekanik olmaktan daha fazla bir şeydir.

Doğa dünyasındaki organizma dediğimiz bu özel yapılı fenomeni nasıl kavrarız? Nasıl bir sanat eserini, onu bir ereğe göre yaratmış olan sanatçının zekasına mal ediyorsak, organizmayı da, onu belli bir ereğe göre oluşturmuş olan bir zekaya geri götürmeye uğraşırız. Bu benzetme de öyle akla yakın ki, kendimizi ondan kurtaramayız. Ancak, bu benzetme pek tam olamıyor, eksik ve aksayan yönleri pek çok. Onun için Kant'a göre, bu çeşit yargılar ile çalışmaya üstün bir değer vermemelidir. Burada bir yargı gücü, organizmalar *sanki* erekler koyan bir zeka tarafından yaratılmışlar gibi düşünmektedir. Sanki ile düşünülünce de, nesneyi objektif olarak kavradığımız söylenemez. Burada ancak bir varsayım ile, daha doğrusu heuristik (yolumuzu bulmaya yarayan, kestirme) bir ilke ile çalışılmaktadır. Bu yolda yürünürse, başka bir yol ile bulamayacağımız bağlantıları belki de bulabileceğimiz *umulabilir*. Ama doğayı elden geldiğince mekanist bir açıdan açıklamaya çalışılmalıdır. Kesin bilimin ideali budur. Bu idealin dışına çıkan açıklamalarımızın ancak heuristik bir değeri, hipotetik bir niteliği olabilir. Burada, Kant'ın hep ihtiyatlı olmak isteyen kritik düşüncüsü ile karşı karşıyayız. Ama, Kant yine de intelligible bir neden düşünmekten kendini alamıyor. "Doğanın mekanizmi dışında kalan organizmaların bilmecesini çözebilmek için, belki de intelligible bir takım anahtarlar gizlidir" diyor. Intelligible'ın (salt düşünce ile kavrananın) işe karıştırılması ile organizma sorunu burada dünyanın ereği sorununa çevrilmektedir. Yaratılışın anlamı, ereği nedir? Bu yaratılış içinde *insanın varlığının anlamı* nedir? İnsanın varlığının ereği Kant'a göre, hiçbir zaman mutluluk olamaz, çünkü doğa bunun için hiç de elverişli değildir. İnsanın ereği, *ahlak yasasıdır*, ödevini yerine getirmektir.

## B-4. 19. YÜZYIL FELSEFESİNDE VARLIK

### B-4.1. ALMAN İDEALİZMİNDE VARLIK

Kant felsefeye büyük yenilikler getirmiş, felsefede büyük bir devrim yaratmıştı. Bu felsefe, bir yandan Rönesanstan beri gelişen yeni Avrupa felsefesinin ana çizgilerini kendisinde toplayan bir özetdir; öbür yandan da kendisinden sonra felsefeyi besleyen verimli bir kaynaktır. Nitekim Alman İdealizminin de ana kaynağı Kant felsefesidir.

*Alman İdealizmi* deyiimi ile, başlıca *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* ve *Schleiermacher*'i içine alan, sonunda bazı çizgileri ile *Schopenhauer*'e de uzanan bir filozoflar çevresinin 19. yüzyılda geliştirdiği bir felsefe çığırını anlaşılır. Bu çığır, kendi içine kapalı bir bütündür, bir genel atmosfer gibidir; içinde yer alan düşünürlerin öylesine ortaklaşa bir eseridir ki, şu ya da bu düşünürün ondaki payını açık olarak belirtmek zaman zaman çok güç olur. Hepsi için çıkış noktası Kant felsefesidir. Alman idealistleri hep, büyük zenginliği ile yeni yeni çözme denemelerine yol açan Kant felsefesi ile tartışır; onun eksiklerini bütünlemeye, ana sorunlarını çözmeye, olanaklarını geliştirmeye çalışırlar. Bu düşünürler için ortaklaşa olan amaç da, sıkı, sarsılmaz bir felsefe sistemi kurmaktır; hepsi için ideal, Kant'ın ancak girişini vermiş olduğu *gelecekteki metafiziktir*. Kant, bu metafiziğin ana çizgilerini göstermişti. Ancak, Alman idealistleri bununla yetinmezler, bütünlüğünü elde etmiş, kesin bir bilgidен türetilmiş, sağlam ve tutarlı olan bir ideal sisteme varmak isterler. Böyle bir sistemin olabileceğine, insan aklının buna ulaşabileceğine inançta da ortaktırlar. Alman İdealizminin bir başka özelliği de, yaratıcılarının dinç bir dinamizm ve yaratma sevinci ile beslenen iyimserlikleridir. Onlara göre, şüphe ancak gelip geçilecek bir duraktır, yoklayıp ayıklama için, daha bir derinleşme için bir vesiledir.

Bundan önce de, *birliği* olan bir bütüne varmak çabaları hiç eksik olmamıştır. Ama, kapalılığı ve bütünlüğü tam olan bir tablo gereksinmesini Alman idealistleri kadar (Spinoza'yı bir yana bırakırsak) hiçbir filozof duymamıştır denilebilir. Kant için sistemden çok kritik esastı, kritik onun ana tutumu idi. Oysa Alman idealistleri için kritik, olumsuz (negatif) bir şeydir, olsa olsa bir hazırlayıcıdır. Burada, kurucu, yapıcı *sistemciliğin*, daha çok yıkıcı olan *kritisizme* karşı bir tepkisi ile karşılaşmaktayız.

*Karl Leonard Reinhold* (1758-1823)'un başlatmış olduğu bu çığır, uzun zaman iki yönlü kalmıştır. Bir yandan Kant'ı anlamaya, diğer yandan da ondan uzaklaşımaya çalışılmıştır. Ama asıl *Fichte* (1762-1814)'nin ortaya çıkmasıyla büsbütün yeni ve büyük olan bir çığır başlayacaktır. Bu çığırın *Schelling* (1775-1854) ve *Hegel* gibi ileri gelen düşünürleri, en yüksek *spekülatif* amaçlara ulaşmaya çalışacaklardır. Kant'tan sonraki Alman idealistlerinin ana tutumu, *sisteme* varmaktır. Sistem düşüncesi ise daima ayrılıkları birleştirmek, karşıtları uzlaştırmak ister. Sistemde bütün düşünceler tek bir ana önermeye sıkı sıkıya bağlanır, bundan tutarlı olarak türetilir. Fichte öğretisine *beni* çıkış noktası olarak almış, bütün karşıtları bu temel üzerinde ortadan kaldırmayı denemişti. Schelling ayrılıkları, hepsinin içinde erimiş oldukları bir kökte (başlangıçtaki ayrılaşmamışta) birleştirmek istemişti; onun için öğretisine *özdeşlik felsefesi* demişti. Şimdi bu sistem düşüncesi, karşıtları uzlaştırmak denemesi Hegel'de, Alman İdealizminin bu üçüncü ve son düşünüründe en yüksek olgunluğuna erişecektir.

#### **B-4.1.1. *Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)***

Hegel, tamamiyle kendi içine kapalı, yöntem bakımından tam birliği olan, içeriği bakımından çok zengin bir sistem yaratmıştır. Hegel'in felsefesi (Spinoza'nın yanında), bir sistem olarak, olgunluğu ve büyüklüğu yönünden bütün felsefe tarihinde biriciktir denilebilir. Bu felsefe, Kant'tan sonra rasyonalizmin de en yüksek doruğudur. Hegel'e göre felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. Düşünme bunu başarabilir, çünkü objenin kendisi de süje gibi rasyoneldir, süje ve obje aynı ilkenin, aynı aklın başka başka olan şekillenmeleridir.

Felsefi düşünme herhangi bir şey üzerinde durup düşünme olmayıp *kavramlar sistemini* yapıcı ve yaratıcı olarak *geliştirmedir*. Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek objelerin kavramlarını *birbirinden türete türete* sonunda *kavramlar zincirini* ortaya koyar. Bu zincirin son halkası *evren kavramıdır*; bütün öteki kavramlar bunun altında toplanırlar, bunun içinde yer alırlar, buna bağlıdırlar; dolayısıyla felsefe, *varlığın kendi kendini düşünmesidir*. Onun içindir ki, felsefi düşünmede dışarıdan gelecek gerece gerek yoktur; bu düşünme kendi kendisinden beslenir; kendi kendisini işler; maddeyi de formu da kendisinde bulur. Felsefenin ödevi, varlığın *özünü* kavramaktır. Felsefede kavramak, dışarıdan gelen bir şeyi, duyumların getirdiğini kavramak değildir; kavramak, kavramın kendi içindeki



etkinliğidir, kendi başına işlemesidir. Kavram da rasyonel bir öge olduğundan Hegel, akıl dışındaki herhangi bir yeti ile bilgi edinmeyi reddeder. Duygu ya da duyum bizi öze götüremez; bize ancak özün rastlantılı olan görünüşlerini, rastlantılı olan bölünmüşlüğü ve çokluğunu gösterir.<sup>240</sup>

Felsefe olacaksa, bilgimizin bir sisteminin de olması gerektir. Tutarlı bir bağlam olan sistem, kaplamı en geniş olan kavramdan kalkarak bütün düşünülebilenleri aynı yöntemle birbirinin ardından geliştirecektir. Burada sözü geçen yöntem, Fichte ile Schelling'in de kullandıkları *diyalektik yöntem*dir. Yalnız Fichte'de diyalektik, düşünmenin gelişmesinin formu idi; Schelling onu dışarıya aktarmış doğa sürecinin gelişmesinin formu yapmıştı. Hegel ise, diyalektiği *evrensel bir yöntem* yapar; ona göre diyalektik, hem düşünmenin, hem de bütün varlığın gelişme biçimidir. Düşünme de, varlık da hep karşıtların içinden geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler. Ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, diyalektik hareket, düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına, varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider.

En tümel olan varlık kavramıdır; ancak bu kavramın hiçbir içeriği yoktur; bomboştur; yalnız varolanı düşündüğümde, bu kavramı her türlü niteliğinden *soymuş* olurum; ama hiçbir içeriği kalmayınca da varlık, *yokluk* olmuş olur. Şimdi bu çelişmeyi çözmek, düşünmenin karşısına kendiliğinden çıkan bir ödevdir. *Varlığı yokluk* olmaktan kurtarmak için ona bir içerik kazandırmalıdır; bu içeriği ona kazandırınca da *oluş* kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Daha düşünmeye başlar başlamaz hemen diyalektik ile karşılaşmaktayız. Bütün kavramlarımız diyalektik bir hareket ile birbirinden türerler. Bu, böyle bütün varlığı bir kavramlar sistemi içinde derleyip toplayıncaya kadar sürüp gider. Kavramların birbirinden türemeleri zaman bakımından değil, *mantıki* bakımdandır.

Düşünce gibi varlık da diyalektik olarak gelişen bir süreçtir. Varlık (evren), bir ilkenin, bir ilk temelin kendisini açması, belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün var olanların, bütün varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bulunan bu ilkeye Hegel yerine göre, *ide*, *akıl*, *söz* ya da *tin* (geist) der. Adlarından da anlaşılacağı gibi bu ilke, *manevi* niteliktedir. Evren olarak gelişen idenin ereği, sonunda kendi kendisini bulması, kendisinin *bilinç* ve *özgürlüğüne* erişmesidir. Bu amaca doğru gelişmesinde *ide* (diyalektiğin üçlü adımına uygun olarak) üç basamaktan geçer. İde (ya da tin)

---

<sup>240</sup> A.g.e., s.388.

ilkın kendi içindedir, kendi kendinedir. Bu evresinde ide henüz bir olanaklar ülkesidir, gizli olan gücünü henüz gerçekleştirmemiştir; ama kendisini bilmesi, tanınması için kendisine bir gerçeklik kazandırması gerektir. Bu amaçla ide (tin) kendini ilk olarak doğada gerçekleştirir. Ancak doğada ide artık kendi kendisinde değildir, kendisinden başka bir şey olmuştur, özüne aykırı düşmüş, kendisine yabancılaşmıştır, kendi özü ile çelişik olan bir duruma girmiştir. Bu çelişme, idenin gelişmesindeki üçüncü basamak olan tinin dünyasında (kültür dünyasında) ortadan kalkar. Bununla da ide yeniden kendini bulur, ama bu sefer bilincine, dolayısıyla da özgürlüğüne kavuşmuş olarak. Çünkü, doğada idenin yasası zorunluluk idi; kültür dünyasının yasası ise özgürlüktür.

Kavramları bir sistem haline getiren, kavramların ağını ören mantıkçı değildir. Bu sistem, mantıkçının düşünmesinde kendiliğinden gelişir; kavramlar mantıkçının gözü önünde kendiliklerinden zincirlenirler; bu hareketi mantıkçı düşünmesinde yalnız seyredip izler. Sayılar ve kavramlar uzay ve zamanda değildirler; bu yüzden de öncesiz-sonrasızdırlar, ne meydana gelmişlerdir, ne de yok olurlar, hep kendi kendileriyle özdeş kalırlar. Bu ideal objeler arasındaki ilgi bir mantık ilgisidir.

İdeal objelerin dünyası kendisinde ve kendisi içindedir. Her kavram, bir kavram olarak, kendi kendinedir, kendisiyle özdeştir. Varlık varlıktır, sayı sayıdır, başka bir şey değildir; bunların varoluşu kendileri yüzündendir, başka bir şey yüzünden değildir. Doğa alanında ise, bir şeyin varlığı başka bir şey yüzündendir. Onun için doğa, idenin özdeşliğini yitirdiği, nesnelerin çokluğu içinde bölündüğü, dolayısıyla da başkalaşım kendisine yabancılaştığı alandır. Doğa oluşun içindedir. Doğa alanında bulduğumuz süreklilik, ancak bir dıştan görünüştür. Doğanın objeleri hep uzay ve zaman içindedirler; zaten bu objelerin varolması demek, uzayda bir yer kaplamaları ve zamanın bir anında bulunmaları demektir. Doğa çerçevesindeki objelerin kavramlar ve sayılar gibi başlı başına bir varlıkları yoktur; bunlar ancak bir başka şey dolayısıyla bir varlık kazanırlar. Kendinden değil de, bir başkası yüzünden varolmak bütün doğa objelerinin özelliğidir. İdeal objeler birbirlerine içten bir bağ, bir mantık bağı ile bağlıdırlar. Doğadaki nesnelere ise, dıştan olan bir bağ ile, bir zaman bakımından önce ve sonra oluş ile, yani bir neden-etki bağı ile birbirine bağlıdırlar. Doğa da aklın (idenin, tinin) bir gerçekleşmesidir; bu yüzden doğanın en ilkel basamaklarında bile akıl saklıdır; varlığın her yanında olduğu gibi doğada da ide (akıl) vardır. Yalnız burada ide bilinçsizdir, özgürlükten yoksundur, nesnelerin

çokluğu içinde dağılıp bağlanmıştır; kendi özüne uzak düşmüş, kendisine yabancı olan dış bir varlık olmuştur.

İdenin gelişmesinin biricik amacı, kendini özüne aykırı durumlardan kurtarmaktır. İdenin (tinin), özü ile çelişik olan doğa durumundan kurtulması da, gelişmesinin üçüncü evresinde olur. Burada tin insanın dünyasına, kültürün dünyasına ulaşmıştır. Doğanın üstüne yükselen tinsel varlık da uzay zaman içindedir; ancak bu varlık alanının uzay ve zamana bağlılığı doğaninkinden başka türüdür. İnsanın bilinci, bedeni gibi uzay ve zamanda değil, uzay ve zaman insanın bilincindedir. İnsan birçok şeyler yaşar ama, bütün bu değişme ve çokluk içinde insan kendini yine hep *aynı ben* olarak bilir. Tinsel dünya da artık *kendinde* ve *kendisi için olan* bir dünyadır. Tinsel dünya, ancak kültür tarihinde (devlette, bilim, sanat, din ve felsefenin tarihinde) gelişip ilerleyen tine (geist) yükseldiğinde tam anlamıyla *kendisi için*, *kendinde* olan bir dünya olur. İde, tinsel alandaki gelişmesinde tek insanda değil de, birey üstü oluşumlarda (devlet, sanat, din ve felsefede) asıl kendini bulur; asıl burada bilinç ve özgürlüğüne erişir. Ancak o zaman tam anlamıyla *kendinde* ve *kendisi için* olur.

#### **B-4.2. POZİTİVİST FELSEFEDE VARLIK**

Almanya'da bir dönem yalnız felsefede değil, bütün kültür bilimlerinde de ön planda bir akım durumuna geçen Hegelcilik, dışındaki ve içindeki gelişmelerin sonunda hızla çözümlenip dağılmıştır. 19. yüzyılın ortaları, Fransa ve İngiltere'de olduğu gibi, Almanya için de *pozitivist* bir düşünüşün belirmeye başladığı bir dönemdir. Artık ilgi, başlıca *olgulara* yönelmişti; şimdi olguların kendileri ele alınıp nedenleri araştırılmak isteniyordu. Bilimlerdeki gelişme, bilimler ile spekülatif felsefe arasında bir uçurum yaratmıştır. Bu çatışmada felsefe yenilmiş, bunun sonucu olarak Hegelcilik dağılıp ortadan çekilmiştir.

Hegelci okulun çözümlenmesini okulun kendi içindeki karşıtlıklar da hazırlamış ve çığırın *Yaşlı ve Genç Hegelciler* ya da *Sağ ve Sol Hegelciler* diye ikiye bölünmesine yol açmıştır. Sonunda sağ kanat tutucu bir *teizme* varmış, sol ise doğa araştırmacılarının tuttuğu *materyalizm* ile birleşmiştir. Hegelcilikten materyalizme kayanların en önemlileri *Ludwig Feuerbach* (1804-1872), *Karl Marx* (1818-1883) ve *Friedrich Engels* (1820-1895)'tir.

#### B-4.2.1. *Auguste Comte (1798-1857)*

İdealist felsefe, gerçeği *subjektif* yolla kavrayabileceğine inanır. Pozitivist felsefe ise, düşünce yapısını *objektif* olgular üzerine kurmaya çalışır. Modern pozitivistimin doğmasında, deney bilimlerinin son yüzyıllardaki gelişmelerinin büyük yeri olmuştur.

İnsanın kültür hayatı üzerine bir bilim kurmak genel olarak pozitivistimin, özellikle de modern pozitivistimin kurucusu Auguste Comte'un başlıca işi olacaktır. Descartes ile Rousseau yanında Fransız felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan Comte, bir yandan kültür bilimini pozitif bir bilim yapmaya çalışmış, diğer yandan da bütün pozitif bilimlerin başlıca olgularını, yasa ve yöntemlerini belirtmek işine girişmiştir.

Auguste Comte'un pozitivistiminin ana düşüncesi şöyle özetlenebilir: Ancak fenomenleri bilebiliriz; fenomenler konusundaki bilgimiz de mutlak değil, sadece relatiftir (göreceli). Bir olayın *özünün* ya da *gerçek nedeninin* ne olduğunu arayıp sormanın anlamı yoktur. Biz ancak bu olayın art arda geliş ve benzerlik bakımından öteki olaylarla olan ilişkilerinin ne olduğunu sorabiliriz. Böyle bir sorunun da anlamı vardır. Değişmez olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından olanlarına *kavramlar*, art arda geliş bakımından olanlarına da *fenomenlerin yasaları* deriz. Bütün bilimsel bilginin anlamı da, fenomenlerin yasalarını öğrenerek, bu yasaların yardımıyla gelecek fenomenleri önceden bildirebilmektir. Bilmek, önceden görebilmek içindir.<sup>241</sup> Pozitivistimin gördüğü ya da göreceği iş, bilimsel bilginin bu anlamını kavrayıp ona göre davranmaktır; bu amaca uymayan bütün *teolojik* ve *metafizik* öğeleri bilimsel bilgidен uzaklaştırmaktır.

19. yüzyıl felsefesini 18. yüzyılınkinden ayıran özelliklerden biri de, 19. yüzyıl felsefesinde *gelişme*, *evrim* düşüncesinin kuvvetle belirmesidir. Schelling'in, Hegel'in, Auguste Comte'un öğretilerinde gelişme kavramı önemli bir yer alır. *Charles Darwin* (1809-1882) ile *Herbert Spencer* (1820-1903) da bu düşünceyi bitki ve hayvan türlerinin oluşumlarını açıklamada kullanmışlardır.

---

<sup>241</sup> A.g.e., s.413.

# III. BÖLÜM

## İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK

İslam dininin hükümleri Hıristiyanlık gibi sırf metafizik ve ahlaki hükümlerden ibaret kalmamış, geniş toplumsal hükümler halini almıştır.

Vahy, peygamberlerle Tanrı arasındaki münasebettir. Vahiye Tanrı insana doğru yaklaşır. Tanrı'dan gelen şeyler (varidat) ya vahiy ya da ilham yoluyla. Hz. Muhammed'in kurduğu şeriatta iki temel vardır: 1) Cebrail vasıtasıyla tebliğ edilen Tanrı'nın sözleri (Kur'an veya kitap), 2) Hz. Muhammed'in kendi sözleri (hadis veya sünnet). Hadisler ayetlerin hükümlerini izah eder, şerh eder (yorumlar), tamamlar. Nesh (kaldırma, hükümsüz ve geçersiz bırakma) veya tashih (düzeltme, doğrultma) etmez. *Ayetler* peygamberin istiğrak (dalma, içine gömülme) ve cezbe (bir duygu ya da inanın aşırı etkisiyle coşup kendinden geçme) halinde söylediği "Tanrı sözleri"dir. *Hadisler* yine peygamberin doğal şartlar altında ve sırf muhakeme ile söylemiş olduğu sözler ve yaptığı işlerdir.<sup>242</sup>

İslam düşüncesi, yukarıda gördüğümüz iki temele (Kur'an ve hadis) dayanan, onların dallanıp budaklanmasından oluşan kendine özel bir bilgiler düzeni meydana getirmiştir. Genellikle İslami ilimler adıyla anılan bu ilimleri başlıca üç büyük bölüme ayırabiliriz:

- A. Nakli ilimler (tefsir, hadis, fıkıh, kelam).
- B. Akli ilimler (hikmet, felsefe ve doğa bilimleri).
- C. Hem akıl hem de nakle dayanan tasavvuf.

İslam medeniyeti, İslam dininin yayıldığı çeşitli kıtalar ve toplumsal oluşumlar arasında müşterek (ortak) olan milletler arası bir ortaçağ medeniyetidir. Geleneksel dünyada özellikle de İbrahimî dinlerin hükmettiklerinde ilkeleri konu edinen üç tür bilme tarzı vardır: Teoloji (kelam, ilahiyat), felsefe ve marifet (teosofi, ilahi hikmet).<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.19.

<sup>243</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (Çev.: Yusuf Yazar), İstanbul 2001, s.95.

# A. İSLAM BİLGİNLERİNİN (KELAMCILARIN) VARLIK ANLAYIŞI

İslam düşüncesinde kelamla başlayan felsefe hareketi başlıca dört genel akıma ayrılabilir: 1) Ehl-i sünnet akımı, 2) Ehl-i bidat akımı, 3) Ehl-i sünnet ile ehl-i bidat arasındaki mücadeleden doğan akım, 4) El-felasife (filozoflar) akımı.<sup>244</sup>

Kelamın farklı tanımları bulunmakla birlikte, konu ve amacını da içeren tanımı şu şekildedir: “Kelam, vahiy ile sabit olan dini inançların doğruluğunu akıl ve mantıkla ispat etmek, bu konuda ortaya çıkan şüphe ve tereddütleri gidermek, İslama sokulmak istenen bidatlarla (hurafelerle) mücadele etmek ve hasımları (düşmanları) tarafından İslama yöneltilen eleştirilere bir metod dahilinde cevap vermek amacıyla ortaya konan bir ilimdir.”<sup>245</sup>

## A-1. İLK AŞAMA

Kur’an aslında iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan “bir Allah”ın keskin ve berrak bilincindeki dince dürüst (takva sahibi) kimselerden oluşmuş, ahlaki bakımdan iyi ve adaletli bir toplum yaratma pratik hedefine ulaşmayı amaçlayan dini ve ahlaki bir belgedir.<sup>246</sup> Bunun sonucu olarak “sırf nazariye (teori)” en az ölçüdedir. Ağırlık, amele (eyleme) yönelik olan iman üzerine verilmiştir. İnsan gururu, Allah’ın haşmeti ve kudreti karşısında kesin bir ifadeyle aşağılanmıştır. Diğer yandan, ilahi kudrete sığınıp harekete geçmekten kaçınmak isteyenler de reddedilmiştir. Kibirlik ve kendini beğenmişlik tekrar tekrar kötülenmekle birlikte, umutsuzluk da şeytanın ve onun takipçileri olan kafirlerin özelliği olarak kesinlikle reddedilmiştir. İnsan doğası zayıf ve yanılabilir olarak eleştirilmiş, fakat insanın girişimi elinde tutmasının zorunlu olduğu duygusu açık bir biçimde kabul edilmiştir.

*Ehl-i sünnet* akımına ilk önce *ilm-i tevhid* veya *fikh-ı ekber* deniliyordu.<sup>247</sup> İmam-Azam Ebu Hanife’yi bu hareketin başında görüyoruz. Bu akım, Kur’an ile sünnete dayanmakta ve sarih (açık, belli) olan İslam dogmasından ayrılmamaktadır.

---

<sup>244</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.31.

<sup>245</sup> Mahmut Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ders notu, s.10.

<sup>246</sup> Fazlur Rahman, *İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın)*, Ankara 2000, s.143.

<sup>247</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.31.

*Ehl-i bidat* akımı içerisindeki ilk ekol *Kaderiyedir*. Onlara göre, Tanrı iyi ve kötü olan yolları göstermiş ve onları seçmeleri için insanlara hürriyet vermiştir. Kaderiye geniş manasında alınırsa, Tanrı'nın mutlak kudretinden şüpheye götürecektir ve İslamiyetin esaslarını sarsacaktır. Buna karşılık olarak doğan *Cebriye* ekolüne göre ise, insanlar mutlak olarak hürriyet ve iradeden mahrumdurlar. Bütün fiiller önceden Tanrı tarafından yaratılmıştır. İyilik ve kötülük her şey ona aittir. Fakat böyle bir doktrinde ahlaki ve hukuki sorumluluğun ve bundan dolayı cezanın, terbiyenin anlamı kalamaz.

Aşırı bir ekol olan *Hariciler* (Havaric), büyük günah işleyen bir kimsenin artık Müslüman olarak kalamayacağını belirtmişlerdir. Buna karşılık *Mürchie* (hükmü kıyamet gününe erteleyenler) adı verilen kimseler, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermektan kaçınılmasını öğütlediler. Onlara göre, bu kişinin kaderini Allah tayin edecektir.

## A-2. MUTEZİLE AKIMI

Mutezilenin ilk hedefi, Kur'an'da dikkatli bir akıl yürütmeye ters düşecek bir şey olmadığını göstermekti.<sup>248</sup> Kitabın münakaşasız kabul edilen dogmatik imanı yerine rasyonel (akıl yürütmeye dayalı) ve tenkidi (eleştirel) bir iman getirmeye çalıştı. Kendisine Yunan filozoflarından deliller buldu. Terminolojileri (cevher-araz, varlık-yokluk, vs.) tam tamına olmasa da, Grek felsefe geleneğinin bir yansıması gibiydi; ve bir ihtimal ki biraz da diğer Müslümanların zaman zaman katıldığı Hıristiyan teolojik tartışmalarından da etkilenmişti. Fakat Mutezile bu gelenekten farklı olarak vahye öncelik tanıyordu.<sup>249</sup> Mutezile, dışarıdan gelen Mecusilik, Ariflik ve Maddecilik (Dehrilik)'in saldırıları karşısında İslam'ın savunulması için amansız ve başarılı bir mücadele verdi. Böyle yaparken onlar sistemli bir biçimde düşünülmüş olan ilk İslam akidesini ortaya koydular, ancak İslam'ın kendi bünyesi içinde geleneksel İslamın geçerli olarak tanıyabileceği sınırların çok ötesine geçmişlerdi. Dış tehlikeler ortadan kaldırılınca İslamın kendi içinde ikiz kavramlar olan *adalet* ve *tevhid* sahalarında mücadele verdiler. Bu iki sahada onlar giderek daha fazla Helenistik rasyonalizmin (akılcılığın) katı ve hoşgörüsüz savunucuları olarak göründüler ve nihayet kendi silahlarıyla yenilgiye uğratıldılar. Onlar Kur'an'ın

---

<sup>248</sup> M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni (cilt 1), İstanbul 1993, s.409.

<sup>249</sup> A.g.e., s.409.

mükafat vaat etmesi ve ceza ile korkutması hakkındaki beyanlarını gelecek olaylarla ilgili kesin beyanlar olarak kabul ederek, Allah'ın va'd ve va'idlerini yerine getirmediği takdirde sadece adil olmamakla kalmayacağı, aynı zamanda bir yalancı durumuna düşeceği sonucuna vardılar. Bunun sonucu olarak, Allah'ın lütfu ve merhameti hakkındaki Kur'an hükümleri onlarca bir zorunluluk ve ödev biçiminde yorumlandı: Allah insanlar için en iyi olanı yapmak zorundadır; insanlar için en iyi olanı yapmadığı takdirde, ne adil bir varlık olur, ne de Allah... Bu görüşler açık bir biçimde Helenistik etki altında, özellikle Stoacılık'ın etkisiyle geliştirilmiştir.<sup>250</sup> Sünnilerin gözünde insana ait olan böyle bir hürriyet, Allah'a kayıt koymaktı. Onlar, Mutezileyi aşırı insancı (hümanist) olmakla suçladılar ve Allah'ın, beşeri adalet fikirlerinin üstünde olduğunda ısrar ettiler. Mutezile Allah fikrini beşeri adalet fikri altına yerleştirdiği halde, Sünniler adalet fikrini Allah fikrine dahil ettiler. Hemen her konuda olduğu gibi adalet konusunda da görünüşte antropomorfizme pirim verdikleri konusunda hadis ehliyle çatışıyorlardı.<sup>251</sup>

Adalet probleminde olduğu gibi, ilahi sıfatlar probleminde de Mutezile aşırı gitmiştir. Allah'ın her şeyden münezzeh (arı, uzak) olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek, Kur'an ve hadiste teşbih (benzetme) ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün ilahi sıfatları inkar etmişlerdir. Allah sırf zattır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlarca bu isim ve nitelikleri tasdik etmek bir çeşit çok tanrıcılık (şirk) demektir. Onlar tenzihi (ilahi aşkınlığı) bu şekilde açıkladılar. Ehl-i sünnete göre ise tenzih Allah'ın kudret, ilim, irade vb. gibi sıfatlarının mutlak olması demektir.

Mutezile, kendi akılcılığını dini hakikatin keşfinde akılla vahyin eşit düzeyde olduğunu iddia edecek kadar ileri götürdü. Aklın hadise üstünlüğünü beyan etmekle yetinmeyip onu dini bir delil olarak Allah'ın kelamıyla aynı düzeye yerleştirdiler. Kur'an'ın yaratılmış (mahluk) bir kelam olduğunu ileri sürdüler. Ehl-i sünnet, Kur'an'ı Allah'ın ezeli kelamı olarak görüyordu.

Bununla birlikte Mutezile hareketinin, sadece kültürlü kimseler için Allah'ın aydınlatıcı bir tasvirini ortaya koymaya girişmekle değil, her şeyin üstünde kelamda aklın talepleri konusunda ısrar etmekle de İslama büyük bir iç hizmette bulunduğu inkar edilemez.

---

<sup>250</sup> Fazlur Rahman, İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000, s.148.

<sup>251</sup> M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni (cilt 1), İstanbul 1993.



Ehl-i sünnet, ruh bakımından, asıl birleştirici, hoşgörülü ve istikrar (denge) sağlayıcı değişmez tutumunu koruduğu halde, yine de ortaya koyduğu ifadelerde bu kibirli ve boş akılcılığın saldırgan tutumu karşısında tutuculuğa zorlandı. Mutezile Allah'ın hikmet ve adaletine, insanın irade ve hürriyetine sıkı sıkıya bağlanırken, gelenekçi ehl-i sünnet, dindeki hayati unsurları kurtarmak için, ilahi kudret, irade, inayet ve kaderin deyimlendirilmesine oldukça tam bir ağırlık verdiler. Bu nedenle ehl-i sünnet, yaptıkları tanımlarda asıl sade imanın kapsamlılık niteliğini kaybetmesi tehlikesi içine düştü. Böylece İslam, dinamik ifadelerinin imanın yaşayan hakikatleriyle sadece kısmi ve dolaylı bir ilişkisi olduğu bir mecraya sürüklendi.<sup>252</sup>

### A-3. EŞARİLİK

Eşarilik, İslam düşüncesinin iman felsefesidir.<sup>253</sup> Metafizik meselelerin akıl ile halledilemeyeceği, akıldan üstün olduğu kanaatinden doğar.

Eşarilere göre, akıl hiçbir zaman mutlak hakikate ulaşabilecek bir alet değildir. Bu hareketin kurucusu olan *Ebu'l Hasan Eşari*, ilahi adaletin beşeri terimlerle tanımlanamayacağını benimsemiştir. Eşari'nin akideyi tespiti aslında, o zamana kadar henüz geniş çapta tespit edilmemiş olan ehl-i sünnetin ve Mutezilenin durumunu bir terkip (karışım) girişimini temsil etmektedir. Bu teoriye göre, bütün fiilleri yaratan ve ortaya çıkaran Allah'tır. Fakat bu fiiller, onları kesbeden (kazanan) insanın iradesine bağlanırlar.<sup>254</sup>

Allah'ın birliği (tevhid) meselesinde de Eşari, Allah'ın gerçek, ezeli sıfatları bulunduğunu ileri sürdü, fakat teşbihe karşı da ihtiyatlı bir tutum takındı. Allah'ın sıfatları ne onun zatının aynı, ne de gayrıdır. Bu sıfatlar gerçektir, ama bunun nasıl olduğunu da bilemeyiz. Eşari, hem Allah'ın mutlak kudretini hem de O'nun mutlak rahmet ve inayetini vurgulamaktadır. Bütün sıfatlar gibi Allah'ın keliması da ezeldir, yaratılmamıştır. Böylece Eşari, ehl-i sünnetin de benimsediği gibi, Allah'ın mutlak kudret ve inayetini doğrulamış olmaktadır.

---

<sup>252</sup> Fazlur Rahman, İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000, s.150.

<sup>253</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.38.

<sup>254</sup> Fazlur Rahman, İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000, s.151; Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi Giriş, İstanbul 2004; Cemalettin Erdemci, Kelam İlmine Giriş, İstanbul 2009; M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni (cilt 1), İstanbul 1993.

Eşarilikte en büyük rolü oynayan ve kelamı felsefeye karşı müdafaa ederek İslam dünyasında bir süre felsefe hareketini sarsmış, fakat eleştirileriyle yeni fikirlere kapı açmış olan *İmam Gazali* olmuştur. Gazali'nin felsefeciler ve eski kelamcılara karşı açtığı büyük mücadele ile Eşarilik büsbütün sağlamlaşmıştır.

Eşari felsefesi önce bir iman felsefesi halinde başlamışken, sonradan aklı ilerisinde zengin bir ufuk halinde görmüş ve metafiziği tamamen bırakmamıştır. Felsefeye uzun süre hücum ettikten sonra, onun delillerini alarak *rasyonel bir kelam* kurmaya teşebbüs etmiştir.

Gazali'den sonra rasyonel kelam akımını açanlar *Fahreddin Razi*<sup>255</sup>, *Amidi*, *Nasireddin Beyzavi*'dir. İlk Eşarilerle bunlar arasında felsefi tefekkür bakımından köprü vazifesi gören Gazali'dir.<sup>256</sup>

#### A-4. MATURİDİLİK

Semerkanlı *Ebu Mansur el-Maturidi*'nin sistemi olan Maturidilik, temel görüş bakımından Eşariliğe çok benzemekte, fakat önemli bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Maturidilik, Allah'ın kudretini vurgularken, insan iradesinin etkinliğine izin vermektedir.<sup>257</sup>

Maturidilik, Eşariliği itidale (ılımlılığa) götürür, aklileştirir. Esas meselelerde aralarında büyük farklar yoktur. Maturidiler derler ki, Allah'a inanmak vazifesi ilahi emir üzerine kurulmuştur, fakat bu da yine akılla idrak edilmiştir. Bu suretle akıl, Allah'a inanmanın kaynağı değil ama aletidir.<sup>258</sup>

Mutezile, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul ediyordu. Ehl-i sünnet, iki cildin arasında bulunan Tanrı'nın sözüdür, dedi. Eşari, Tanrı'nın kelamı kadimdir; fakat bu ancak Tanrı'nın ezeli sıfatı, *kelam-ı nefsiye* aittir. Özellikle peygamberlere gelen vahiyler ve ilahi kelamın bütün diğer görünüşleri ezeli ve sürekli olan Tanrı kelamının görünüşleridir diye düşünüyordu. Maturidilik ise bu konuya şöyle yaklaşmaktadır: "Eğer Kur'an nüshaları içinde yazılmış olan nedir diye sorulacak olursa deriz ki:

---

<sup>255</sup> Fahu'd-Din Er-Razi, Mealimu Usuli'd-Din (İslam İncancının Ana Konuları) (çev. Doç. Dr. Nadim Macit), Erzurum 1996.

<sup>256</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.40.

<sup>257</sup> Fazlur Rahman, İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000, s.153.

<sup>258</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.44; Bekir Topaloğlu, Kelam İlmi Giriş, İstanbul 2004; Cemalettin Erdemci, Kelam İlmine Giriş, İstanbul 2009; M. G. S. Hodgson, İslam'ın Serüveni (cilt 1), İstanbul 1993.

Allah'ın kelamıdır. Camilerin minarelerinde yüksek sesle okunan nedir diye sorulacak olursa yine Allah'ın kelamıdır deriz. Fakat harfler, sesler ve lahinler mahluk (yaratılmış) şeylerdir.”<sup>259</sup> Maturidilerin Eşarilerle Mutezile arasında mutedil (ılımlı) bir yol bulmaları ortaçağ zihniyetine ve o asırların toplumsal meselelerine nazaran çok büyük bir önem taşır.

Onlara göre, bir şey Allah tarafından iyi olduğu için emredilmiş ve kötü olduğu için yasaklanmıştır. Bu, ahlakın ve hukukun rasyonel açıklamasıdır. Eşarilerde Kant'ın kategorik emir teorisinin karşılığını bulduğumuz halde, Maturidilerde Sokrates ahlakını buluyoruz.

## B. İSLAM FİLOZOFLARININ VARLIK ANLAYIŞI<sup>260</sup>

Kelam ilmi, II/VIII. yüzyılda Arapçaya çevrilen Yunan felsefesi ve ilmi eserlerinin etkisi altında dal budak salarak, güçlü ve parlak bir felsefi ve ilmi düşünce hareketini oluşturacak şekilde gelişti. Bu hareket, III/IX. yüzyıldan VI/XII. yüzyıla kadar çok önemli ve orijinal eserler ortaya koydu.

İslam felsefesi iki esaslı okula ayrıldı: 1) Platon ve Aristoteles felsefelerini uzlaştıran ve bunları Yeni Platoncu tefsirlerle tamamlayan *Meşşai okulu*, 2) Yeni Platoncu felsefeyi tasavvufla karıştırarak ona orijinal ve yeni bir hamle yapan *İşraki okulu*. Bu iki felsefe akımı dışında İslam şüpheçileri, kelamla mücadele ve kısmen telif eden (uzlaştıran) bağımsız filozoflarla, tarih felsefesi yapan İbn Haldun gibi orijinal mütefekkirleri görüyoruz.

Felsefe akımları daha başlangıçtan itibaren kelam ve okullarıyla mücadeleye girişti. Bu mücadele kelamın felsefileşmesine sebep olduğu gibi, felsefenin de dinle uzlaşmasına ve din felsefesi veya tasavvuf şeklini almasına neden olmuştur. Bununla beraber İslam aleminde skolastik kuvvetlenerek taassup (artıkça felsefe akımlarına karşı hücum büyüdü ve 12. asırdan sonra artık felsefe akımları yerini tamamen kelam ve tasavvuf hareketlerine bıraktı.

---

<sup>259</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.44.

<sup>260</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000; M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (cilt 1), İstanbul 1993.

## B-1. MEŞŞAİ (PERİPATETİK) FELSEFESİ

İslam düşünce tarihinde en geniş kadro ve en yaygın etkiye sahip olan akım hiç şüphesiz Meşşailiktir. Aristoteles doktrinini temel alan ve öncelikle Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar tarafından temsil edilen bu akımın kendi içinde de farklı fraksiyonlar oluşturacak kadar geniş ve zengin bir kadroya sahip olduğu gözlenmektedir.<sup>261</sup> Doğuda *Meşşai* deyince yalnız Aristoteles değil, Platon'la birlikte Aristoteles anlaşılıyordu. Yeni Platonculuk bunlara bir dereceye kadar etki etmişti.

Yunan etkisiyle mahalli etkilerin karışması bu felsefeyi tamamiyle kendine mahsus tecellici bir felsefe haline koydu. Bunun için İslam rasyonalist filozoflarına Yunan felsefesinin alelade devamı diyemeyiz.<sup>262</sup> Hatta Yunan felsefesinden o kadar ayrılırlar ki, batılılar Farabi ve İbn Sina tercümeleri karşısında kaldıkları zaman Hıristiyanlığı Yunan felsefesine karşı müdafaa için en güzel silahı bulduklarını anladılar.

### B-1.1. *Ebu İshak Yakub ibn Zekeriya el-KİNDİ*

8. yüzyıldan itibaren İslam toplumu, Grekçe ve Süryanice'den yapılan tercümeler kanalıyla felsefeyle tanışmış, ilk İslam filozofu olan Kindi felsefenin altı ayrı tarifini vermiştir. Buna göre felsefe;<sup>263</sup>

1. Hikmet sevgisidir (etimoloji, kelime anlamı).
2. İnsanın gücü yettiği ölçüde yüce Tanrı'nın fiillerine benzemesidir (Platon).
3. Ölümü istemektir (Platon).
4. Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir (Aristoteles).
5. İnsanın kendini bilmesidir (Sokrates).
6. İnsanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir (Platon).

El Kindi'ye göre felsefenin yöntemi *bürhan* (*kanıt, delil*)dir. Gayesi de Allah'a yaklaşmaktır.

---

<sup>261</sup> Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, ders notu, s.93.

<sup>262</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.172.

<sup>263</sup> Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, ders notu, s.74.

Varlık (mevcudiyet) duyularla tanındığı gibi, mahiyet (bir şeyin aslı, iç yüzü) de tefekkür (düşünme), murakabe (kendi iç evrenine bakma) ve teemmül (düşünüp taşınma) ile elde edilir. O, bütün makulleri (akıl ile bilinen) halen ve ezeli olarak düşünen fiil halinde bir akıl kabul eder. Buna *bilfiil akıl* der. Bu, insan ruhunda bulunamaz. Ruhta kuvve halinde bir akıl vardır ki, kendi kendisiyle değil, ancak fiil halinde aklın tesiri altında fiile geçmeye elverişlidir.

Ona göre alemde boşluk (halâ) yoktur. Alemin dışında da boşluk ve doluluk (halâ ve melâ) yoktur. Ruh uzvî (bedensel) hareketin illetidir (nedenidir). Her insan bir eserdir, hiçbir eser de ezeli değildir. El Kindi, illete (nedene) bağlı olan hiçbir şeyin ezeli olmadığını kabul ediyordu.

### **B-1.2. Ebu Nasr Mehmed el-FARABİ**

Farabi Meşşai felsefesini kurmuştur. Tercümelerinde Aristoteles'e ait El-Kindi, İskender Afrodisi şerhlerine dayanmış ve manalarını çok defa kısaltarak onları kendi sistemine göre kullanmıştır. Farabi Aristoteles'i şerh ettiği gibi Platon, İskender Afrodisi, Zenon, Plotinos ve Porphyrios'u şerh etmiştir.<sup>264</sup>

Farabi felsefesinin yöntemi, Aristoteles mantığı üzerine kurulmuş bir eklektizmdir. Aristoteles esas olmak üzere, bu eklektizm Yeni Platonculuk fikirlerini İslami akidelerle uzlaştırmaya çalışmıştır. Farabi'nin felsefi yöntemi tümdengelimdir. Akıl ve sonuç çıkarma yolunu takip eder. Fakat bu tümdengelim onu rasyonalist olarak bırakmaz. Pisagor ve Pascal gibi riyazi (matematikle ilgili) tümdengelim onu tasavvufa götürür. Bu suretle, başlangıçta mantıkçı ve rasyonalist olan Farabi sonraları mutasavvıf olmuştur.

Ona göre alemin esası manevidir. Bütün maddi olayları manevi ve ruhi esaslara indirgemeye çalışır. Bu indirme çeşitli doktrinleri uzlaştırmak suretiyle yapılır. Karışık ve birbirinden oldukça uzak fikirler spiritualist tek bir prensip etrafında toplanarak Farabi'nin sistemi ortaya çıkar.

Farabi, boşluk ve atom fikirlerini reddeder. Onun yerine Aristoteles'in madde ve suret teorisini kabul eder. Madde ve suret birleşerek cevher meydana gelir. Farabi'ye göre madde bütün keyfiyet değişmelerine rağmen sürekli olarak kalır. Onda madde fikrinden tamamen ayrı bir mekan fikri yoktur.

---

<sup>264</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.176.

Farabi'ye göre, alemin esas meselesi felsefede büyük bir rol oynar. Alemin esas olarak vahit, akıl, ruh teslisi (üçlemesi) konulmuştur. Plotinos'ta canlı bir kaynaktan fişkıran (sudur) manevi bir hudus bahis konusu iken, Farabi tamamen maddi olan bir alemin izahıyla meşguldür. Plotinos'un akıl ve nefsi Meşşailerin akıl ve nefsi ile birleştirir. Bazı Yeni Platoncular feleği (semayı) tamamen manevi bir varlık saydıkları halde, Farabi feleğin maddi karakterinde ısrar eder. Bu konuda Aristoculukla Platonculuğu birleştirir.

Mümkünden mevcuda geçiş Aristoteles'te olduğu gibi kuvveden fiile geçiş değildir; gayri mevcuttan mevcuda geçiştir. Bütün bu unsurlardan batıda bir zamanlar rağbet kazanmış ve Saint Thomas'ı hazırlamış olan *Farabi metafiziği* çıkmıştır.

Gerçeğin zirvesinde Tanrı, zaruri varlık vacib-ül-vücuttur. O, varlığını başka bir şeye borçlu olmayan varlıktır. Hakiki ve sınırsız varlıktır. Onda mevcudiyet başka varlıklar gibi zatına katılmış değildir. Fakat mevcudiyet ile zat aynıdır. Kelamcılar bunun aksini düşünürler, yani mevcudiyet Tanrı'da zata sonradan katılmıştır derler.<sup>265</sup>

Farabi, ilahi varlığın zarureti fikri üzerinde ısrar eder. İslam felsefesinde tasavvuf ve kelamda hakim olan agnostisizm (bilinemezlik) yerine metafizik bir determinizme doğru gitmektedir. Onun Allah'ı ne bilmeden meydana getiren bir tabiattır, ne de keyfi ve kasıtlı bir surette fakat nizamsız (düzensiz) olarak doğuran bir iradedir. Allah ezeli olarak *kendi kendisini bilmesiyle* meydana gelir.<sup>266</sup> O halde ezeli olarak ezeli bir varlık doğurur. Aristoteles mantığındaki *birden yalnız bir çıkar* kaidesine dayanan Farabi'ye göre bu ilk varlık *akl-ı evveldir*. Ona göre iki çeşit bilgi vardır. Biri aklın kendi kendisini bilmesi, diğeri aklın kendisini Allah'ın parçası olarak bilmesi. Aklın kendi kendisini bilmesi mümkündür; Allah'ı bilmesi zaruridir. Kendisini zaruri olarak tanınması bakımından başka bir akıl doğurur, kendisini mümkün olarak tanınması bakımından ilk feleğin maddesini, kendi zatını tanınması bakımından bu feleğin şeklini veya ruhunu doğurur. Tıpkı buna benzer bir mekanizma ile bir ikinci akıl, bir ikinci feleği, o da bir üçüncü akıl doğurur. Bu böyle devam ederek kendi alemimize kadar inilir. Akıllar ve ve feleklerin yardımı ile *kevn ve fesat (oluşum ve bozulma) alemi* doğar. Aristoteles kozmolojisi Farabi'de yeni bir şekle bürünmüştür. Platon ve Aristoteles'te henüz mekanik determinizm fikri yoktur.

---

<sup>265</sup> A.g.e., s.183.

<sup>266</sup> A.g.e., s.183.

Halbuki Farabi'nin metafizik zaruret fikri sistemli bir surette fizik bir zaruretin temeli görevini görmektedir. Farabi, Yunan ilminden çok daha deterministtir.<sup>267</sup>

Farabi metafiziğinde üç esaslı nokta hakimdir:

1- Aristoteles'te Allah kainatın merkezidir ve maddeye şekil verir. Farabi'de ise madde ve Allah ikiliği kalkar. Madde zaruretinin Allah'tan alması. Aristoteles'te Allah ilk muharriktir (ilk hareket ettiricidir); mekanik bir şekilde maddeye etki eder. Farabi bu fikri tamamen değiştirir. Aynı prensiple metafizik ve fiziği izaha çalışır. Bu fikirleriyle çok önceden Spinoza'yı hatırlatmakta ve onun tek, zaruri ve sonsuz cevher fikrine zemin hazırlamaktadır.

2- Aristoteles'te Allah bilmeksizin, mekanik bir şekilde, sırf güzellik ve iyilik kaidelerine göre hareket eder. İslam filozofları Aristoteles'i Platon'la birleştirdikleri için Farabi'nin fikrine göre Allah bilerek hareket eder; fakat ancak olması zaruri olanı bilir. Yani bilgisi determinizmin şuuru ifade eder. Ancak Allah, küllileri bilirse de cüzileri bilmez. Tabiat kanunlarını bilir, fakat detaylarla meşgul olmaz.

3- Aristoteles'e göre ilk muharrik (hareket ettirici) külli akıl ve Allah'tır. Farabi'ye göre ise külli akıl Allah'ın ilk yarattığı, ondan ilk sudur eden şeydir. Bu nedenle Aristoteles'te Allah ile alem arasında bir takım mertebeler bulunmadığı halde, sudur teorisi yüzünden Farabi'de bunlar derece derece gelişerek aleme kadar inmektedirler.

Ortaçağ filozoflarını, özellikle Farabi'yi meşgul eden semavi akılların Rönesanstan sonraki felsefede artık hiçbir kıymeti kalmamıştır.

Metafizik prensibine dayanarak Farabi şöyle düşünüyor: "İlk varlık bütün varlıkların ilk illeti (nedeni) olan varlıktır. Varlıkların en üstünü ve kadimidir. Allah sırf iyilik, sırf akıl ve sırf makuldür."<sup>268</sup>

Farabi'ye göre, ruhu temizlemek hissi lezzetten zihni lezzete yükselmek demektir. Bilgi teorisinin birinci adımı mutasavvıflardaki gibi nefsi emmareyi, nefsi levvame vasıtasıyla öldürmek ve akli hayal gücünün köleliğinden kurtararak durgun, berrak bir hale getirmektir. Ancak o zaman makuller akla akseder.

Aristoteles'e göre, faal akıl bizzat Allah'tır. Fakat Farabi'ye göre, Allah yani ilk prensip değildir. Çünkü ilk prensibin eşyaya varlık ve kemalini vermesi ve kendisinin noksansız olması lazımdır. Halbuki faal akıl yalnız belirli suretler meydana getiriyor; bu da gösterir ki o noksandır. Bundan dolayı faal akıl Allah olamaz. Allah, faal akli

---

<sup>267</sup> A.g.e., s.184; M. M. Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul 2000.

<sup>268</sup> A.g.e.'ler.

harekete getiren ve aklın kavrayamayacağı bir prensip olmalıdır.<sup>269</sup> Bu suretle Farabi'nin metafizik düşüncesi onu bir agnostisizme (bilinemezciğe) götürüyor. İlahi akıl kavranamaz; O, akıl tarafından bilinemez olarak kalır. Fakat aşk ve istiğrak yoluyla, yani tasavvufla Allah'a nüfuz mümkündür.

Farabi, metafizik yoluyla ulaşamadığı ilahi hakikate ruhiyat yolundan varmıştır. Ruhiyat tasavvufla başlar, tasavvufla biter. İslam filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir Farabi olduğu gibi, felsefeye yer veren ilk mutasavvıf da Hakim Tirmizi idi.<sup>270</sup> Farabi'ye göre, *ahadiyeti* idrake imkan yoktur. Ahadiyet deyince o henüz daha sıfatları ile meydana çıkmamış olan Allah'ı anlıyor ki, bu, mutasavvıfların *gayb alemi* dedikleri şeydir. Fakat Allah gizli değildir; zuhurunun şiddetinden dolayı batındır. Yani o her yerde mevcuttur; tecelli halindedir. Ancak güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı zaman onu nasıl göremezsek, Allah da zuhurunun şiddetinden dolayı idraklerimiz için görülemez olur.

Farabi'ye göre, emir alemi mücerretler (soyutlar) alemidir; sebepsiz olarak var olan alemdir. Halk alemi, sebeple var olan alemdir. Fakat bunlar birbirine nüfuz ederler. Farabi, "alem büyük insandır, insan küçük alemdir" diye kabul eder. Bu tarif sonradan Muhyiddin Arabi ve diğer mutasavvıflar üzerine çok tesir etmiştir. Fakat Farabi'nin gözünde tasavvuf bir sistem değil, ancak sübjektif bir hal, bir ruh tavrıdır.<sup>271</sup>

Farabi maddeyi ezeli olarak kabul eder. Platon'daki tenasuh (reenkarnasyon) fikrini kesinlikle reddeder. Ruhun bedenden sonra vücuda geldiğine kanidir. Ölümünden sonra bireysel ruhun devamını reddeder. Ancak fikirlerin birliğinde devam eden bir insaniyet kabul eder. Bu fikir daha sonra İbn Rüşd'de gelişmiştir.

Farabi'ye göre, dinin sembolik bir vasfı vardır. Peygamberlik, kazanılmış bir melekedir. Peygamberlerin vazifesi sırf makullere ait olan hakikatleri, onları kavrayamayacak cahil halka bir takım sembollerle anlatmaktır. İşte Kur'an'daki *cennet*, *cehennem*, vb. bu sembollerden ibarettir. Peygamber, metafizik ve teorik hikmet bilmez. Fakat sezgi kuvvetiyle pratik hikmette, ahlakta deha sahibidir. Halbuki yetkin bir filozof, ameli hikmeti teorik hikmete bağlar. Şu halde yetkin bir filozof

---

<sup>269</sup> A.g.e.'ler.

<sup>270</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.186.

<sup>271</sup> A.g.e., s.186.



peygamberden daha üstündür.<sup>272</sup> Çünkü teori amelden ve ilim ahlaktan üstündür. Farabi sisteminde amel teoriye bağlıdır ve ilim ahlakı belirler.

Farabi, tasavvuf ve panteizm üzerine etki etmiştir. Bu etki, özellikle Muhyiddin Arabi üzerinde büyük olmuştur. Farabi'nin *büyük insan ve küçük alem* fikri, Muhyiddin Arabi'nin vahdet-i vücudunda gelişti. Farabi dini sembolizmi, madde ve ruh hakkındaki fikirleri Bedreddin Simavi'nin *Varidat*'ında devam etti.<sup>273</sup> Ayrıca, filozofun işraki felsefesinde Şehabeddin Sühreverdi ile onu takip eden Kutbeddin Şirazi, Şehrizuri, Celalaeddin Devvani ve İbn Tufeyl üzerinde büyük etkisi olduğunu ilave etmek gerekmektedir.

Farabi'nin din felsefesindeki fikirleri sonradan İbn Sina, Gazali ve hatta İbn Rüşd'ün eleştirisine uğradı. Onu birçok konuda takip eden İhvan-üs-safa akımı da, din felsefesinde kendisinden tamamıyla ayrıldı. Filozofun peygamberlik ve felsefe ile şeriatin telifi (uzlaştırma) konusundaki fikirleri, kendini takip edenler arasında fazla çüretli bulunarak taraftar kazanamamıştır. 11. ve 12. yüzyıllarda İslam ilmi Salerno, Padoua, Napoli, Capoua medreseleri vasıtasıyla Latinceye tercüme edilmeye ve batıya etki etmeye başlamıştı. 13. yüzyıl başlarında Boulogne ve Montpellier medreseleri kuruldu. Hemen sonra Paris Üniversitesi faaliyete geçti. Bu sırada aynı model üzerinde Oxford, Cologne üniversiteleri oluşarak, İslam tesirleriyle doğan yeni ilim İngiltere ve Almanya içerilerine kadar sokuldu. Bütün İslam filozofları, bu arada Farabi, İbn Sina ve Gazali'nin eserleri Latinceye nakledildi. Batı alemi için çok yeni ve orijinal olan bu tarz yeni üniversitelerde uzun süre etki etmiştir.

### **B-1.3. İbn SİNA**

İbn Sina'nın sistemi ortaçağ felsefesinin tam karakterini taşımaktadır. Bu da ampirizmle rasyonalizmin ayrılmaz bir bütün oluşturmalarıdır. İbn Sina, bu akıl ve tecrübe bütünlüğünü Razi ve Farabi felsefelerini birleştirmek suretiyle meydana getiriyor. İbn Sina bu ampirist-rasyonalist bütünden derece derece irrasyonalizme yükselir. Bu sistemin gelişimi İslam felsefesi tabiriyle meşşailikten işrakiliğe doğrudur.<sup>274</sup> Bunun için İbn Sina, meşşai felsefesini son haddine getirmiş ve işraki

---

<sup>272</sup> A.g.e., s.186.

<sup>273</sup> Mahmud Bedreddin, *Varidat-i Bedreddin* (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.189.

<sup>274</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.192; M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000.

felsefesine zemin hazırlamıştır diyebiliriz. Rasyonalizm onda derece derece panteizme ulaşmıştır.

İbn Sina, külliyet meselesiyle batılılardan önce uğraşmıştır. Küllilerin dışarıda gerçek varlıklar olduğunu kabul eden Platoncuları İslam aleminde doğrudan doğruya takip eden olmamıştır. Ancak işrakiler bu fikre eğilim göstermektedirler. Eşyanın içinde ve eşya ile kaim külliler kabul edenlerin en başında Farabi gelir. Mutezile ve bir kısım Eşariler de nominalist idiler. İbn Sina bu çeşitli görüşleri birleştiriyor.

İbn Sina, Farabi gibi dogmatiktir. Her ne kadar İbn Sina birçok yerde bilginin his ve idrak ile başladığını söyleyerek ampirizme büyük bir yer veriyor gibi görünüyorsa da, hiçbir zaman tecrübeyi akıl çerçevesi dışında tasavvur etmez. Hatta “bütün bildiklerimiz zihni suretlerden ibarettir” diyerek idealizme ulaşır. Bu bakımdan da İbn Sina’yı Leibniz’e benzetebiliriz. Onun gibi ampirizmi mantıki rasyonalizm çerçevesinde izah etmiş ve onun gibi idealizme varmıştır. Aristoteles’i takip eden filozoflar iki genel gruba ayrılabilir: Bir kısmı İbn Sina, Leibniz, Schelling, Boutroux gibi Aristoteles’i *dinamizm ve özgürlük* yönüne sevkedenlerdir. İkinci grup Farabi, İbn Rüşd, Saint Thomas, Spinoza gibi Aristoteles’i *mekanizm* yönüne sevkedenlerdir.

İbn Sina felsefede yaradılış delilini kullanan ilk filozoftur. Ona göre, tasavvur ve varlık birbirinin aynıdır. Tasavvur dışında varlık olamaz. Bütün düşündüklerimiz vardır ve bütün mevcut olanlar düşünülebilir. Onu mantıkla metafiziği çok sıkı bağlarla bağlamaya iten de bu kanaatidir.

Ona göre, suret maddeden önce gelir. Maddeye cevherliğini veren surettir. Bir de maddeden sonra gelen arazlar vardır. Madde ve suret metafiziği de ilgilendirir. Fakat fizikteki suretler maddeden ayrılmayan tabii külliler olduğu halde, metafizikteki suretler maddeden ayrı olan akli küllilerdir.

Doğal cisimler bir kendi zatlariyle kaimdirler, bir de kemalleriyle kaimdirler. İbn Sina bu kemalleri cisimlere özel bir çeşit nitelik manasında anlıyor. Adeta Locke’un bilinç (şuur) analizinde bulduğu birinci ve ikinci nitelikler gibi. Şu farkla ki, İbn Sina’da bu konu bilgi teorisine değil, tamamıyla varlık teorisine (ontoloji) yani metafiziğe bağlıdır.

İbn Sina’ya göre, “mevcut cisimlerden hiçbiri kendiliğinden sakin veya harekette değildir. Ya da kendi kendine oluşur ve bir iş işler değildir. Bunlar ona başka bir cisimden veya cismin verebileceği bir kuvvetten gelmez. Ancak kendisinde

olan bir kuvvetten doğar. Bu kuvvetler de üç kısımdır ve hareketin prensibi bunlardır.<sup>275</sup>

İbn Sina, Bergson gibi, hayat alemi ile bilinç alemi arasında kesin bir sınır görmüyor. Nefs = ruh böylece, melekeleri vasıtasıyla hayati cisimlerin ilk vasfıdır.

O, animist bir alem düşüncesine, canlı bir külli varlığa, Allah'tan fıskırmış feyizler ve tecelliler halindeki alemin mertebelerini (aşamalarını) izah eden ve varlığın insana benzetilmesinden (antropomorfizm) ibaret, tamamıyla metafizik bir düşünceye bağlanmaktadır.

Filozofta zaman ve hareket kavramları birbirine bağlıdır. Zaman ancak hareketle tasavvur edilebilir. Hareketin hissedilmediği yerde zaman da yoktur. Zaman, bir prensip olarak hadistir (sonradan yaratılmıştır). Zamana başlangıç yoktur; yani ondan önce gelen yalnız yaratıcıdır.

Bu fikirlerin esasını yine Aristoteles fiziğinde buluyoruz: Ona göre de zaman hareket değildir, fakat hareketsiz tasavvur edilemez. Geçmiş ve geleceği olmayan, anlardan mürekkep olmayan şeyler zamanda kain değildir. Bunlar bir çeşit devam ve sebat halindedir. Bu hale İbn Sina Aristoteles'i takip ederek *dehr* diyor. Zaman *dehr* içinde oluşur.<sup>276</sup>

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sina'ya göre de hareket, cisimde karar kılan bir halin aşamalı olarak kuvveden fiile çıkmasıdır.

İbn Sina, atomculara muhalif olarak boşluğu reddeder. Zamanımız fiziğinde söz konusu olan *mekan* ve *uzam* yerine eski fizikte *boşluk*, *doluluk* ve *mahal* kavramları vardır.

Ona göre sonsuzluk, *bilfiil* yoktur, *bilkuvve* vardır. Cisimler, *bilkuvve* sonsuzca bölünebilirler.

İbn Sina'ya göre, *bitkisel nefis* fiziki unsurlara kadar iner. *İnsani nefis* de faal akılla Allah'a kadar yükselir. O, bütün sisteminde rasyonalist olan Farabi ile ampirist Razi'yi birleştirmiştir.<sup>277</sup>

İbn Sina, *ruhun* suret çeşidinden olduğunu, beden için deruni hareket prensibi bulunduğunu söylüyor. Ruhun bir *entelechia*, yani düzen verdiği bedenin kemali olduğunu söylerken; bununla beraber bu *kemal* deyimini onu tamamıyla tarif edemez. Çünkü bu, onun ne yaptığını işaret eder, fakat ne olduğunu göstermez. Ruh bir

---

<sup>275</sup> A.g.e.'ler.

<sup>276</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.200.

<sup>277</sup> A.g.e., s.204.

kemaldır demek, o bir hayvanı hayvan ve insanı insan kılan şeyin deruni prensibidir demektir. Ona *nefs*, *anima*, yani *can verici* demekle mahiyeti (gerçeği) gösterilmiş olmaz. Fikirleri bütün İslam ve Latin skolastiğine tesir etmiş olan İbn Sina'ya göre ruh *manevi* bir cevherdir.

İbn Sina metafiziğin prensibi olarak *varlık* meselesini koyar. Varlık tasavvurda gizli olarak bulunur; düşünüp taşınınca meydana çıkar. O, Descartes gibi tasavvuru (düşünceyi) varlığa kanıt olarak kullanmaz; varlığı da tasavvura kanıt saymaz. İkisi arasında ayniyet görür.

Ona göre, bu ilahi alem kör bir kuvvet, bir makine Tanrı değildir. Onun zarureti kendi şuurundan (bilincinden) doğar. Allah her şeyi zaruri kılar; fakat mekanik olarak değil, inayet-i ezeliyesi (ezeli lütfu) ile zaruri kılar. Mekanik zorunluluk, mümkün zaruri aleme aittir.

İbn Sina Allah'ı imkan delili ile ispat eder. Yani varlığın esası imkan kavramıdır. Fakat bir şeyin mümkün olabilmesi ancak onun dışındaki bir şeye tabi olmasıyla olanaklıdır. Mümkün olan olaylar sonsuza kadar giderek zorunlu olan bir varlığa dayanmaya mecburdur. Şu halde imkan, ancak zorunlulukla tanımlanabilir. Maddenin hareket edebilmesi için dışından bir hareket verilmesi gerekir. Her hareketi başka bir hareket doğurarak bu sonsuzca sürüp gider. Bir ilk sebebe varmak lazımdır. Bu sebep de, bütün eşyaya hareketi veren ilk prensiptir (muharrik-i evveldir). Fakat Aristoteles'ten gelen bu kanıt İbn Sina'yı tatmin etmez. Çünkü dinamist olan İbn Sina, eşyanın zatında ona hareketi veren bir prensip yani kuvvet kabul eder. Böylece İbn Sina metafiziği bir taraftan mutlak varlığı, diğer taraftan mümkün alemini kuşatan bir panteizm eğilimi gösterir. Fakat onun üç tabakalı kainatı bu panteizmi sonuna kadar götürmez; ancak ileride yetişecek panteist akımlar için hareket noktası olmuştur.

İlk malul kendi kendisini ve zorunlu varlığı biliyordu. Buradan *ikilik* doğdu.<sup>278</sup> Aynı zamanda ilk malul kendine göre mümkün, fakat ilk varlık için zorunludur. Kendi kendisini bilmesi dolayısıyla, kendine ait olan bu iki tavrı da biliyor demektir. Böylece üçlük (trinity) meydana çıkıyor. Alemin oluşumu da aynı üçlük prensibi ile açıklanmaktadır. Bu suretle üçlük (teslis) fikri, felsefi bir sistem içerisinde İslam düşüncesine girmiştir. Bu fikirlerle Saint Augustin arasında büyük yakınlık

---

<sup>278</sup> A.g.e., s.212; M. M. Şerif, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul 2000.

görülmektedir. Nitekim bundan dolayı İbn Sina'nın Latince tercümeleleri yardımıyla batı ortaçağında bir Augustinisme hareketi doğmuştur.

Bilgi yoluyla varlığın açıklamasına girmek İbn Sina'yı bir tür idealizme sevk etmektedir. "Eşyaya ait olan ilmimiz, eşyanın nefsimizdeki eserlerinden ibarettir" demesi bakımından da tamamıyla idealisttir.<sup>279</sup>

İbn Sina, *Hayy ibn Yakzan* ve *Kitab-üt-tayr* gibi eserlerinde tasavvuf yolunu anlatır. Ona göre, Allah bütün varlıktır; sırf iyiliktir. Hakiki varlık yalnız Allah'a mahsustur. Eşyada varlık iğretidir. Kainat bir varlık akımıdır. Allah cevher, alemler onun arazlarıdır. Bu akıp giden sonsuz alem külliliği ile Allah'tır. Görülüyor ki, bu son kitaplarında İbn Sina panteizme girmiştir; ve artık Muhyiddin Arabi'nin habercisidir.<sup>280</sup>

İbn Sina din felsefesinde Farabi ve İhvan-üs-safa'yı tamamlamıştır. O, imanın akıl yanında tamamlayıcı bir rolü olduğunu kabul eder. İman ve akıl arasında üç türlü ilişki düşünülebilir:

- a) İman ve aklın sahaları tamamıyla ayrı ve onlar birbirinin zıttıdır; Gazali gibi.
- b) İman aklın kemali, yani akıl binasının çatısıdır; Muhyiddin Arabi gibi.
- c) İman, akli bir fiil olarak tamamlar; Hakim Tırmızı gibi.

İşte İbn Sina bu son düşüncededir. O, peygamberlere filozoflardan çok değer verir. Bu konuda Farabi'den tamamıyla ayrılır. Çünkü peygamber aksiyonla teoriyi, imanla akli tamamlamıştır. İbn Sina vahyi hiçbir zaman Cebraile konuşma olarak düşünmez. Onu kudsi kuvve dediği kazanılmış akla özel, en yüksek sezgi olarak görür.

Şeriatın amaç İbn Sina'ya göre, ya dünyayı ıslah etmek veya nefsi ilme kabiliyetli bir hale getirmek için temizlemektir. Yani şeriatın çift rolü vardır; *politik rolü* ile *psikolojik ve moral rolü*. Bu iki rolü görebilmek için, peygamber halkın anlamasına imkan olmayan bir takım hakikatleri onlara misaller, semboller halinde anlatır. İşte bütün peygamberlerin ahret delilleri (vaad ve vaid = eskatoloji) bunlardan ibarettir.

İbn Sina'nın meşhur Yahudi filozofu İbn Meymun, Gazali ve Muhyiddin Arabi, İbn Rüşd, Johannus Hispanus (Hispalensis), Albertus Magnus, Bonaventura ve Saint Thomas üzerinde etkisi olmuştur.

---

<sup>279</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.213.

<sup>280</sup> A.g.e., s.213.

#### B-1.4. *İbn BACCE*

İbn Bacce ünvanıyla meşhur olan filozof, Latin aleminde *Avempace* olarak tanınmıştır; Meşşai felsefesini devam ettiren önemli bir şahsiyettir.<sup>281</sup>

İbn Bace'nin yazılarında *suret* kelimesi *nefs, şekil, güç, mana, kavram* anlamlarını taşır. Bir cisim üç mertebeye sahiptir: a) Genelde ruh ve akli suret, b) ferdi ruhani suret ve c) maddi suret.<sup>282</sup>

Ona göre, insan zihnine ilk hareketi veren kuvvet, insani varlığın ve ilmin hakiki hedefine aittir. O, bunu Allah'a yaklaşmak ve ondan sudur eden *faal akli* almakta görüyor; ruhların vahdeti ve insanlık fikrini savunuyor.

İbn Bacce'nin hedefi, insanın sırf kendi melekelerinin (yeteneklerinin) aşama aşama gelişmesi yüzünden faal akılla birleşebileceğini göstermekti. Amaç, akıldan başka bir melekeye (örneğin sırrı istiğrak, vecd, mükâşefe, hads, vb.) başvurmaksızın sırf akli bir gelişmenin yeterli geldiğini göstermekti.

İbn Bace'ye göre, akıl insanın en önemli parçasıdır; doğru bilgi akıllar kazanılır.<sup>283</sup> Ona göre, Tanrı'nın yaratıkları, göklerin ve yerin yaradılışı, gece ile gündüzün meydana gelişi, peygamberler, vahiy ve rüyalar hakkında tekrar tekrar araştırma yapılması durumunda insan onları hayal gücüyle kavrar ve akıl gücü kendi iç gözüyle saf, basit ve kendine özgü bir tarzda, nesnelere ne düşünceyle kavranan ne de duyularla idrak edilen varlığını görür. Bakış açısı genişler ve akledilir hale gelen bu yaratıkların sebeplerini bilme arzusu artar. Objeleri bilmek için onların kaçınılmaz olarak bağlı bulunduğu bütün sebepleri (surî, maddi, fail, gâî) bilmek zorunludur. İnsan tabiatı gereği bütün bu sebepleri araştırma ve bilme eğilimindedir. Sebeplerin araştırılması insanı Allah'a, melekelerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanmaya götürür.<sup>284</sup> Allah'ın bizatihi *zorunlu varlık* olduğu, *tek* olduğu, eşi ortağı bulunmadığı ve her şeyin yaratıcısı olduğu görülebilir. Allah'tan başka her şey *mümkündür* ve O'nun noksansız, kusursuz Zatından sadır olmuştur. O'nun kendisi hakkındaki bilgisi bütün nesnelere bilgisini içine alıp kapsar; ve O'nun nesnelere hakkındaki bilgisi ise onların varolma sebebidir.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> A.g.e., s.228.

<sup>282</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000, s.234.

<sup>283</sup> A.g.e., s.241.

<sup>284</sup> A.g.e., s.242.

<sup>285</sup> A.g.e., s.245.

### B-1.5. İbn RÜŞD

Batıda *Averroes* adıyla meşhurdur.<sup>286</sup> Bulunduğu dönem, İslam medeniyetinde ilim ve felsefenin sönüşü ve onun yerine kelamı kuvvetlendiren Eşariliğin gelişmesi devridir. Aristoteles'in bütün dünyada en büyük şarihidir (yorumlayıcısıdır). Batı ile doğu arasında hakiki köprüdür. Kendinden öncekilerin önemli fikirleri onun yardımıyla batıya geçmiştir. Batıya Aristoteles'i tanıtan, ortaçağın birinci devrini kapayarak Rönesansa zemin hazırlayan İbn Rüşd akımıdır.<sup>287</sup>

İbn Rüşd, *zamani hudus* ile *zati hudusu* ayırmak suretiyle filozofları Gazali'ye karşı müdafaa etti. Alemin meydana çıkışı zamani değil, zati bir hudustur; ve bu zaman içerisinde alemin ezeli olmasına engel değildir.

Ona göre, insanı varlık aleminde farklı kılan ya da belirginleştiren temel vasfı oluşturan akıl yetisi, bu yükümlülüğü doğuran esas faktördür. Amaçsal birlikteliği olan din ve felsefe, tek bir hakikatın iki ayrı yorum biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu ikisi arasında çatışma veya çelişme söz konusu değildir. Nitekim, tek bir kaynaktan (hakikat) beslenen ve o kaynağa/bilgiye ulaşmayı hedefleyen din ve felsefe arasındaki uyum ilişkisini İbn Rüşd *Faslü-l-Makal* adlı eserinde, *hakikat hakikate ters düşmez, tersine ona uygun olur* ifadesiyle ortaya koymaktadır.<sup>288</sup> Ona göre farklılık, sadece yöntem ve terminolojidedir.<sup>289</sup> Onun yaklaşımında zihni bölen, biri adına ötekini yok sayan pozitivist bir tasavvur değil, bütüncül ve sistemik bir algı durumu gözlenmektedir. Bu sistemik algı, *din ile felsefe* ya da *vahiy ile akıl* arasında zihinsel bir köprü inşa etmektedir. Bu uyuma rağmen, İbn Rüşd'ün deyimiyle arızı (geçici) nedenlerden dolayı felsefi düşünce ile dini hüküm arasında bir çatışmanın olduğu sanılabilir. Ancak bu bir sanıdır, asıl gerçeklik değildir ona göre. Hakikatın iki ayrı yorum biçimi olarak din ve felsefenin amaç birliği bulunmakla birlikte, kullandıkları söylem ve epistemolojileri açısından bir farklılık söz konusudur. Bu farklılık, varlık üzerinde düşünmek (tefekür) ile emrolunan insanın, anlama düzeyleri arasındaki değişkenlik olgusu ile bağlantılıdır. Buna bağlı

---

<sup>286</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.228.

<sup>287</sup> A.g.e., s.231.

<sup>288</sup> Muharrem Kılıç (Doç. Dr.), *Filozof İbn Rüşd'ün Bilim Tasavvuruna Dair*, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.16.

<sup>289</sup> Aydın Topaloğlu (Dr.), *İbn Rüşd ve Tanrı Kanıtlanması*, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.34.

olarak İbn Rüşd, üç söylem ve yöntem türü belirlemiştir: analitik (burhani, akılcı), diyalektik (cedeli) ve retorik (hitabi).<sup>290</sup>

İbn Rüşd'ün, insanı epistemolojik bakımdan aktif, etkin ve sorumlu bir konumda yani varlığı tanıma, anlama, yorumlama ve üzerinde tasarrufta bulunma yetenek ve yetkisine sahip bir varlık olarak gördüğü açıktır. Ona göre insan, gücü nispetinde araştırma ve yorum yapma hakkına sahiptir; hatta bununla yükümlüdür. Ancak bütün bu yorumlar hiçbir zaman kesin sonuç ve son söz olarak değil, başka yorumlara göre daha tutarlı ve başarılı yorumlar şeklinde görülmeli, daha tutarlı ve güvenilir yorumların ortaya konulmasının daima mümkün olduğu gerçeği de asla hatırdan çıkarılmamalıdır.<sup>291</sup>

Aristotelesçi İbn Rüşd'e göre, mükemmel bir Tanrı bilgisinin arkasında mükemmel bir alem bilgisi bulunmaktadır. Evren bilgisi de her halükarda İslam'ın yararlı göreceği, insanları teşvik edeceği bir iş olmalıdır. Kanunları bilinmeyen, sırları incelenmeyen ve gidişatına önem verilmeyen bir dünyanın, yaratıcıya işaret etmesi ve insanlara Tanrı'yı hatırlatması mümkün değildir. O halde, insanın dünya bilgisine vakıf olması, çevresine bakması ve bu evrenin bilgisini elde etmesi, onu doğal olarak yüce bir varlığa götürecektir.<sup>292</sup> Ona göre, insanın Tanrı bilgisine ulaşması için gerçek dünyadan el etek çekmesi hiç de zorunlu değildir. Subjektif olan ve herkesi kapsamayan keşfin kabul edilmesi, bir anlamda düşüncenin (nazar) saçma olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın bilgisine, Kur'an'ın göstermiş olduğu yöntemle doğada gözlem yapmak ve bu gözlem neticesinde doğadaki inayetin (providence, lütuf, iyilik) farkına vararak Tanrı'ya gitmek pekala mümkündür.<sup>293</sup>

İbn Rüşd'den sonra İslam dünyasının batı kesiminde de felsefe çalışmaları durur. Daha önce *Gazali* (1058-1111)'nin etkisiyle doğu kesiminde felsefeye karşı baş gösteren düşmanlık giderek tüm İslam dünyasını egemenliği altına almıştır. İslam düşüncesinde *tehafüt*lerle yürütülen ciddi bir polemik geleneği bulunmaktadır. Bu geleneğin başlangıcında Gazali'nin İslam filozoflarını dinsizlikle suçladığı *Tehafüt el-Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı yapıtı ve ondan yaklaşık 1 asır sonra İbn Rüşd'ün Gazali'ye yanıt olarak kaleme aldığı *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın*

---

<sup>290</sup> Muharrem Kılıç (Doç. Dr.), *Filozof İbn Rüşd'ün Bilim Tasavvuruna Dair*, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156, s.17.

<sup>291</sup> Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.), *İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi*, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156, s.32.

<sup>292</sup> Aydın Topaloğlu (Dr.), *İbn Rüşd ve Tanrı Kanıtlaması*, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156, s.34.

<sup>293</sup> A.g.e., s.35.



*Tutarsızlığı*) yer almaktadır.<sup>294</sup> Gazali eserinde, Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarını dinsizliğe ve sapkınlığa düşmekle itham etmiştir. Gazali'ye göre, pamuğun yanmasının ateşten kaynaklandığı sanısı, her defasında ateşle pamuğu yana yana ve birlikte gözlemekten kaynaklanan psikolojik alışkanlığın bir ürünüdür. Böylece Gazali, neden-sonuç ilişkisini, ünlü İngiliz filozof David Hume gibi alışkanlığa indirger ve ilişkiadaki zorunluluğu reddeder. İbn Rüşd, neden-sonuç ilişkisini yan yanalığa indirgeyip yadsıdığı, bunun da bilgiyi olursuz kıldığı düşünüşü için Gazali'yi ve onun gibi düşünenleri safsata yapmakla suçlar ve Sofistlere benzetir.<sup>295</sup>

Sonuç olarak, felsefe tarihinin en önemli simalarından birisi olan büyük yorumcu İbn Rüşd'ün bu zihinsel etkinliği, kendisinden sonra gelen birçok filozof ve düşünürün zihin dünyasını da belirlemiş; ve dahası batı Rönesansının arka plan dinamiklerinden biri olmuştur.<sup>296</sup>

İspanya başta olmak üzere İtalya, güney Fransa, Katalonya, ve kuzey Afrika'da yaşayan Yahudiler, Latinlerle birlikte İbn Rüşd'ün eserlerinin ve fikirlerinin batıda tanınmasında önemli roller üstlenmişlerdir. İbn Rüşd tarafından yazılan Aristoteles şerhlerinin (yorumlarının) Latince çevirilerinin, Copernicus'un Batlamyus teorisini reddedip güneş merkezli sistemi kurmasında etkisi olduğu bildirilir.<sup>297</sup> Copernicus, Bruno ve Galilei'nin İbn Rüşdcülerle temas halinde oldukları ve bazı konularda İbn Rüşd'ün etkisi altında kaldıkları bilinmektedir. Ünlü kaşif Cristof Colomb da, Aristoteles ve İbn Rüşd'ün görüşlerine dayanarak dünyanın yuvarlak olduğunu ve İspanya'dan batıya doğru gidilince Hindistan'a ulaşılabileceğini bildirmekteydi.<sup>298</sup>

İbn Rüşd farklı yaklaşım ve tarzıyla klasik İslam düşüncesinin son ve en büyük temsilcisi, Aristoteles'ten sonra gelen Helenistik dönemin ve ortaçağ bilim ve düşüncesinin de en büyük şahsiyetlerinden biri olmuştur. Ayrıca, geliştirdiği yorum anlayışıyla modern hermenötiğin (anlambilimin) öncüsü, akılcı yaklaşımıyla rasyonalizmin hazırlayıcısı ve objektif araştırma yöntemiyle metodolojinin kurucusu olduğu gibi, 17.-18. yüzyıl aydınlanma hareketinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncü şahsiyetlerinden biri kabul edilmiştir.

---

<sup>294</sup> Hasan Aydın (Yrd. Doç. Dr.), Gazzali'nin Doğal Nedenselliği İnkârına İbn Rüşd'ün Tepkisi, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.19.

<sup>295</sup> A.g.e., s.22.

<sup>296</sup> Muhittin Macit (Doç. Dr.), Büyük Yorumcu İbn Rüşd, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.14.

<sup>297</sup> Bekir Karlığa (Prof. Dr.), İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, Haziran 2007, sayı: 156, s.10.

<sup>298</sup> A.g.e., s.10.

## B-2. İŞRAKİ FELSEFESİ

12. yüzyılın sonlarına doğru İslam düşünce tarihinde Meşşailiğe karşı İşrakilik adıyla yeni bir felsefe akımının doğduğu görülmektedir.

*İşrakiler*, İslam felsefesinin Platoncularıdır. Tasavvufla Meşşailer arasında tam ortada bulunmaktadır.

### B-2.1. Şehabeddin SÜHREVERDİ

Sühreverdi'nin eserleri incelendiğinde görülür ki, Meşşai filozofların Aristoteles ile olan ilişkileri ne ise, İşraki filozofunun Platon felsefesiyle ilişkisi de aynı düzeydedir.<sup>299</sup>

Sühreverdi'ye göre, *nur* ile *zulmet* arasında varlık farkı değil, ancak derece farkı vardır.<sup>300</sup> Ona göre, nur ve zulmet birbirine düşman iki bağımsız varlık değildir. Tersine olarak biri ötekine meyleder. Her merteye (aşama) kendinden öncekine göre nur, kendinden sonrakine göre zulmettir. Varlığın zirvesinde Tanrı'ya tekabül eden ve *nurlar nuru*, *kutsal nur (nur-ül envar)* diye nitelenen bir nur bulunur. Biricik ve zorunlu olan bu nurdan sudur yöntemiyle aşağı düzeydeki nurlar (varlıklar) meydana gelmektedir.<sup>301</sup>

Sühreverdi felsefesinin hareket noktası *mükaşefe (zevk felsefesi)*dir. Akıl ve teori yolu insanı hakikate götürmez. Hakikat, bizzat yaşamakla idrak edilir. Bu yüzden akıl yolunu tutan filozoflar Aristoteles'ten beri daima birbirleriyle çatışmaktadırlar. Halbuki, mükaşefe yolunu tutanlar birbiriyle anlaşmaktadırlar. Onlar esasta birdir, yalnız ifade şeklinde ayrılırlar. Zaten hakikatte çatışmak mümkün değildir. O, her zaman için vardır ve birdir. Felsefe, işte bu mevcut hakikattir.

Kelama göre vücut zat üzerine katılmıştır. Meşşailere göre ise vücut vacibde zatın aynı; mümkünde sonradan katılmıştır. Sühreverdi'ye göre zat, mahiyet, hakikat gibi şeyler salt zihinsel kavramlardır. Bunların en geneli *vücuttur (varlıktır)*; ve hepsi dışarıda varlığı olmayan sırf akli şeylerdir. Ona göre, eskilerin felsefeyi *varlık* kavramı üzerine kurmaları tamamıyla yanlıştır.

---

<sup>299</sup> Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, ders notu, s.101.

<sup>300</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.234.

<sup>301</sup> Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, ders notu, s.103.

Sühreverdi'ye göre, *mahiyet* ve *vücut* meselesi yoktur. Bunlar aynı şeydir. Bundan dolayı mahiyet (zat) bilinir mi, bilinemez mi meselesi esas itibarıyla reddedilmiştir. Ona göre akli ve itibari (varsayılan) manalardan ibaret olan bu şeyler Meşşailer tarafından gerçek varlıklar farzedilmiş ve hatalar bu suretle uzayıp gitmiştir. Bizi aldatan nokta, sırf zihni ve akli varsayım olan bu kavramlar binası ile metafizik kurmaya ve onları gerçek olan alemin temelleri gibi görmeye çalışmamızdır.

Filozofa göre, Platon'a zıt olarak, ruh kadim değildir. Ruh, soyut bir nurdur. Fakat hiçbir zaman Allah'ın aynı veya ondan bir parça değildir. Oradan feyz alır, fakat ondan ayrı bir şevk halinde bulunur. Bu suretle o, Meşşailerden olduğu kadar mutasavvıflardan da ayrılmaktadır.

Ona göre, metafizik kötülük yoktur ve olamaz. Bu suretle Sühreverdi, kendi doğa felsefesinin sonunda Leibniz'le kıyas edilebilecek tam bir optimizme ulaşıyor.

Sühreverdi, İbn Sina'nın son zamanlarında beliren irrasyonalist felsefeyi geliştirmiştir. Fikirleri Şirazi ve Molla Sadra tarafından devam ettirilmiştir.

## **B-2.2. İbn TUFEYL**

İbn Tufeyl Latin dünyasında *Abubacer* adıyla bilinir.<sup>302</sup> İbn Tufeyl, İslam filozoflarını çok meşgul eden insanın faal akılla ve Allah'la birleşmesi meselesini kendine göre halletmeye çalışıyor. Ona göre, güvenilecek yegane filozof İbn Sina'dır. Felsefe tarihinde Meşşai diye meşhur olan İbn Sina'yı o İşraki diye gösteriyor.<sup>303</sup> Fakat şaşılacak asıl yön, İşraki felsefesini kuran Sühreverdi'den söz etmemesidir.

Roman Hayy'ın ıssız bir adada anasız babasız doğuşuyla başlar. Sosyal adetlerin dışında olarak, bir ceylan tarafından beslenip büyütülen Hayy doğal akıl veya ortak duygular vasıtasıyla bilgilenererek eşyanın hakikatına nüfuz edebileceği bir tümevarım mantığı geliştirir.<sup>304</sup> Gözlemleri kendisine cisminin bütün nesnelere ortak olduğunu gösterir; kendilerine özgü fonksiyonları yüzünden nesnelere farklı sınıflara aittir. Bu onu her nesne sınıfının kendine özgü bir nefsi veya sureti olduğu fikrine götürür. Ancak nefis, idrak edilemeyen bir varlığa sahiptir. Bu diyalektik hüneri, sonunda Hayy'ı cisimlerin kendilerine özgü davranışlarının fail sebebi olan mutlak ezeli, gayri

---

<sup>302</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000, s.251.

<sup>303</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.243.

<sup>304</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000, s.253.

cismani ve zorunlu bir varlık fikrine götürür. Bu da kendisini gayri maddi varlığının şuuruna ulaştırır.

İbn Sina ve başka selefleriyle tamamen ittifak halinde olan İbn Tufeyl, *birden* ancak *birin* sadır olduğu prensibini kabul eder. Birlikten varolan çokluğun tezahür edişi, Yeni Platoncu tavırla açıklanır. Ona göre, *nefs* başlangıcında bir *tabula rasa* (*boş levha*) değildir; Tanrı tasavvuru onda başlangıçtan beri vardır. Fakat bu fikri açığa çıkarmak için ne temayülleri (eğilimleri) ne de önyargıları bulunmayan saf bir akılla işe koyulmalıyız.<sup>305</sup>

## C. İSLAM TASAVVUF (MİSTİK) DÜŞÜNCESİNDE VARLIK ANLAYIŞI

Tasavvuf insanlar arasında ortak herhangi bir duygu ve düşünceyi veya objektif bir bilgi alanını değil, yaşanan iç tecrübeyi (mistik tecrübe) konu aldığı için onun, herkesin üzerinde birleştiği ortak bir tanımı yoktur.<sup>306</sup> Bu tanımlardan birkaçı şöyledir:

- 1- Tasavvuf bulamayınca huzura ermek, bulunca başkasına vermektir.
- 2- Tasavvuf hakikatlere sahip olmak ve halktan hiçbir şey beklememektir.
- 3- Tasavvuf bütünüyle edepten ibarettir.
- 4- Tasavvuf kulun her vakte uygun ve gerekli olan şeylerle uğraşmasıdır.
- 5- Tasavvuf bir şeye sahip olmaman, bir şeyin de seni kendine kul etmemesidir.
- 6- Tasavvuf kendi varlığında ölmek ve Allah ile dirilmektir.
- 7- Tasavvuf barışı olmayan bir savaştır.
- 8- Tasavvuf kişinin kendi iradesini tamamen Allah'ın iradesine teslim etmesidir.
- 9- Tasavvuf iyi ve güzel olan bütün huylara sahip olmak, kötü ve bayağı huyların hepsinden arınmaktır.
- 10- Tasavvuf halkla olan ilişkiyi kesip kişinin kendini tümüyle Allah'a vermesidir.

Gerek klasik gerekse modern kaynaklarda tasavvufun yüzden fazla tanımını bulmak mümkündür. Bunların ortak paydası alındığında görülür ki, tasavvuf denilince vurgulanmak istenen şey ya iç arınmayı gerçekleştirmek suretiyle yüksek ahlak sahibi

---

<sup>305</sup> A.g.e., s.259.

<sup>306</sup> Mahmut Kaya, İslam Felsefesine Giriş, ders notu, s.49.

olmak veya duyu ve akıl bilgisini yetersiz bularak *keşif* ve *ilham* (*mistik sezgi*) yöntemiyle ilahi hakikatlerin bilgisine ulaşmak ya da Allah, kainat (evren) ve insan ilişkisinden hareketle varlığı yorumlayarak *kainatta tek bir varlık bulunduğunu* (*vahdet-i vücud*) savunmaktan ibarettir.

İslam'da *sırrı* felsefe asıl felsefeden daha esastır ve daha önce doğmuştur. *Kelam* ve *fıkıh* ile beraber *tasavvuf*, İslami doktrinin esasını oluşturur. Tasavvufun kökenini aramak için öncelikle Kur'an'a kadar çıkmak gereklidir. İslam'ın genel fikri tasavvufun anlayışına çok uygundur; yani *mutlak* karşısındaki teslimiyeti ifade etmektedir.

Bu suretle, Hz. Muhammed'in birinci şahsiyetinin mistik şahsiyeti olduğu ifade edilmektedir. İslam dini imparatorluğu içerisinde bir *zühhd* (her türlü zevke karşı koyarak kendini ibadete verme) akımı doğmuştur. Bu zühhd akımı, İslamiyetin idealist karakterinin istilacı karakterine karşı yaptığı reaksiyondur.<sup>307</sup>

Bu reaksiyon önce dağınık olarak başladı, bölgesel kaldı. Fakat İslam imparatorluğu, Abbasiler zamanında Araplar dışına yayıldığı zaman Arap olmayanlar arasında birçok taraftar buldu. Bu reaksiyonun bir takım nitelikleri kendiliğinden oluşuyordu:

1- Aşırı dünya bağlılığından vazgeçmek.

2- Zikir: Zikir, Allah'ı hatırlamak için Allah'ı ifade eden kelimelerin tekrarıdır. Bu, zahidi bir çeşit konsantrasyon (dikkatini yoğunlaştırma) haline koyuyor. Asıl tasavvufi hareket zikirde meydana geliyor.

3- Tevekkül: Bu, yalnız Allah'a güvenmek ve Allah'tan başka hiçbir şeye bağlanmamak şeklindeki zahidin zihni durumu idi. Zahid o kadar mütevekkil olacak ki, yalnız bulunduğu anı yaşayacaktır. Çünkü, her an onu Allah'la ittisal (bitişme) haline getirmektedir.

Zühhdün, İslamiyetin ikinci yüzyılından itibaren teşkilatlandığı ve zahidlerin kendilerini halktan ayıran bir *sof* giymeye başladıkları belirtilmektedir. Bu nedenle *sufi* adını aldıkları ifade edilmektedir. Sufiler, peygamberle arkadaşlık yapmış olan (sahabe) Bilal Habeşi, Zünnun Mısri gibi kimseleri kendilerine üstat diye tanıyorlardı. Tarih bakımından bu nokta yeterince aydınlık değildir. Fakat büyük olasılıkla ilk sufiler bunlardı. Sufilik, ikinci yüzyıl başlarında teşkilatlandı; yavaş yavaş zühhd teorikleşiyordu. Aksiyon, bir evrensel görüş halini alıyordu.

---

<sup>307</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.86; Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992.

Mutasavvıf, sufiye kendini bağlayan demektir. Bunların bir kısmı zahiddir, yani bizzat hayatında mistisizmi yaşamıştır. Fakat bir kısmı zahid değildir; yalnızca zühdün teorisini yapmıştır. Bu suretle, zühd bir hareket noktası olmak üzere, başlı başına bir metafizik yapıya geldi.

Budizmde dünyanın terki, yani *Nirvana* gaye olduğu halde, İslam mistisizminde *fenâ* araçtır; ve ondan sonra *bakâ* gelir. Bu iki dünya görüşü arasındaki fark çok esastır. Hint felsefesi Schopenhauer'da olduğu gibi, varlığın inkarıyla *yokluku* hedef ettiği halde; İslam tasavvuf şekli, değişmeyi inkar ederek hakiki varlığa yani *an-ı daime* yönelmektedir.<sup>308</sup> İslam tasavvufunda esas olan *vücut-u mutlak* olduğu halde, Hint tasavvufunda esas olan *yokluk (adem)* tur. Bunun sonucu olarak, Hint tasavvufunda yalnız dünyadan ayrılış ve varlıktan kurtuluş mertebesi olduğu halde, tekrar dünyayı kazanış mertebesi yoktur.

İslam mistisizminde değişen her şey geçici ve zahiridir. Bununla beraber o, hiçbir zaman eski Yunanlılar gibi hakikati şeklin mükemmelliğinde de aramaz. Hıristiyan mistisizminin gayesi sırf ahlakidir. Hatta denebilir ki, onun metafizik esasları ihmal edilmiştir. Halbuki, İslam tasavvufu daha çok metafizik bir esasa dayanır. İslam tasavvufu İslamiyetin idealini yükseltmiştir. O, dinin *korku* ahlakını *aşk* ahlakına çevirmiştir. Kur'an'ın lafzi (sözel) ve harici manası yerine, batını ve gizli manaları koymuştur. Tasavvuf yalnız bir teori değildir. Aynı zamanda bir yaşam şekli ve aksiyondur.

Tasavvufun metafiziği çeşitli dereceler kateder ki, onları başlıca üç dereceye ayırabiliriz:

1- Vahdet-i şuhud: Burada mistik yalnız psikolojik bir ruhi halet kabul eder. Fakat eşyanın aslında birbirinden ve Allah'ın alemden ayrılığına kanidir. İlk mutasavvıflar ve Farabi gibi bazı filozoflar bu zümreye girer.

2- Vahdet-i küsud: İradelerin birleşmesidir ki, burada mistik yalnız bir tasavvur birliği değil, insanlar arasında bir irade birliği görür. Fakat yine Allah ve alem ikiliği devam eder.

3- Vahdet-i vücud: Burada tasavvur ve irade bakımından olduğu gibi, varlık bakımından da birlik kabul edilmiştir. Bu, mistisizmin en son ve en mükemmel derecesidir. Batıda buna *panteizm* denir. İslam felsefesinde panteizmin de çeşitli

---

<sup>308</sup> A.g.e.'ler.

derece ve şekilleri vardır. Fakat sonuçta hepsi birleşirler. Son büyük mistiklerin çoğu vahdet-i vücudcudurlar: Muhyiddin Arabi, Feridüddin Attar, Mevlana gibi.<sup>309</sup>

Bundan anlaşılır ki, bir ruhi halet olan tasavvuf, ahlaki usul olan tasavvuf ve metafizik sistem olarak tasavvuf birbirinden ayrılır. Fakat bunlar birbiri içine girer ve birbirini tamamlayan halkalar halinde birbirinden ayrılırlar. Özetle, aralarında mertebe farkı vardır.

Tasavvuf hareketi ikinci yüzyılda (hicri) başladı. Bütün mutasavvıflar tasavvufun ana meselelerini ve terimlerini koydular. Ancak altıncı yüzyıldan sonra tasavvuf klasik bir kadro içerisine girdi. Ondan sonrakilerin çoğu tekrardan ve şerhten ibarettir. Fakat bu devre kadar çok orijinal şahsi incelemeler vardır. Tasavvuf klasik şeklini alınca tarifleri yapıldı ve sınırı çizilerek geçici bir şahsa ait olmayan genel doktrin haline geldi. Bu manzarasıyla tasavvuf iki kısma ayrılabilir: Ahlak (pratik) ve tevhid (mükaşefe, teorik). Tasavvuf zühdden doğduğu için pratiktir teorisi oradan çıkmıştır. İlk mutasavvıflar aynı zamanda zühd hayatını yaşamış, sırrı tecrübeden geçmiş ve onu sonradan nazari (teorik) bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Tarihi gelişimi içinde tasavvufun ahlak, epistemoloji ve ontoloji ağırlıklı olmak üzere üç farklı çizgi gösterdiği söylenebilir.<sup>310</sup>

Tasavvuf felsefesi, hakikati iradeden çıkarır. Hakikate mantıksal ve zihinsel bir şekilde ulaşamaz. Bizi ona götüren dini tecrübe içinde ilahi şevkin yaşanmasıdır. William James'in fikirlerinin köklerini tasavvuf psikolojisinde buluyoruz.<sup>311</sup>

Tasavvuf hareketi başlıca üç merkezde (Kufe, Basra ve Bağdat) doğdu. Daha sonra tasavvuf merkezi Horasan oldu ve en büyük mutasavvıflar Türkistan'da (Horasan'da) yetişti. Moğol istilasından sonra mistikler batıya ve Anadolu'ya geldiler. Bunların dışında 5. yüzyılda başlayan bir de Endülüs akımı vardır ki, işte bu Horasan erenleri ile Endülüs mutasavvıflarının Anadolu'da karşılaşması, tasavvufa en zengin eserlerini kazandırmıştır. Önemli tasavvufçular şöyle sıralanabilir: Hasan Basri, Haris Muhasibi, İbn Edhem, İbn Kerram, Bayezid Bistami, Hakim Tırmızı, Abdullah Tusteri, Harraz, Cüneyd Bağdadi, Hallac-ı Mansur, Muhyiddin Arabi, Sadreddin Konevi, Necmeddin-i Kübra, Mevlana Celaleddin Rumi, Bedreddin Simavi.<sup>312</sup>

Tasavvuf, Hallac'a kadar bir tekamül (gelişim, ilerleme) geçirerek parça parça oluştuktan sonra, onda bütün felsefi problemlere cevap veren tam bir sistem halini

---

<sup>309</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.88.

<sup>310</sup> Mahmut Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ders notu, s.61.

<sup>311</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.92.

<sup>312</sup> Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul 1992; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005.

almıştı. Hanefilere göre bir defa yaradış vardır, o devam eder. Mutasavvıflara göre her fiilin içinde Allah vardır. Hallac'a göre beşeri fiilde hiçbir şey ilahi aksiyondan ayrı değildir. Bu manada insani aksiyon Allah'ın ta kendisidir. Çünkü insani aksiyon en geniş ve terkibi (karışım) manasıyla imandır. İman da Allah'tır.<sup>313</sup> Her fiil, kuvveden fiile çıkış ve intikaldir. Fakat bu intikal Leibniz gibi soğuk tecrübe vasıtasıyla değil, aşk vasıtasıyla harekete getirilir. Her aşk kuvveden fiile ya da istidattan (eğilimden) kazanmaya doğru bir açılış sağlar. Yalnız kendisini Allah'a terk eden insan kendi kudretini kazanır. Bu terk ve feragat ne kadar büyükse, bu kudret de o kadar büyük olur. Izdırıp ve tecrübe aynı şeydir. Tasavvufa göre kötülük iyiliği tamamlayan bir şeydir. İmtihan (sınav) ancak onunla mümkündür. Allah kendine hizmet edeni sevdiği zaman onu tecrübe eder.

Tasavvufa göre tevhid, derece derece beliren (zuhur eden) bir istidattır. Alem bir zuhurdur. Tasavvuf, imanla aklı uzlaştırır. Tasavvufi hikmet, insanın aklının mutlak varlığın tecellisi (belirışı, görünmesi) olduğuna inanmak ve ona uygun hareket etmektir ki, bu da *marifet (gnosis)*tir. Bu düşünce stoacıların ahlak görüşünü andırmaktadır: Tabiat, haz ve elemün üstünde değişmez bir düzen oluşturur. Biz onlara uymaya mecbur olduğumuz için aklımızla arzularımıza dizgin vururuz. Aklın arzular üzerindeki bu hakimiyetinin idraki hikmettir. Stoa hikmetini tasavvufi hikmetten ayıran nokta şudur: Stoa felsefesi tabiatı organik bir bütün olarak düşünür; bir dereceye kadar panteizme yaklaşır. Fakat tasavvuf, tabiatın öte tarafını kabul eder. Tabiat ona göre gölgedir, aslolan bu öte taraf, yani gayb alemidir. Stoa, ahlaki rasyonel bir temele bağlar. Tasavvuf, dünya düzenini tasavvufi ve sırrı ahlaka bağlar.

Mutasavvıflar, mana ile isim arasında zahirle batın farkı görürler: İsim = beden, mana = ruhtur. İsim zahir (görünen), mana batın (gizli)dir. Tasavvufa göre ruhun bedene ve batının zahire karşı ne kadar özgürlüğü ve sonsuz derinliği varsa, mananın da isme göre o kadar derinliği vardır. Mutasavvıfa göre, ismin içinde sonsuz manalar vardır. Mutasavvıf ismi araç olarak kullanır. Yalnız bu manalara nüfuz eder. Mutasavvıfın bu konudaki ölçüsü, mananın yaşanmış hal olmasıdır. İnsan-ı kamil, çok ince bir tasavvuf terbiyesinin bütün aşamalarından geçerek bütün zahmet ve eziyetleri ve tecrübeleri atlayarak oluşur. Hiç kimse veraset veya servetle insan-ı kamil olamaz. Tasavvufun en sabit ve zahiri aşamalarından başlayarak en derin ve batını aşamalarına

---

<sup>313</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.114; Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992.



kadar çıkmamış olan kimse insan-ı kamil değildir. Bu düşünceyi tam şekliyle Abdülkerim el-Cili *İnsan-ı Kamil* adlı eserinde ifade etmiştir.<sup>314</sup>

Görülüyor ki, tasavvuf tam bir kapalı sistemdir. Diğer felsefeler gibi sırf metod ya da teorik doktrin olarak kalamamaktadır. Orada teori ile eylem, düşünce ile fiil birbirine bağlıdır.<sup>315</sup> Tasavvuf sistemi vahdet (birlik) üzerine kurulduğu için şahsiyetleri kabul eder. Fakat ferdiyet ve özellikleri reddeder. Çünkü, şahsiyet vahdetin ve mutlakın tecellisidir. Ferdiyet ise özellik ve çokluk demektir. İmparatorluklar kuvvetlendikçe, tasavvuf da çeşitli toplumsal sınıfların içinde parçalara ayrılmaya başladı. Aslında böyle bir sınıflandırma yoksa da, fiilen tarikatların yayılış sahaları bunu tayin etmektedir. Örneğin *Mevlevilik*, zenginlerin tasavvufu idi. Selçuk, Karamanoğlu ve Osmanlı saraylarında rağbet kazanmıştır. *Bektaşilik*, orta hallilerin lonca sisteminin tasavvufu idi. *Nakşilik*, kasabalarda yayılmış, esnaf ve memurların tasavvufu olmuştur. *Melamilik*, kasabalardan köylere kadar sokularak küçük esnaf ve halkın tasavvufu olmuştur.<sup>316</sup>

Tasavvuf belirli bir devirden itibaren felsefeyle karşılaştı (Hicri 6. yüzyıl başları). İlk temaslar Farabi ile olmuş, İbn Sina ve öğrencileri zamanında da bu temas ilerlemişse de felsefi tasavvufun doğuşu daha sonradır.

## C-1. TASAVVUF FELSEFELERİ

### C-1.1. *Ebu Hamid ibn Mehmed ibn Mehmed GAZALİ*

Gazali kelimada, felsefede ve tasavvufta şöhret kazanmıştır. Gazali'nin hakim fikri, akıl ile imanın sınırlarını ayırmaktı. Ona göre felsefe akıl sahasına, din iman sahasına aittir. Filozofların hatası dine, yani imana ait meseleleri akılla halle kalkışmalarıdır. Gazali, büyük kelimacı diye tanınmasına rağmen şüpheciliği, felsefi tenkitleri (eleştirileri), isimciliği (nominalistliği), aklın sınırlarını çözmek yolunda gösterdiği tenkitçiliği ile felsefe alanında da esaslı işler görmüştür.

Gazali'nin tenkitleriyle temellenmiş olan Eşarilik, her şeyden önce bir iman felsefesidir. Alemin bir hikmete ve nizama (düzene) göre makul (akıl ile bilinir) bir

---

<sup>314</sup> Abdülkerim el-Cili, *İnsan-ı Kamil* (mütercim: Abdülaziz Mecdi Tolun), İstanbul 2002.

<sup>315</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.119.

<sup>316</sup> A.g.e., s.120.

tarzda kurulmuş olduğunu kabul edecek yerde, bütün olayların hikmetine nüfuz edilemeyen mutlak bir prensip tarafından idare edildiğine kanidirler.

Gazali'ye göre, Allah'ın iradesi yalnız yaradış iradesi değildir. Eşyada devamlı yaradış halinde her an görünmektedir. Akılla eşyanın mahiyetine nüfuz imkansızdır. Bunun üstünde, bilinemez olan alemin akılla değil, imanla nüfuz edilecek bir alem olduğunu kabul eder.

Hakiki illet (gerçek neden) Allah'tır. İşitiyorum diyen fakat asıl işiten, görüyorum diyen ama bende gören Allah'tır.

Kelamcılar genellikle nedensellik (illiyet) fikrini reddederler. Allah'a *illet-i ula* yerine *fail-i muhtar* derler; ve bu noktada filozoflara hücum ederler.<sup>317</sup> İlet şuursuz (bilinçsiz) ve mekaniktir; fail ise şuurlu (bilinçli) ve iradelidir. Akılla din arasında ihtilaf (uyuşmazlık) yoktur. Akıl, dini gerektirir; iman makuldür.

Eşari iradeciliğinin en çok etki yaptığı batı mütefekkeri Guillaume d'Occam'ın iradeciliğidir. Doğrudan doğruya Eşarilikten esinlenmiştir.

İnsan ister, fakat isteği zorunluluğun ifadesidir. İsteyerek yaparım demek, yapmaya mecbur olduğumdan başkasını isteyemem demektir. Mukadder olan şeyi yapan da hür bir fiil, yani Allah'ın iradesidir. Panteizmde ise mukadder olan şeyi yapan, mutlak vücudun zorunluluğudur, irade değildir. Schopenhauer'da irade külli bir kudrettir. Doğa kanunları, yaşam içgüdüleri ve ruhun eğilimleri, kör iradenin tezahürüdür. Eşarilerde ise arzularımız, dileklerimiz, tabiat olaylarındaki yaptırıcı kuvvet hep ilahi iradenin görünüşüdür. İnsan istedi demek, Tanrı insana istemek arazını verdi demektir. Panteistlerde Allah isteyemez. Çünkü, mutlak varlık kendi iradesinin zorunluluğuna tabidir. Eşarilerde ise, külli irade ister. Biz de onun tezahürü olarak isteriz.

Gazali, bütün dini ve felsefi doktrinleri sırasıyla inceledikten sonra nihayet her şeyden şüphe ederek, mutlak septisizme ulaşıyor.<sup>318</sup> Bizi çok defa çelişik hükümlere sevk eden zekadan ve idrak yanlışlarıyla aldanan duyulardan şüphe ediyor. Akıl da ona güven vermiyor; onun prensipleri yakını hiçbir şey ifade etmez. Uyanıklık halinde gerek duyuların idraki gerek zeka ile doğru zannettiğimiz şey ancak içinde bulunduğumuz hale göre doğrudur. Örneğin, uyanıklık halimizin uykuya nispeti, bu halin uyanıklığa nispetinin aynı olabilir. Böylece, aklımızla doğru sandığımız bu yeni hal, hakikatte rüyadan ibaret olabilir.

---

<sup>317</sup> A.g.e., s.42.

<sup>318</sup> A.g.e., s.218.

Bununla beraber Gazali felsefeye yöntem olarak kullandığı bu şüphecilikten geri dönüyor. Fakat bu dönüş Descartes'ta olduğu gibi aklın zaferi ile son bulmaz. Gerçeği hararetle ararken kelamcılarının, Batınilerin, filozofların, mutasavvıfların doktrinlerini derinden derine analiz ediyor. Onların hakikate ulaşmak konusundaki yetersizliklerini açıklıyor. Bu incelemeler sırasında en önemlisi Gazali'nin akla dayanan bilimleri (matematik, mantık, doğa bilimleri ve felsefe) eleştirmesidir. Şu sonuca varır ki, bunlardan hiçbiri mutlak hakikate ulaşmak için kesin bir hal sureti bulamıyor. Bu bilimlerin sahaları sınırlıdır ve çok iyi çizilmiştir. Fakat metafiziğin hükümlerinde de çok uyumsuzluk vardır ve çoğunlukla hakikate zıttır. Görülüyor ki, matematik ve mantıktan sonra metafiziğe bu hücum Kant'ın teorik akıl eleştirisinde yaptığı hücumun aynı tarzdadır. Kant mantığın, metafiziğin ve fiziğin sınırları iyi çizilmiş olduğunu, fakat metafiziğin hudutları sınırlandırılmadığı için onda aynı kesinlik ve yakinin bulunmadığını izah etmektedir.

Gazali'nin şüpheciliği bütün eski ilim ve felsefeye hücum eder, aklın yetersizliğini gösterir; yerine *imani* koymaya çalışır. Onun itirazları, yalnız ehl-i sünnetten birinin filozofları eleştirisinden ibaret değildir. O, aynı zamanda İslam ve Yunan alimleri arasındaki esaslı tezatın farkındadır. Gazali, yaratılış fikrinin Yunan felsefesiyle açıklanamayacağı noktasında ısrar ediyor. Bunun için imanı cedelle (diyalektikle) yorumlamaya çalışan eski kelamcılara da aynı derecede hücum ediyor:<sup>319</sup>

1- Alemin bir yaratıcısı ve illeti (nedeni) olduğunu ispat için gösterdikleri deliller tamamiyle fizik mahiyettedir; metafizik bir prensibi izah edemezler.

2- Onların sistemlerinde Allah'ın yalnız küllileri (cins ve türleri), doğa kanunlarını bilmesi fakat cüzileri (eşyayı ve olayları) bilmemesi gerekir. Böyle bir fark yapınca (Platon ve Farabi gibi), Allah eşyayı ve olayları bilmiyor demek gerekir ki, bu da Allah'ın ilmini ve sonuç olarak Allah'ı inkara varır.

3- Bu alemde oluşan bütün cüzileri bilen ve onlara tesir eden *alemin nefsi* (*nüfus-u felekiye*) düşünceleri de yanlıştır. Bu şekilde Allah'tan kaldırmış oldukları bir ayrıcalığı alemin nefsine vererek tabiatla Allah arasında ortaç bir külli kudret koymaya varıyorlar. *Kozmik cevher* belli bir tarzda ilahidir, ama *ilahi cevher* hiçbir şekilde alem cevheri değildir. Alemin bizatihi ilahi cevher olmayışı, kozmik cevherin

---

<sup>319</sup> A.g.e., s.220.

ilahi cevherin bir tarzı olmasını engellemez.<sup>320</sup> Fakat bunun tersi mümkün değildir, çünkü *Tanrı'nın cevheri* tezahür sürecinde *alemin cevherinden* etkilenmez.

4- Filozofların nedensellik teorisi (illiyet nazariyesi) yanlıştır; bu suretle Allah'ın iradesini inkar etmiş oluyorlar. Eğer nedensellik teorisi doğruysa, Allah'ın iradesi lüzumsuzdur. Allah'ın iradesi doğruysa, her doğal olayın ancak bir vesileden ibaret olması gerekir.

Gazali'nin illiyet prensibine karşı yaptığı itirazlar şüpheciliğin en önemli noktasını oluşturur. *Tehafüt* adlı eserinde yaptığı bu eleştiriler birçok noktada ileride batı felsefesinde önemli bir rol oynayacak olan Hume'un eleştirisini hatırlatmaktadır.<sup>321</sup>

Gazali'ye göre, filozofların sözlerini toplu olarak kabul etmenin zararı şudur: Filozofların kitaplarını okuyan kimse, bu kitapları okurken onların yanlış fikirlerini kabul ettirmek için kendi ifadelerine karıştırdıkları dini ve tasavvufi sözleri görerek bu yüzden yanlış fikirlerini de doğru gibi karşılayacak ve içinden çıkılmaz bir yanlışlığa düşeceklerdir. Bu tür kitaplar o kadar karışıktır ki, yüzmeyi iyi bilmeyenler dere ve deniz kenarlarından nasıl korunurlarsa, avam halkın da zihinlerini bulandırmamak için filozofların kitaplarını okumaktan aynı suretle korunmaları lazımdır.<sup>322</sup>

Gazali'nin sonuç çıkarması şu iki önermeye indirgenebilir:

1- İki olay zamandaş olarak mevcut olduğu zaman bunun ötekine illet (neden) olduğunu hiçbir şey ispat edemez.

2- Bir tabiat kanunuyla bazı illetlerin etkisi kabul edilse bile, bundan asla eserin bütün olaylar ve konularda daima aynı olacağı sonucu çıkmaz. Filozofların doğa kanunu veya nedensellik prensibi dedikleri şey ancak *alışılmış olarak* meydana gelen bir şeydir. Çünkü, Allah ezeli ilmi ile eşyanın hemen daima böyle olacağını bilmiş, bize onun bilincini vermiştir. Fakat Yaradanın iradesini bağlayan değişmez bir kanun yoktur. Eşya böyle olmaktadır; fakat olmayabilirdi.

Gazali için, akılla iman arasındaki bu dramda sığınılacak bir yer kalır ki, o da tasavvuftur. Orada imanın hakiki yakınıni bulacağına kanidir. Gazali'nin teorik akla ait eleştirileri, bilginin sınırını çizmesi, akıldan imanı kesin olarak ayırması, akli bir

---

<sup>320</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.155.

<sup>321</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.221.

<sup>322</sup> A.g.e., s.285.

metafiziğin imkansızlığı hakkındaki delilleri bu mütefekkiye bütün İslam filozofları arasında en modernini, batıya en yakını gözüyle bakmamıza neden oluyor.

Gazali, bir iman ve tasavvuf felsefesine ulaşmıştır. Onun için ahlak bir hazırlıktır ki, gayesi tasavvufa (tevhid) ulaşmaktır.

Gazali'den sonra gelen filozoflar ona şiddetle hücum ettiler. İslam felsefesinin geleneğini savunmaya çalıştılar. İbn Rüşd ve İbn Tufeyl bunların başında gelir.

Gazali'nin akıl ve iman ayrışması hususundaki keskin hareketi filozofları olduğu kadar kelimcileri de rahatsız etmişti. Gazali'den sonra gelen Ebu'l-Maali, Fahreddin Razi kelamı yeniden felsefe ile uzlaştırmaya ve teori yolundan istifadeye çalıştılar. 12. yüzyıl başında Eşariliğin hakimiyeti yüzünden rağbetten düşen felsefe, batıya geçerek Endülüs Arapları arasında gelişti.

*Faal akıl teorisi* Gazali'nin doktrininde çok önemli bir yer tutar. Felsefesinin bütün gayesi, hem Allah'ın varlığını ispat etmek, hem de onunla birleşmek için insan nefsinin takip etmesi gereken tasavvuf yollarını izah etmektir.<sup>323</sup> Ona göre, Allah yoluna ancak sufiler salıktır; onlar bütün hakimler ve alimlere üstündürler. Bu yolun anahtarı, kalbin Allah'a zikir içinde yönelmesi ve sonuçta tam olarak Allah'ta fani olmaktır. Fakat bu, ancak iradeyle olacak şeylere göre sondur; yoksa gerçekte yolun başlangıcıdır.<sup>324</sup> Allah'la bu yakınlık derecesine bazıları *hulul*, bazıları *ittihad*, bazıları da *vusul* demişlerdir ki, bunların hepsi yanlıştır. Sufilerin ulaştıkları halin kanıtsamalarla gerçekleştirilmesi *ilim*, o hali yaşamak *zevk*, onu iyi niyetle, tecrübeyle ve isteyerek kabul etmek de *imandır*.<sup>325</sup> Akıl, ancak insanın tavırlarından bir tavır olup, orada hasıl olan batını gözle insan zahiri göz dediğimiz duyuların görüp anlayamayacağı birçok makulleri kavradığı gibi, peygamberlik de öyle bir tavidir ki, orada açılan *kalp gözü* aklın kavrayamayacağı bütün işleri ve incelikleri görür.

Allah'ı bilmemek öldürücü bir zehir olup, Allah'ı bilmek ve nefse karşı koymak da onun panzehiridir. Bu yol, bedeninin şifasında olduğu gibi akıl yolu değil fakat ilham ve iman yoludur. İnanmak demek, Tanrı'nın bizi yarattığı gibi olmak ve dünyevi tecrübeye ters bile olsa semadan gelen mesaja açık olmak demektir. İman, kaygan

---

<sup>323</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.226; İmam Gazali, *İhya-i Ulum-id Din* (Ter.: Ali Arslan), İstanbul 1978; Gazali, *Mişkâtul Envar* (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966; İmam Gazali, *Kimya-yi Saadet* (Ter.: M.A. Müftüoğlu), İstanbul 1980.

<sup>324</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.287; İmam Gazali, *İhya-i Ulum-id Din* (Ter.: Ali Arslan), İstanbul 1978; Gazali, *Mişkâtul Envar* (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966; İmam Gazali, *Kimya-yi Saadet* (Ter.: M.A. Müftüoğlu), İstanbul 1980.

<sup>325</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.287; İmam Gazali, *İhya-i Ulum-id Din* (Ter.: Ali Arslan), İstanbul 1978; Gazali, *Mişkâtul Envar* (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966; İmam Gazali, *Kimya-yi Saadet* (Ter.: M.A. Müftüoğlu), İstanbul 1980.

akla sabitleştirici bir unsur katarak bir denge meydana getirir. Duyu-üstü ve aşkın gerçeklikler üzerine bir hayat boyu spekülasyon yapılabilir; ama esas mesele *boşluğa atlamaktır* ki bu, ruhun Gerçek'in düşünülemez bir boyutunda sabitleşmesidir.<sup>326</sup> Sonsuz formülasyonlar zincirini kıran bu atlayış, dolaysız bir anlayışa ve rahmete dayanır; öğretinin belli bir safhasına dayanmaz, çünkü öğretinin bir sonu yoktur. Bu boşluğa atlamaya iman adını veriyoruz. İman saf ve sakin bir su iken, akıl aktif ve ayırmacı bir ateştir.<sup>327</sup> Bütün bu söylenenlerden iman ve aklın iki farklı düzeyde anlaşılabilirliği çıkmaktadır: Yarı ontolojik ve zihin öncesi kesinlik olarak iman, aklın ayırt edici ve spekülatif lehçelerinden üstündür; fakat *saf akıl* olarak akıl, duygusal bir bağdan öteye gitmeyen imandan üstündür.<sup>328</sup> Kesinlik isteyen fakat kavramdan kavrama ve sembolden sembole geçen ve formülasyonları itibarıyla hiç tatmin olmayan aklın aksine, kalbin imanı karşılaştığı ilk semavi sembolle tatmin olarak *yüce birleşmeye* kadar onunla yaşar. İbn Arabi'nin *el-İslam* ile özdeş gördüğü *sevgi dini* ile kastettiği de budur; yani akıl ve ruhun tüm form ve zıtlıkların ötesinde olan *ilahi mahiyetle* karşılaşmasıdır.

Gazali, sufiliğin ilk ve en büyük yenilikçisi olma yolunda idi. O, aynı zamanda sufilik için Sünniliğin bünyesinde bir yer de buldu. Daha da önemlisi, Sünni kelamın biçimsel ve dogmatik olan ifadesinin yaşayan dinle irtibatını sağlayarak, onları yeniden canlandırıp, onlara vahyin asıl ruhunu yerleştirdi. Böylece o, katı skolastisizme ağır bir darbe indirdi, akidenin dogmatik niteliğini yumuşattı ve dinin iç (batını) ve dış (zahiri) yönleri arasında bulunan hayati gücü tespit etti.<sup>329</sup>

### **C-1.2. Muhyiddin ARABİ**

Sisteminin genişliği bakımından ancak Plotinos veya Leibniz ile kıyas edilebilen Muhyiddin Arabi çok geniş bir senteze ulaşabilmek için felsefe, kelam, fıkıh, hadis, tasavvuf, şiir ve gaybi ilimler yollarına ayrı ayrı başvurarak onları aynı hedef etrafında toplamaya çalışmıştır.

---

<sup>326</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.81.

<sup>327</sup> A.g.e., s.84.

<sup>328</sup> A.g.e., s.84.

<sup>329</sup> Fazlur Rahman, İslam (çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000, s.155.

### C-1.2.1. *Sistemi*

Muhyiddin İbn-ül-Arabi'nin felsefesi *vahdet-i vücuddur*. Onun kökleri bir yönden doğrudan doğruya Kur'an'ın mistik bir tarzda tefsiri, diğer yönden Yeni Platoncu felsefe, İslam İshrakileri, kelamcılar, Meşşailer (Farabi), mutasavvıflar, özellikle Endülüs'teki tasavvuf akımıdır. Bunlar arasında panteist Yahudi filozoflarının ve kabalistlerin dolaylı etkilerini de sayabiliriz. Hallac'ın etkisi doğrudan doğruyadır. Bu bakımdan Muhyiddin Arabi'nin vahdet-i vücudu İslam felsefesinin en geniş terkibi ve hatta mistik felsefenin meydana getirdiği en geniş tecrübedir. Ona bu kadar geniş terkibi içerisinde Plotinos veya Leibniz'in sistemleri gibi bir felsefe gözüyle değil, felsefi bir ifade ile yürütülmüş olan bir teosofi gözüyle bakmak gereklidir. Girift ve unsurları birbirine geçmiş olan bu fikir abidesinin içerisine anlayarak değil, ancak inanarak girilebilir.

Muhyiddin Arabi'nin felsefesi, her şeyden önce, zamanına kadar gelen çeşitli felsefe ve din akımlarının dörtyol ağzı olmak iddiasındadır. Şehabeddin Sühreverdi'nin nur-zulmet felsefesi ona temel görevini görür. O, önce tabiatı Yeni Platoncular gibi birlik ve çokluğu, birlikte çokluk düşüncesinde uzlaştırır. Bu suretle, Platon ve Aristoteles felsefelerini kuşatır. Artık doğrudan doğruya kendi sahasına girmiştir: Muhyiddin Arabi'ye göre, hakikat varlığın birliğindedir. Her şey Tanrı'nın birliğinden ibarettir. Tanrı'nın birliği ahadiyet, vahidiyet ve vahdet derecelerine yükselmek suretiyle ancak onun sonsuz, külli olan varlığı dışında başka bir varlık olmaması suretinde vahdette görünür. Varlığın birliğinde zahirle batın, imkanla vücub, nübüvvet ile vilayet uzlaşmış ve kaynaşmıştır.<sup>330</sup> Bütün skolastikleri meşgul eden ve hiçbirisinin tamamen halledemedikleri bu zıt fikirler arasındaki uzlaşmayı, Muhyiddin Arabi çok cesur bir hamleyle geniş panteizm içerisinde temin etmiştir.

Böyle olmakla beraber, Muhyiddin Arabi'de tam bir panteizm var denemez. Çünkü, örneğin Spinoza'da olduğu gibi, Allah'ı alemin aynı addetmez. Ona göre, hakiki varlık yalnız Allah'ın varlığından ibarettir. O, sonsuz bir imkanlar sahası, batın ve esrar (sırlar) alemidir. Alem O'nun tecellisi ve zuhurudur. Bu düşünceye göre, *ben O'yum* dememeli, fakat *ben O'ndayım* demelidir. Muhyiddin Arabi'ye göre, Hallac

---

<sup>330</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.123; İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

gibi *ene-l-Hak (ben O'yum)* demek yanlıştır. İnsan, vahdetin bir mazharı (erişeni) olduğu için hakikat değil, fakat hakikatlerden bir hakikattir.<sup>331</sup>

Bir tecelli ve mazhar olan alem, hakiki varlığın yalnız geçici bir gölgesinden ibarettir. Hakiki varlığın bütünlüğünde zaman, müddet, değişme yoktur. O, sonsuz bir *an-ı daimdir*. Hakiki olan, yalnız zuhurun çeşitli mertebelerinde (aşamalarında) görünen *birlikten* ibarettir.<sup>332</sup> Bu felsefe, İslam düşüncesinde kendisine tamamıyla zıt olan başka bir akımla karşılaşmaktadır ki, bu da İmam Rabbani'nin gerçekçiliğidir. İmam Rabbani *Mektubat*'ında Muhyiddin Arabi'ye itiraz ederek, gördüğümüz alemin bir gölge, bir vehim ve hayal olmayıp hakiki ve gerçek bir varlığı olduğunu ve vahdet-i vücudun ancak *vahdet-i şuhud* derecesinde olduğunu söylüyor. Diğer yönden, eski Yunan'daki bir kısım sofistler de alemi bir gölge ve vehim saymaktadırlar. Fakat, Muhyiddin Arabi'nin felsefesi her iki fikirden aynı derecede uzaktır. Ona göre, İmam Rabbani'nin iddia ettiği gibi alemin hakiki ve gerçek bir varlığı yoktur. Çünkü o, değişmeyen külli ve hakiki varlığın ancak tecellilerinden ibarettir. Onun gerçekliği bir okyanusun yüzündeki dalgalar kadardır. Bu suretle, zahir ve batının uzlaştırılmasından doğan *vahdet-i vücud*, klasik felsefenin kuvvetini kaybetmiş olduğu bir devirde Anadolu'da büyük bir rağbet kazanmaya başladı.

Muhyiddin Arabi'ye göre, ilimler *hakikatlerin hakikati olan mutlak varlığa* ulaşabilmek bakımından üç mertebeye ayrılır:<sup>333</sup>

1- Akıl ilmi (el-ilm-ül-akl): Kitabi olan bütün klasik alimler bu zümreye girer.

2- Hal ilmi (el-ilm-ül-ahval): Bu, deruni tecrübe ile elde edilir ve peygamberlere özeldir.

3- Sır ilmi (el-ilm-ül-esrar): Bu, asıl batını (ezoterik) ve gizli olan hakikate aittir.

Muhyiddin Arabi'ye göre, bütün insani bilginin gayesi bu dereceye ulaşmaktır.

Muhyiddin Arabi'nin yöntemi tamamıyla ontolojiktir. İnsandan varlığa giden bu mertebelere rağmen, onun asıl sistemi doğrudan doğruya Allah meselesine göre ve

---

<sup>331</sup> İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye* (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, *El-Fütuhât El-Mekkiyye* (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, *İlahi Aşk* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

<sup>332</sup> İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye* (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, *El-Fütuhât El-Mekkiyye* (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, *İlahi Aşk* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

<sup>333</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.124; İbn Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye* (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, *El-Fütuhât El-Mekkiyye* (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, *İlahi Aşk* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.



onun etrafında kurulmuştur. Bu bakımdan her şeyin bir zahiri manası, bir de birçok batını manaları vardır.

Muhyiddin Arabi, bu ontolojik yönteminde İbn Sina ve Gazali'den tamamıyla ayrılmakta, hatta onlara hücum etmektedir. Gazali'ye göre, Allah'ı bilmek nefsi bilmeye bağlı olduğu halde; Arabi'ye göre, nefsi bilmek tersine olarak Allah'ı bilmeye bağlıdır. Onu birçok mutasavvıftan ayıran en önemli nitelik varlıktan insana, batından zahire doğru inen bir metafizik kurmasıdır.<sup>334</sup> Bu açıdan o, Yeni Platonculardan ayrılır.

### C-1.2.2. *Muhyiddin Arabi'de Alem Sistemi*

Muhyiddin Arabi'ye göre, varlık ezeliyette ve henüz alem zuhur etmeden *gayb-ı mutlak*tan ibaretti. Varlığın bu haline o, *la taayyün (belirmemişlik, mutlak gizlilik, mutlak âmâ)* diyor. Bu, Muhyiddin Arabi'nin çeşitli eserlerinde *gayb-ı mutlak, gayb-ül-gayb, hakikat-ül-hakayık, hazret-i cemi, amayı mutlak, vb. adlarıyla geçen Ahadiyet* mertebesidir.<sup>335</sup> Orada hiçbir şekil, madde, hiçbir ayn ve taayyün yoktur.

Ondan sonra ikinci mertebe, *taayyün-ü evvel (ön beliriş, ilk tecelli, ceberut alemi, akl-ı evvel, izafi ruh, külli ruh, gayb-i muzaf, kitabu'l mubîn)*dir.<sup>336</sup> O, zuhur mertebelerinin ilkidir. *Gayb-ı mutlak*ğa göre zahir, kendinden sonraki mertebelere göre batındır. Bu mertebede birliğin (*ahadiyet*), bütünlük (*vahdet*) halini aldığını, kuvvenin ilk defa fiile geçtiğini görüyoruz. *Vahdet* mertebesi *hakikat-i Muhammediye*'dir. Orada aşık ve maşuktan soyutlanmış olan aşkı buluruz. *Vahdet* derecesinde henüz alim (bilen), malum (bilinen) ve ilim (bilmek) aynı şeydir.

Daha sonra üçüncü mertebe olan *taayyün-ü sani (ikinci tecelli)* ile karşılaşılıyor.<sup>337</sup> Burada *vahdet, vahidiyet (birincilik) ve hakikat-i Muhammediye, hakikat-i insaniye* halini almıştır. Birlik, bütünlük ve birincilik mertebeleri kadim ve ezeldir.

Bundan sonra zuhur mertebelerinde sırasıyla *alem-i ervah (ruhlar alemi), alem-i misal (rüya-idea alemi) ve alem-i ecsam (cisimler alemi)* gelir. Misal (idea) mertebesi

<sup>334</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.125.

<sup>335</sup> A.g.e., s.125; İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006; Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992, s.500.

<sup>336</sup> Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992, s.500; Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005.

<sup>337</sup> A.g.e.'ler.

değişmeyen, parçalanmayan, bozulmayan ruhsal yaratılıştaki şeylerden ibarettir. Cisimler alemi ise değişir, parçalanır ve dağılıp kaybolur yaratılıştaki şeylerden ibarettir.

Muhyiddin Arabi'ye göre yedinci ve sonuncu mertebe, batın ile zahirin külli ve sonsuz olan birliğini ifade eden *mertebe-i camia (topluluk)*dır. O, bütün kuvvelerin fiili ve bütün fiillerin kuvvesidir.

Muhyiddin Arabi, gayb-ı mutlakdan cisimler ve maddelere kadar zuhurun mertebelerinden geçtikten sonra, her şeyin ve her mevcudun ayrı bir açıdan Allah'ı temsil ve ifade ettiğini, bununla beraber yalnız Allah'a özel olan sıfatları ifade eden isimler olduğunu ve bu isimlerin ilahi ilimde sabit olan hakikat ve suretleri bulunduğunu söylüyor. Muhyiddin Arabi burada Kur'an'ı ve İslam'ın ruhunu kendi felsefesinde aksettirmeye çalışmaktadır.

Ona göre, nefsin Allah'a doğru yönelen özel bir yüzü vardır ki, akıl o konuda bir ilme sahip değildir; çünkü bu, her yaratıkla Allah arasında olan Allah'ın bir sırrıdır. Bu sır cümlelerle, kelimelerle anlatılamaz. Onun varlığını inkara hiçbir yaratığın (mahluk) gücü yetmez. Bu sır, meçhul olan bir malumdur. İşte bu, Allah'ın eşyadaki tecellisidir. Bu tecelli ile Allah onların varlıklarını (ayan) baki kılar.<sup>338</sup> Allah'ın işi tecellidir; varolan yaratıkların işi ise bir halden diğer bir hale intikal ederek durmadan değişmedir. Kim bunu bilirse, her durumda O'na ibadet eder; kim bunu bilmezse, her durumda O'nu inkar eder.

### **C-1.2.3. Hazerat-ı Hams (Beş Hazret)**

Hazerat-ı hams, zahir ve batın olan bütün külli alemler arasındaki bağlantıları ve ahengi göstermeye yarar.

Hazerat-ı hamsın en yüksek derecesi, hazret-i gayb-ı mutlak (mutlak gayb)tır: O, bizzat esrar, batın ve gizli hazine (kenz-i mahfi)den ibaret olan Allah'tır. En aşağı derecesi hazret-i his ve şehadettir. O, esrarın tecelli ettiği, en yüksek suretlerde idrake girmiş olduğu alemdir. Batınla zahiri, hazret-i gayb ile hazret-i şehadeti birbirine bağlayan beşinci en külli derece hazret-i camiadır. Muhyiddin Arabi'nin gözünde kainatın manası ve hikmeti odur. Burası, insani alemdir ve bu iki uç arasında köprüyü kuran da insan-ı kamildir. *Gayb-ı mutlak* ile *insan-ı kamil* mertebeleri arasındaki diğer

---

<sup>338</sup> İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 2006, s.105.

mertebelerin adı sırasıyla *ceberût alemi*, *melekût alemi* ve *mutlak şühud* mertebesidir.<sup>339</sup>

#### C-1.2.4. *İnsan-ı Kamil*

Muhyiddin Arabi'ye göre, varlık mahiyet bakımından birdir. Fakat aslında batın iken zahir suretinde görünür. Batında O *esma* (isimler) iken, zuhurunda *alem* olur. Bu iki kutbun arası *berzah* ya da *insan-ı kamildir*. Allah kendi zatına aynadır. İnsan-ı kamil ise Allah'a aynadır.<sup>340</sup> Ona göre, insan alemin kemalidir; alem ancak insanla mükemmel olur; insan alemle mükemmel olmaz.<sup>341</sup>

Muhyiddin Arabi'ye göre, insan Rabbinin emirlerini ve yasaklarını öğrenince, Allah Teala'nın hakkını ve kulluk görevlerini yerine getirince kendi nefsini tanımış olur. Kendini tanıyan bir kimse, Rabbinin de böylece tanımış olur. Halk iki kısımdır: Halktan bazısı üzerinde yürüdüğü yolu, o yolun sonunu bilen kimselerdir. Bundan dolayı o yol, onun için doğru yoldur. Halktan bazısı da üzerinde yürüdüğü yolu ve sonunu bilmez. Halbuki o yol, öteki sınıfın bildiği yoldur. Bilen kimse (arif) *basiret üzere* Tanrı'ya döner; bilenin dışında kalan kesim ise *taklit* ve *bilgisizlikle* Tanrı'ya döner. Hakk'ı Hakk'tan Hak gözüyle gören kimse Hakk'ı *bilendir*; Hakk'ta kendi nefsinin gözüyle gören kimse *bilmeyendir*. Ve Hakk'ı Hak'tan Hak'ta görmeyip de nefsin gözüyle başkasından görmeyi bekleyen kimse *cahildir*.<sup>342</sup> “Öyleyse, her iş O'na döndürülür” (Kur'an, Hud, 11/123) ve “Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz” (Kur'an, Kasas, 28/70-78).<sup>343</sup>

Hakkın ilmi, insan-ı kamilin ilmidir. Hakkın zatı, insan-ı kamilin zatıdır. Fakat bu birlik ittihat (birleşme)siz ve hulul (gelip içine girme)süzdür. Çünkü, ittihat ve hulul ancak aslında ayrı olan iki varlık arasında olur. İnsan-ı kamildeki ilim ise asıl

---

<sup>339</sup> Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992, s.500-501; İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006; Seyyid Hüseyin Nasr, Bilgi ve Kutsal (Çev.: Yusuf Yazar), İstanbul 2001, s.212-213.

<sup>340</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.127; İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006; Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992.

<sup>341</sup> İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 2006, s.118.

<sup>342</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.317; İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

<sup>343</sup> İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 2006, s.189.

vahdetin görünüşüdür. Bu bakımdan Muhyiddin Arabi düşüncesi, Şiilikte ve bazı batı mistiklerinde gördüğümüz hulul, ittihat, varlığa karışmak, vb. düşüncelerinden tamamıyla ayrılmaktadır. O, asli bir *birlik* fikri üzerinde o kadar ısrar eder ki, bazı tasavvuf akımlarında görülen cezbe, istiğrak yollarına başvurmaksızın da, rasyonel bir şekilde vahdet-i vücuda ulaşmaktadır.<sup>344</sup>

Muhyiddin Arabi'nin gözünde insan-ı kamil, semavi ve kevnî kitapların manasını kendinde toplamıştır. *Kalem-i ala*, insan-ı kamilin ruhudur. *Levh-i mahfuz*, insan-ı kamilin kalbidir. *Arş*, onun cismidir. *Kürsi* onun nefsidir. Muhyiddin Arabi peygamberlerde velayet derecesini, nübüvvet derecesinin üstünde görmektedir.

İlk bakışta çok karışık gibi görünen bu sistem, hakikatte oldukça basit birkaç esasa indirgenebilir: Varlık birdir, fakat onun bir gizli bir de aşikar (açık ve seçik) iki cephesi vardır. Varlığı yalnız zahirde veya yalnız batında görmek doğru değildir. Zahir, zahirle bilinir, o zaman ruh ve beden olarak görünür. Batın da batınla bilinir, o zaman da *ilm-i tevhid* ve *havas-ı batına* olarak görünür. Bu son kısımda Muhyiddin Arabi müşahede, tecrübe ve akıl sahasını aşarak, gayb ilimlerine girmektedir. Bunu tasdik etmek ancak Allah'ın *Nur* isminden ilahi bir tecellinin kalbe gelmesiyle mümkündür. İnsan, ancak iç dünyası (batın) bu nurla boyandığı zaman onu tasdik eder. Bu ise, *iman nurudur*.<sup>345</sup> Allah Teala akılların, duyuların ve hayalin idrak edemeyeceği kadar yücedir. Tanrı mükemmellik konusunda tektir. Bunu O'ndan başka kimse bilemez; O'nun dışında kimse müşahede edemez. Hiç kimse O'nu *ilmen* ihata edemez (kapsayamaz, içeremez). Hiç kimse O'nu *aynen* göremez; eserle müşahede edilir. Allah zat olarak meçhuldür; bilinmez. O'nun sıfatlanmış olduğu sıfatın hakikatini doğru ve tam olarak bilmek de mümkün değildir. Allah'ı en iyi bilen yine O'dur. Biz O'nu tam olarak bilemeyiz, ancak O'nun bize bildirdiği kadarıyla O'nu tanıyabiliriz.<sup>346</sup> Her şeyde O'nun ruhundan vardır; O'nun dışında hiçbir şey yoktur. Buna göre kendine hamd eden, kendini tesbih eden yine Hak Teala'nın kendisidir.

Muhyiddin Arabi'ye göre, Hıristiyanlık batına bakar. Metod ilmi de yalnız zahire bakar. Hallac Mansur, Cüneyd Bağdadi ve diğer bazı mutasavvıflarda yalnız içerinin bilgisi görüldüğü halde, kelamcılar ve filozoflarda yalnız dışarının bilgisini buluyoruz. İslam medeniyetinin bütünlüğü içerisinde bu iki akımın oynadıkları rol ve

---

<sup>344</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.127.

<sup>345</sup> İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 2006, s.111.

<sup>346</sup> A.g.e., s.170.

onların uzlaşmak bilmez mücadeleleri düşünülecek olursa, Muhyiddin Arabi'nin birleştiriciliğinin ne kadar önemsenmesi gerektiği anlaşılır. Zahir ve batın arasını birleştirmek Kabe kavseyn mertebesindedir. İnsan-ı kamil veya hilafet mertebesi onun eseridir. İnsan-ı kamilde varlığın bütün zıt prensipleri uzlaşmaktadır.

Muhyiddin Arabi'de hiçbir zaman Allah'a ulaşma (vusul) yolu, Hallac'da ve özellikle Mevlana'da olduğu gibi yalnız *aşk* sayılamaz. İnsan-ı kamile yükselmek için çeşitli yollar vardır. Bunlar vicdan, zevk, ikan, keşif, ayan, şühud yollarıdır. Bunların hepsi haktır. Vusulü hiçbirisine tahsis etmek doğru değildir. Bütün bunların faydası Hakla halkın arasındaki perdeleri ve engelleri kaldırmaktır. Görülüyor ki Muhyiddin Arabi felsefesi, diğer birçok mistikte olduğu gibi ahlak ve estetik üzerine dayanmaz. O, her şeyden önce çok geniş bir metafiziktir. Sanat, ahlak, ilim, hatta kutsal kitaplar o metafiziğin zaman zaman başvurduğu araçlardır.

Muhyiddin Arabi felsefesi, bütün meseleleri Allah meselesi etrafında toplayan kapalı bir sistem, bir monizm olduğu için, orada prensiplerle sonuçlar birbirine çok sıkı bir şekilde bağlıdır. Ona göre, alem ezeli bir haldir. Olaylarda gördüğümüz bu değişme tek bir anın tecellileridir; batından zahire çıkıştır; bir yelpazenin ya da bohçanın açılması gibi safha safha gelişen alem, esasında *bir defa ve her zaman için* mevcuttur. Allah'ın kendisini seyretmek için haricileşmesinden ibaret olan bu ilk zuhur, *levh-i mahfuzu* meydana getirmiştir. Orada her şey, sonradan sırasıyla olacak olan bütün olaylar bir anda ve aynı zamanda vücut bulmuştur.<sup>347</sup>

### **C-1.2.5. Muhyiddin Arabi'de İlliyet (Nedensellik) Düşüncesi**

Filozoflar Allah'ın doğal nedenselliğe uygun hareket ettiğini iddia ettikleri halde; kelamcılar Allah'tan başka hakiki illet (neden) olamayacağını söylerler. Muhyiddin Arabi felsefesi de ister istemez bu mesele ile karşılaştı. Ona göre, doğa bir nedenler sistemidir. Fakat bütün nedenler ancak Allah tarafından yaratılmıştır. Allah ise nedenler yaratıcısı olmakla beraber, kendisi bir neden değildir. Allah illetleri yaratmıştır; fakat kendisi bizatihi bir illet değildir. Eğer O illet olsaydı, nedensel bir

---

<sup>347</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.130; İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye* (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, *El-Fütuhat El-Mekkiyye* (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, *İlahi Aşk* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

ilişkinin tamamlayıcı parçası olacaktı. Böylece şartlı olacak olan Allah artık mutlak ve mükemmel olamaz.<sup>348</sup>

Kelamcıların, hatta bir kısım filozofların dinsizlikle itham etmiş olmalarına rağmen Muhyiddin Arabi, Anadolu'da büyük bir ilgi ve sevgi görmüştür. İran tasavvufunda mutlak sulhçülük (pasifizm) fikirleri hakim olduğu halde, Muhyiddin Arabi ve onu takip eden Anadolu tasavvuf akımlarında mücadelecilik fikirleri yaşamaktadır. Zıt fikirleri uzlaştırmak eğilimi İslam tasavvufunun hakim vasıflarındandır.

### C-1.2.6. *Vahdet-i Şuhud ile Vahdet-i Vücut*

Allah Teala, kulun kalbine inmez; ancak inen şey sadece O'na iman etme, tek olduğuna inanma ve O'nu anma sevgisidir. Çünkü, Allah zatı ve sıfatlarıyla hiçbir hadis (sonradan meydana gelen) varlığa benzemez. İnsanın beşeriyetinden sıyrılması mümkün değildir. Olsa olsa bazı beşeri sıfatlar yerini başka beşeri sıfatlara terk etmek suretiyle bir değişim söz konusu olabilir.<sup>349</sup>

İşte Muhyiddin Arabi'nin ilk defa ortaya atıp geliştirdiği vahdet-i vücud teorisinden önce mutasavvıfların varlık konusundaki tutumu bundan ibarettir. Tevhid türlerinden birine eş anlamlı olarak kullanılan vahdet-i şuhud ile vahdet-i vücud arasındaki farkı daha net ortaya koymak gereği doğmuştur.

Vahdet-i şuhud, sufinin çilesini çektiği bir hal veya bir tecrübedir. O, sufinin ispatlamaya veya başkalarını onu kabullenmeye çağırdığı bir akide, ilim ve felsefi bir anlayış değildir. Bu yüzden sufiler, *tevhid ilmi* ile bizzat *tevhidi* birbirinden ayrı olarak değerlendirmişlerdir. Tevhid ilmi ile, Allah'ın birliğinin akıl ve inanç yoluyla idrak edilmesini kastetmişlerdir. Bu da, Allah'ın birliğini ikrar eden (söyleyen) ve O'ndan her türlü şeriki (ortağı) nefyeden (olumsuzlayan, sürgün eden) avamın tevhidten anladığı mananın ta kendisidir. Bizzat tevhidin kendisine gelince ona, bir ilim ve inanç olmayan vahdet-i şuhud hali diyebiliriz.<sup>350</sup> Bu hal, tanımlanamayacağı gibi yoruma da tabi tutulamaz. Bu manasıyla bizzat tevhidin eş anlamlısı olan vahdet-

---

<sup>348</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.131; İbn Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye* (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, *El-Fütuhat El-Mekkiyye* (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990; İbn Arabi, *İlahi Aşk* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005; İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

<sup>349</sup> Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Devrim* (çev. H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün), İstanbul 1996, s.205.

<sup>350</sup> A.g.e., s.208.

i şuhud, mistik tecrübeyle bir bağlantısı olan vahdet-i vücud ile özde bir değişiklik arz etmektedir. Vahdet-i şuhud hali, mistik hayatın en bariz özelliklerindedir. Güvenilir tarihi kaynaklar bu halin, değişik din ve ırklara mensup büyük mistik merciler tarafından yaşanan genel bir hal olduğunu ve bunun değişik isimler altında dile getirildiğini ispat ediyor. İşte İslam mutasavvıflarınının *fena*, *tevhid*, *cem*, vs. diye isimlendirdikleri hal bu haldir (vahdet-i şuhud). Kişinin, kendi benliğinden geçmeden vahdet haline ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla benlik, vahdet için bir engel olup yoğun bir perde misali aşığı maşukundan ayırır ve onları birbirinden gizler.

İbn Arabi, tasavvufun sadece teorik ve teosofik yönüyle meşgul olan bir filozof değil, aynı zamanda aşk ve zevk sahibi bir sufidir. O keşf ve işrak diliyle konuştuğu gibi, akıl diliyle de kelam etmiştir. Böylece, hem vahdet-i vücuddan hem de vahdet-i şuhuddan bahsetmiştir. Ona göre sufinin, hem kendi nefsinden hem de tüm yaratıklardan fena bulup *Allah ile bütünleşmesi* sonucunda elde ettiği mistik tecrübeyi yaşaması gerekmektedir. Çünkü, keşf ve zevkten mahrum olan aklın yalnız başına bu vahdeti (birliği) anlaması mümkün değildir. Muhakkik alimler nezdinde, varlık aleminde Allah'tan başka bir varlığın olmadığı fikri kabul görmüştür. Biz de bir varlık olsak da, bizim varlığımız O'nun sayesinde mümkün olmuştur. Varlığı başkası sayesinde olan varlık ise, yok hükmündedir.<sup>351</sup> Özetle vahdet-i şuhud, tevhid türlerinden biridir; fena, tevhid ve cem *halidir*. Vahdet-i vücud ise, varlığın birliğidir; varlığın *bir oluşudur*; en yüksek mertebedir.

### C-1.2.7. *Kesret (Çokluk) Sorunu*

İbn Arabi, varlık alemindeki kesret sorununu ele alır; bu çokluk duyuların sezdiği ve aklın kabul ettiği bir çokluktur.

İbn Arabi'ye göre Hakk'ın iki manası vardır: Birincisi, Hakk'ın kendisidir; O, bizim künhüne (aşlı, temeli, kökü) varamadığımız ve hiçbir şekilde kendisiyle ilişki kuramadığımız bir hakikattir. İkincisi de, vücud aleminde bize tecelliyatı ile görünen Hakk'tır ki O, bu yönüyle halkla (yaratıklarla) eş anlamlıdır. Onun için varlık gerçeğinin iki yönü vardır: Hakk ve halk (Allah ve yaratıklar). O da tek ve kesret, kadim (varlığı ilk ve sonsuz olan) ve hadis (varlığı sonradan olan), batın ve zahir, evvel ve ahir gibi zıt sıfatlardır. Hakk'a kendi zatı açısından bakarsanız, bu ameliyede

---

<sup>351</sup> A.g.e., s.212.

Hakk kendi kendine bakmış olur. Bu da vahdet makamıdır. Ama tecelliyatı yönünden bakarsanız, O'na kesret (çokluk) makamından bakmış olursunuz. Plotinos bunu şu ifadeleriyle dile getirir: “İlk ve tek olan Yüce Varlık her yerde mevcuttur, ama buna rağmen hiçbir yerde yoktur.”<sup>352</sup> Şu halde Hakk ve halk veya bir (vahdet) ile çokluk (kesret) arasında bir ayırım, tasavvufi zevkin değil aklın öngördüğü mantıksal bir ayırımdır. Her ne kadar akıl, cevher ile arazın ayrı ayrı şeyler olduğunu düşünse de, gerçekte ikisi tek hakikattir. Hakk ve halk (vahdet ve kesret) ayırımını da, cevher ile araz arasındaki ayırım gibi, işin hakikatinde değil, sadece zahirinde bir ayırımdır. Varlık aleminde çokluk düşüncesi, sadece bizim varlıklar hakkında verdiğimiz bir *hüküm*den ibarettir; oysa varlıkların hakikati birdir. İbn Arabi felsefesinin bu yönü üç düşünce akımından etkilenmiştir: Vahdet ve kesret konusunda Plotinos, cevher ve araz konusunda Eşariler, lahut ve nasut konusunda Hallac-ı Mansur.<sup>353</sup>

Varlık gerçeğinin bizim bilgi alanımıza girmesinde üç aşama vardır:

1- Mutlak ahadiyyet (ikincisi olmayan birlik) aşaması: Buna *zat* veya *ama* aşaması da diyebiliriz. Bu ilahi zatın mahiyeti hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz ve bu zatı sadece var olmasından başka bir şekilde tavsif edemeyiz (niteleyemeyiz). O Yüce Zat bu noktada isim, vasıf ve izafelerden uzaktır.

2- Vahidiyyet (birlik) aşaması: Bu, Zatın isim ve sıfat alanlarında tecelli ettiği bir aşamadır; Hakk aşamasıdır; Allah aşamasıdır. İlahi isim ve sıfatlar bir yönüyle zatın, diğer yönüyle de harici (dış) alemin aynıdır. İbn Arabi'ye göre harici alem, bir ve tek olan zatın sonsuz suretler halinde kendisinde tecelli ettiği bir alandan başka bir şey değildir. Dolayısıyla harici alem, ilahi sıfatların bir kümesinden ibaret olup zatın bu alemdeki varlığı izafi bir varlıktır. Bu varlık (harici alem), bizim kendilerine *sıfat* ismini verdiğimiz izafe (karışım) ve nisbetlerde (oranlarda) belirmiştir. İşte buradan hareketle İbn Arabi, mevcudatın (kainatın) tümünden Hakk'ın sıfatları olduğunu söyler. İşte bu aşamada (vahidiyyet) mutlak ve izafilik, Hakk ile halk arasındaki farkı anlamış oluyoruz. Oysa, *ama (sırf mutlaklık)* aşamasında bu manaları anlayamayız. Bu yüzden İbn Arabi, Gazali ve onun görüşünde olan filozofları, Allah'ın kainat üzerinde nazar kılmaksızın bilinebileceğini söyledikleri için hatalı bulur. Ona göre, kadim ve ezeli olan bir zat bilinebilir, ancak yaratılan olmadan yaratının *tanınması* mümkün değildir. Çünkü, yaratılanın (meluh) varlığı o zatın (ilah) varlığının en büyük delilidir. İlahi

---

<sup>352</sup> A.g.e., s.213.

<sup>353</sup> A.g.e., s.213.



tecelli, ezeli ve ebedi bir ameliyedir. Bu ameliyenin gayesi ise, varlık sahnesine yansıyan isim ve sıfatları aracılığıyla Hakk'ı tanımaktır.

3- Şühud-u Hakk aşaması: Bu aşama ise, sufünün kalbiyle sezdiği aşamadır. Bu aşamada kesret yok olup vahdet tecelli etmekte, fani de baki ve sonsuz içerisinde eriyip gitmektedir. Bu aşamada sufi, hem kendi varlığını hem de harici varlığı unutmakta, sadece Allah'ı müşahede edip, kendisiyle kurduğu bağlantı aracılığıyla, zevke dayalı olarak O'nu tanımakta ve beraber olduğu *zati vahdeti* hakkıyla ikrar etmektedir.

Hakikat, Allah'tan başkasına muhtaç olmayı kabul etmemektir. Eşya alemi, insanlarla Allah arasında bir perdedir. Ancak mutasavvıflar eşya alemine Hakk'ın tecellisi olarak bakar ve O'nun, kullarına bahşettiği her zerrede tecelli ettiğini düşünürler. Bu yüzden insan, işitmesinde, görmesinde, zahir olsun batın olsun organ ve idrak gibi muhtaç olduğu her şeyde Allah'a muhtaçtır. Kul bu anlamda sadece Mevlasına muhtaçtır. İşiten kulak ve gören göz olmak, Hak Teala'nın bir tecellisinden başka bir şey değildir.<sup>354</sup> İbn Arabi'nin tasavvur ettiği Allah, her varlığın temeli ve esası olan Allah'tır. Ve O, mutlak manada hiçbir şeye muhtaç olmayan (gani olan) ve her şey kendisine muhtaç olan *Zat-ı Akdestir*. Dış görünüş itibarıyla varlıkların bir takım sebeplere muhtaç olmaları ise, sadece bir vehim ve aldatmacadan ibarettir. Gerçekte kendisine muhtaç olunan, sebep suretinde tecelli eden Hak Teala'dır; sebeplerin kendisi değildir. Hak Teala, varlıklar üzerinde yegane faildir; varlıklara muhtaç oldukları her şeyi sağlayan da sadece O'dur.

İbn Arabi'nin savunduğu vahdet-i vücud, varlığın gerçeğini (hakikatini), duyularımızla algıladığımız madde aleminden ibaret olarak kabul eden bir vahdet-i vücud değildir. Tam aksine onun anladığı vahdet-i vücud, mevcudat suretinde tecelli eden yüce bir gerçeğin varlığını vurgulayan sembolik ve manevi bir vahdet-i vücud anlayışı olup, madde alemini kişi ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde ele almaya çalışır. Bu nedenle İbn Arabi, özellikle Hak Teala'nın hem münezze (ayrı) hem de müşebbeh (benzetilen, antropomorfik) olduğunu vurgulamaya çalışır: Mutlak vahdetinde (birliğinde) ve sonradan varolan varlıklardan tamamen farklı oluşu noktasında münezzehtir; varlık suretinde tecelli etmesi noktasında da mevcudata benzer bir yönü vardır. İbn Arabi, içinde bulunduğu halet-i ruhiyeye bağlı olarak, ya tenzihi ya da teşbihi ön plana çıkarmaktadır.<sup>355</sup>

---

<sup>354</sup> A.g.e., s.219.

<sup>355</sup> A.g.e., s.220.

### C-1.2.8. Aşk

İbn Arabi'ye göre aşk, kulluğun temeli, sırrı ve özüdür. *Heva*, Allah'ın isimlerinden biri olup bu isim aşkın ta kendisidir.

İbn Arabi, abid kimsenin (kul) mabudunu (ilah) belli bir suretle sınırlamasını *şirk* olarak düşünüyor. Onun için gerçek sufi, Allah'ı her yerde gören ve abidin kalbinde sonsuz tecellilerle tecelli eden gerçek mabuduna, bu sayısız mabudlar arasında *Tek* nazarıyla bakabilendir. Hakk Teala kullarını sever. Çünkü onlar, O'nun suret ve tecellileridir; O'nun sıfat ve kemalatı da sadece bu suretler aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla O'nun sevgisi, zafî (kendinden) bir sevgi olup, suretler vasıtasıyla dışarıya yansır. Hakk'ın en mükemmel görüldüğü suret, insan suretidir. Çünkü insan suretine, varlık alemi tümüyle yansıtılmış ve Hakk'a ait tüm sırlar onun (insan) suretinde bir araya getirilmiştir.<sup>356</sup> Bu yönüyle insan, kainatın bir özü ve fihristi olmuştur. İnsanın yeryüzünde *Allah'ın halifesi* olarak tayin edilmesi ve melekler dahil tüm varlıklardan üstün tutulmasının tek nedeni budur.

İbn Arabi ilahi aşkı, yaratılmanın sırrı ve varlığın ilk etkeni olarak görmektedir. *Yaratmadan* kasıt da, Hakk'ın, bizzat varlıkların kendisinde tecelli etmesidir; yoktan var edilmeleri değil. Çünkü Hakk, tanınmayı istemiş ve bu nedenle de yaratıkları yaratmıştır. Kendi kemalatını varlık alemine yansıtmadan da tanınması mümkün olmadığına göre, varlık suretinde tecelli etmesi kaçınılmaz olmuştur. “Ben gizli bir hazine idim, bunun için tanınmak istedim ve yaratıkları yarattım. Onlar da beni bu vesileyle tanıma imkanına sahip oldular” rivayeti de bu manaya işaret etmektedir.<sup>357</sup>

Ancak, varlık görünümünde tecelli etmeyi şiddetle arzulayıp, bunun için yaratıkları yaratan Hakk, aynı şekilde bu varlıkların kendisine geri dönmesini de şiddetle arzulamaktadır. Şu halde sevgi (aşk), yaratıkların varlık sebebi olduğu gibi, varlık aleminden kaybolma sebebidir de; ve sürekli bir dönüşüm halindedir. Çünkü, Hakk devamlı yaratıklar suretinde zuhur etmekte ve kendisinde varolan gizli bir sevgi, O'nu devamlı zuhura itmektedir. Yaratıklar da, devamlı surette Hakk'ta fani olmakta olup, kendilerinde varolan bir sevgi onları, sonradan takındıkları suretlerden (beden kafesinden) sıyrılıp asıllarına yeniden dönmeye doğru itmektedir. Bu yüzden bu varlık aleminin başında *sevgi ve ayrılık*; sonunda da *sevgi ve vuslat (kavuşma)* vardır. Bu

---

<sup>356</sup> A.g.e., s.266.

<sup>357</sup> A.g.e., s.267.

varlık aleminin merkezinde de Hakk Teala vardır; dairenin çevresinde ise sonsuz sayıda varlıklara ait tecelliler olup bunların hepsi anılan merkezden sudur eder ve aynısına geri dönerler.<sup>358</sup>

### **C-1.2.9. *Vahdet-i Vücut ile Yeni Platonculuk (Yeni Eflatunculuk)***

Plotinos'un felsefesine göre varlık aleminde çokluk, *akl-ı evvelin Tekten* sudur etmesiyle (taşmasıyla) başlar. Akl-ı evvel üç boyutlu olup bu özelliği sonucunda kendisinden akl-ı sani (ikinci akıl), nefis ve beden sudur eder. Aynı şekilde ikinci, üçüncü ve arkalarından gelen akıllarda da durum aynıdır. Bu sudur ameliyesi devam eder ve sonunda yaşadığımız alemde halka son bulur. Şu halde Tek olan varlık, bu alem olmadığı gibi, onun bir parçası veya bir tarafı değildir.

Plotinos'un bu teorisi, vahdet-i vücud teorisinden farklıdır. Kesretin, tek olan bir varlıktan varolması, İbn Arabi felsefesinde *dairesel* bir hareket halinde gerçekleşir. Plotinos'un sudur teorisinde ise, düz bir *doğru* halinde gerçekleşir. İbn Arabi felsefesine göre, her şey tek olan varlıktan varolup tekrar O'na döner. Ve bu dairesel hareket sonsuza kadar devam eder. Ama Plotinos'a göre, bu varoluş halkaları tamamen birbirinden bağımsız olup, sadır oldukları tek varlığa geri rucu etmez.

Felsefeleri farklı olmasına rağmen İbn Arabi ile Plotinos'un aynı mistik sonuçlara ulaşmaları çok ilginçtir. İbn Arabi'ye göre, tek olan varlığı kendinde müşahede eden cüzi insan ruhu, hiçbir zaman O'ndan ayrı düşünülemez. Oysa Plotinos felsefesine göre, insan ruhu, tek varlıkla iletişimden uzak bir lütuftan ibarettir; ancak sufi, vecd halinde O'nunla iletişime girer ve beraberliğine mazhar olur.

### **C-1.2.10. *Vahdet-i Vücut ile Mistik Tecrübe***

İbn Arabi'ye göre *vahdet*, tecrübe ile elde edilecek bir şey olmadığı gibi, Hakk ile halkın bir olduğu sonucuna varmak da mistik tecrübe ile elde edilecek şey değildir. Aksine, durum tamamen bunun tersidir ki, o da, mistik tecrübenin vahdet-i vücud fikrinden elde edilebileceğidir.

---

<sup>358</sup> A.g.e., s.268.

Şu halde vahdet-i vücud felsefesi, mistik tecrübe üzerine kurulu bir felsefe değildir; tam tersine tecrübenin bu felsefe üzerine kurulabileceğidir. Vahdet-i vücud fikri İbn Arabi'nin hareket noktası olmuştur. Mistik tecrübe de, bu fikri gerçekleştirmek ve doğruluğuna şahadet etmek için gelmiştir.<sup>359</sup> İbn Arabi, akli bir metodla vahdet ile kesret arasındaki çelişkiyi aşmaya çalışınca, sufi zevk metodunda bu çelişkiyi bertaraf edecek bir unsur görmüş ve buna tutunarak sözlerini anlamayan kimseleri, böyle durumlarda sufi zevke havale etmiştir.

İbn Arabi, kendi vahdet-i vücud teorisi ile vahdet-i şühud teorisini birbirine bağlar ve mistik tecrübeye, hakikatin bilgisine ulaşma noktasında nihai bir aşama olarak bakar. Ruh, tam olarak sağladığı bir bağlantı sonucu kendi varlığından fani olur ki, bu hal, akıl ve ilmin üstünde bir haldir.

### **C-1.3. *Bedreddin SİMAVİ***

Allah'la madde arasındaki ilişki nedir? İnsan ruhuyla ona dışarıdan gelen faal akıl arasındaki ilişki nedir? Bu mesele bizzat Aristoteles'te de bulanıktır. Filozoflar doğal determinizm kabul etmişlerdir. Kelamcılar ise yaradışı tamamen hür ve iradi bir fiil olarak göstermek için doğal nedenselliği esastan inkar etmişlerdir. Hatta bunun için şüpheciliğe baş vurarak duyularımızın biz aldattığından, duyuların bilgiye kriter (ölçüt) olamayacağından, olaylar arasında hiçbir şekilde neden ve sonuç ilişkisi olmadığından bahsetmektedirler.

Kelamcılar bilimsel düşünceye dirsek çevirmişti. Fakat filozoflar da meseleyi halledemiyordu. Çünkü onların fikri ne kelamcıları ne de alimleri tatmin ediyordu. Kelamcıları tatmin etmiyordu, çünkü maddenin ezeli olduğunu kabul ediyor ve Allah'ı soyut, içeriksiz bir neden (illet) haline indiriyordu. Alimleri tatmin etmiyordu, çünkü Allah'la alemi, faal akılla insan nefsinin, ruhla maddeyi tamamen ayırıyordu. Yani doğal determinizmi dayanaksız bırakıyordu.

İbn Sina ruhiyat ve metafiziğinde bu maddesiz suret düşüncesi, onu Platon ile Empedokles arasında kararsız bırakıyordu. Bu suretle, iki yoldan birine gitmek zorunlu idi. Ya Empedokles gibi suretle maddeyi kaynaştırması, ya da Platon gibi maddesiz sırf suretlerin bu alemin üstünde ve ona örnek olduğunu kabul etmesi gerekiyordu. İbn Sina'dan sonra bu seçim yapılmaya başladı. İşrak yolunu tutanlar

---

<sup>359</sup> A.g.e., s.223.

daha fazla ikinci yöne gittiler. İbn Rüşd gibi Aristoteles tarafında kalanlar ayrı olmak üzere bir kısmı madde ve sureti birleştirmeye mecbur oldu. Bunların başında İbn Cebriol vardır. Ona göre külli madde ve külli suret birleşik bir bütündür. İnsan bedeni nasıl madde ve suretten oluşmuşsa, ruh da madde ve suretten oluşmuştur. Batıda Spinoza felsefesine hazırlık yapan bu fikirler, doğuda Muhyiddin Arabi'ye ve daha basit fakat daha sistematik şekilde Bedreddin Simavi'nin düşüncesine temel oldu.<sup>360</sup>

Bedreddin Simavi'ye göre, kutsal kitapların görevi hakikati halkın anlayabileceği bir şekle bürümek için mecaz ve sembollerden yararlanmaktır. En acı hakikatleri olduğu gibi söyleyerek halka zarar vermemek için onları dinleyicilerin anlayış derecesine göre çeşitli tarzda sembollere bürümeye zorunludurlar. Bu fikir Simavi'ye Muhyiddin Arabi vasıtasıyla gelmektedir. Filozofun gözünde bu sembolizmin değeri yalnız hakikati anlatmak değil, aynı zamanda onu yanlış anlaması mümkün olan cahil halkın gözünden saklamaktır. Sufi, gözlerin görmediği, kulakların işitmediği bir takım halleri öğrenir. Halkın aklına uygun gelenleri sembollerle ifade eder. Diğerlerini kalbinde saklar. Çünkü her öğrendiğini söyleyecek olsa halkın kendini katledeceğini kesin olarak bilir.

Bedreddin Simavi, hakikat hakkında üç yakîn derecesi ayırmaktadır:

- a) İlmelyakîn
- b) Aynelyakîn
- c) Hakkelyakîn.

Bir adama ait nitelikleri kulaktan dolma ve delillerle işitecek olursak, onun hakkında ilmülyakin elde ederiz. Bu nitelikleri bizzat görürsek aynülyakin elde ederiz. Bu nitelikleri nefsimizde yaşadığımız yani, o niteliklerden ibaret kaldığımız zaman onun hakkında hakkülyakin elde etmiş oluruz. Tasavvufa göre, mutlak varlık hakkındaki bilgi bu üç dereceden geçerek elde edilir. Hakiki bilgi, mutlak varlığı kendi nefsinde yaşayanın bilgisidir.<sup>361</sup> Fakat bu en yüksek bilgi derecesi veya *irfan* (*gnosis*) çeşitli şekillerde anlatılmıştır. Bazılarına göre o, kendi gözünü iç aleme çevirmek (marifet-i nefis)tir; bu yol psikolojiktir. Bazılarında o, nefsi varlığa katmak, yani Allah ve alem, nefis ve varlık ikiliğini ortadan kaldırmaktır. Bu ikinci yol psikolojik değil, ontolojiktir. Bedreddin Simavi bu ontolojik yoldadır.

Ona göre, varlık yalnız Hakk'ın varlığından ibarettir. Hakk'tan başka şeylerin varlığı ancak kendi mertebesine göre görecelidir. Yani *varlık* ile *birlik* aynı şeydir.

---

<sup>360</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.149.

<sup>361</sup> A.g.e., s.150; Bedreddin Simavi, Varıdat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.

Çokluk onun tecellisidir. Salt varlık ne külli, ne de cüzidir. Küllilik ve cüzilik, mutlak varlığın sıfatları ve keyfiyetlerdir; yani onunla kaimdir. Küllilik ve cüziliğin düşünülmesi varlık sayesinde. O halde, varlık bütün mantıksal zıtlıkları diyalektik bir karışım içerisinde kuşatır. Bu felsefeye göre, yaratmak fiilin halk dilindeki manası yanlıştır. O ancak kuvveden fiile çıkmak, zuhur, tecelli demektir.<sup>362</sup> Alem, Allah ile beraber ezeli olarak mevcuttur; ve ebedi olarak da devam edecektir.

Mutlak varlık Simavi'ye göre fiil ve tesir (etki) olmak bakımından Tanrı, infial (edilgi) ve teessür (etkilenen) olmak bakımından kuldur. Her şey birdir ve bir şey her şeydir. Her şeyde, hatta her zerrede bütün alemler mevcuttur. Bütün alemleri yansıtan her parçası (cüzü) gerçek ve bağımsız olarak mevcut değil, ancak mutlak varlığın bir tecellisi ve bir manzarasıdır.

Bedreddin Simavi'nin gözünde madde ve ruh, mutlak varlığın sıfatlarıdır. Bireysel ruh vahdetin tecellisinden, adeta cilalanmış olan aynadaki aksinden (yansımasından) başka bir şey değildir.<sup>363</sup> Beden dağılınca, o geldiği yere döner.

Madde, ne Aristoteles'te olduğu gibi suretin ilahi bir müdahale ile sonradan kendisine katıldığı şekilsiz, geçici olmayan bir eğilimdir; ne de Plotinos'ta olduğu gibi ruhu alçaltan olumsuz bir kavramdır. Aksine madde ruhla paraleldir ve ondan ayrılamaz. Çünkü, her ikisi de aynı bütünün birer manzarasıdır. Spinoza'nın deyimini kullanırsak, aynı cevherin birer sıfatıdır. Birindeki herhangi bir değişiklik, ötekinde de kendini gösterir. Cisimsiz ruhun varlığı ve devamı imkansızdır. Çünkü ruhla beden arasındaki ayrılık gerçek değil görecelidir. Gerçekte ruhlar ve cisimler birbirinin aynıdır. İnsan bedeni aslında ruh yani hak ve vahdet idi. Başka bir deyimle maddi olmayan bir cevher idi. Zuhur ve tecelli ile suretten surete geçmek üzere nihayet insan haline geldi.<sup>364</sup>

Bedreddin Simavi'ye göre, insanla hayvanın hayat noktası arasındaki fark terkiplerinden (karışım, öne çıkan özellikler) ileri gelir; asılları birdir. Bunlar birbirinden başka şeyler değildir. Farkları ancak istidat (eğilim, yetenek) dolayısıyla.

Ona göre, bedende zuhur eden ve bedeninin aletleri aracılığıyla kendine özel filler ve hareketlerin bedenden çıkmasına neden olan niteliğe *ruh* denir.

---

<sup>362</sup> Bedreddin Simavi, Varidat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.

<sup>363</sup> A.g.e.

<sup>364</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.151; Bedreddin Simavi, Varidat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.

### C-1.3.1. *Bedreddin Simavi'nin Sistemi*

O, bütün zıtların vahdette, mutlak varlıkta birleştiğini kabul eder: Allah zıtları cem eder. Doğa ve insanda yaşanan bütün tezatlar (karşıtlıklar, zıtlıklar) aşılmaktadır. Ona göre, doğa ve insan, alem ve Allah ikilikleri ortadan kalktığı için filozofları meşgul eden *özgürlük* ve *zorunluluk* meselesi bahis konusu değildir. Alem yoktan varolmamıştır. O ancak bir kuvvenin fiil haline çıkmasıdır.<sup>365</sup> İslam felsefesi deyimleriyle, alemin meydana çıkışı *zamani* hudus değil, *zati* hudustur. Başka bir deyimle, Allah'tan alemin zuhuru *zorunlu* idi; Allah'ın özgürlüğü kendi kendini zorunlu kılmasından ibarettir.<sup>366</sup> Burada Spinoza'nın özgürlük düşüncesi ile karşılaşıyoruz. Mutlak, *yokluğu imkansız şeydir*. Yalnız Tanrı zorunlu varlıktır. O'nda *mümkün* ve *keyfi* hiçbir şey yoktur; tüm mümkün varoluşlar O'nun dışındadır. Yalnız Tanrı özgür varlıktır. O'nda harici (dışsal) hiçbir sınırlama söz konusu olmayıp aksine ancak O'nun belirlediği varoluşlar mevcuttur. Tanrı'nın varlığı mümkün olan her şeyi içerir. Tanrı, tabiatı zorunluluğu gereği yaratmak zorundadır. Ama O, istediği bir şeyi yaratmakta özgürdür. O, kendi içinde *zorunludur*, ama tarzları açısından *özgürdür*.<sup>367</sup> Başka bir deyimle, Tanrı istediği şeyi yaratmakta özgürdür ve ancak kendi doğasına uygun şeyleri ister. Alem Tanrı'ya tabidir; ama Tanrı da kendi özüne (saf mutlak) tabidir. Tanrı, alemde her şeyi yapabilir, ama özünün ya da mahiyetinin gerektirdiğine aykırı bir şey yapmaz ve bunun dışında da bir şey istemez.<sup>368</sup> Bedreddin Simavi'nin deyimleriyle "Hakkın iradesi ihtiyari ve hareketi alemin istidadına göre olur."<sup>369</sup> Yani alemde ne istidat varsa onu ister. Çünkü alem, Allah'tan başka bir şey değildir. *Tanrı istediğini yapar* ifadesi son tahlilde *Tanrı bildiğiniz gibi değildir* ya da *anladığınız gibi değildir* anlamına gelir; yani Tanrı, özel bir özneliği ve dolayısıyla benzersiz bir iradesi olan antropomorfik (insana benzeyen) bir varlık değildir. Tanrı mahiyetine uygun şeyi ister. O, bir açıdan *mutlak iyidir*, ama başka açıdan *iyi ile kötünün ötesindedir*. Çünkü O, varolan her şeyin sebebidir. Ondandır başka sebep yoktur. Varoluş ise kendi içinde ne iyidir ne de kötüdür; ama her iki açıdan da görülebilir. *Kadir İyi* ile karşılaştırıldığında tüm kainat (alem) kötü görünür, çünkü Tanrı değildir. Fakat başka bir açıdan alem, *ilahi tezahür* olarak iyidir. Bu da Tanrı'nın bir yanda *iyi*,

<sup>365</sup> Bedreddin Simavi, Varidat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.

<sup>366</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.152.

<sup>367</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.30.

<sup>368</sup> A.g.e., s.30.

<sup>369</sup> Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005, s.152.

diğer yanda *iyi ile kötünün ötesinde* olduğunu gösterir. Söz konusu ayırım, Tanrı için hiçbir şey ifade etmez ve ilgilendirmez. Tanrı *birdir* ve niteliklerinden biri dolayısıyla değil, *özü* itibarıyla *kutsaldır*.

Bedreddin Simavi, doğal ve ilahi zorunluluk fikrinde bir taraftan kelamcılara, diğer taraftan İbn Sina'ya hücum eder. Bir kısım kelamcılara (Mutezile) göre, “ihtiyar, kafirin küfrünü ve zalimin zulmünü bilerek ve isteyerek yapmasıdır.” İbn Sina ve onun gibi düşünen filozoflara göre ise, Allah “mucib-i bizzat” yani kendi kendini tayin edicidir. Onun varlığı alemin varlığına aykırı ve onun üzerinde icap (tayin etme) yoluyla müessirdir. Bedreddin Simavi'ye göre, bu kanaatlerin ikisi de hatalıdır: İlki yanlıştır, çünkü Hakkın iradesi hep alemin istidadına göre oluşur; ona bağlıdır. Bir şeyde istidat olmayınca onda eser meydana çıkmasının ihtimali yoktur. Allah dilediği şeyi işler, ancak istidatta olanı diler.<sup>370</sup>

İnsanda irade ve ihtiyar (seçim) denilen şey, kendisinden çıkan bir fiili yaptıran kuvveti bilmekten ibarettir. Yoksa dilerse işlemek, dilerse terk etmek değildir. Çünkü, insani fiillerin meydana çıkması davranış (meşiyet) ile olur. Davranış da dış ve iç sebeplerin birleşmesiyle meydana gelen bir takım suretlere bağlıdır. Her ne zaman o sebepler birleşecek olsa davranış da zorunlu olarak meydana çıkar.<sup>371</sup> Bedreddin Simavi, bireysel özgürlüğü Spinoza gibi anlıyor.

Bedreddin Simavi'ye göre, insan “mazhar-ı kamil”dir. Yani, mutlak varlık en tam ve en mükemmel tecellisini insanda bulur. İnsanın mükemmelliği zıt kuvvetlerin en fazla onda birleşmesinden ve çekişmenin (cidalin) onda en büyük olmasındandır. Bu suretle, hakiki şeytan ve melek mücadelesi insanın nefsinde meydana gelir: Bizi Hakka, birliğe götüren her şey melek; Haktan, birlikten uzaklaştıran aşağı dünyaya bağlayan her şey de şeytandır. Melekler ve şeytanlar arasındaki mücadele hakikatte, nefs-i emmare ile nefs-i levvame arasındaki mücadeleden ibarettir. Kamil insan, bu mücadelede başarılı olmalıdır.

Ona göre, iyilik ve kötülük de Allah'tandır. Eğer birlik, Platon'un kainatında olduğu gibi iyiliğin tam tahakkukundan ibaret ise, o halde kötülük menfi (olumsuz) bir kavramdır; ancak eksikliği ifade eder ve onu taretmek (kovmak, püskürtmek) lazımdır.

---

<sup>370</sup> A.g.e., s.153.

<sup>371</sup> Bedreddin Simavi, Varidat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.



## C-2. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE ORTAK YÖNLER

Hak Sübhanehu ve Teala mevcuttur, kadimdir, vahiddir, hikmet sahibidir, kadirdir, alimdir, kahirdir, rahimdir, irade edicidir, işiticidir, izzet ve şeref sahibidir, yücedir, konuşandır, görendir, güçlüdür, hayat sahibidir, bakidir, sameddir.<sup>372</sup> Zatının sıfatları kendi zatına özeldir. Bunlar zatın ne bizzat kendisidir, ne de zattan tamamen ayrı şeylerdir. Sadece ezeli birer sıfat ve ebedi birer vasıftırlar. O, zat bakımından *Ahad* (ikincisi olmayan tek)dır. Yapmış ve yaratmış olduğu şeylerden hiçbirine benzemez. Kendisi bir cisim ve cevher olmadığı gibi, sıfatları da araz (sonradan ortaya çıkan) değildir. Hayal gücü ile tasavvur edilemez; akıl ile tahayyül edilemez. Ne bir yönü ne de bir yeri vardır. O'nun için ne vakit söz konusudur ne de zaman. Herhangi bir fazlalık ya da eksiklikle tavsif edilemez. Kendisine has bir miktar ve niteliği (keyfiyeti)yoktur; herhangi bir son ve sınır O'nu katedemez. Yaptıklarını herhangi bir şeyin teşviki ile yapmaz; yardımcı ve destekçisi yoktur. Kudret kapsamına giren hiçbir şey, O'nun kudretinin dışına çıkamaz; hiçbir yaratık, hakimiyetinden ayrılamaz. Bilinen hiçbir şey ilmine yabancı kalmaz. Yaptığı herhangi bir şeyi nasıl yaparsa yapsın veya nasıl yapmazsa yapmasın kınanamaz. O'nun hakkında kendisi için bir başlangıç farzedilerek “ne zaman var oldu?” denemez. Bekası son bulmaz. Yaptığı hiçbir şeyin illeti (nedeni) bulunmadığı için “niçin yaptı?” diye sorulamaz. Yüzyüze gelinmeksizin görülür; bir gözle bakmaksızın başkasını görür. Önceden takdir etmediği hiçbir şey meydana gelmez. Olacağını bildiği olaylar olmasını istediği şeylerdir; olmayacağını bildiği şeyler, olmasını istemediği şeylerdir. Hayır olsun şer olsun kulların yapmış (kesbetmiş) oldukları fiillerin yaratıcısı O'dur; kainattaki zati varlıkların ve bunların arazlarının yaratıcısı da O'dur. Zati ve sıfatları itibarıyla değişim arz etmez. *Kadim (ezeli)* olan varlığa vacip sıfatları yakıştırır ve O'nu sıfat ve fiilleriyle *hadis (sonradan yaratılan)* ve *fani* olan varlıktan ayırt edersek, o zaman O'nu *birlemiş (tevhid etmiş)* oluruz.<sup>373</sup> İki çeşit tevhid vardır:

1- Kadimi hadisten ayırmak.

2- Allah'ın zıttı, dengi ve benzeri olduğunu reddetmek; O'nun tek ve eşsiz olduğunu bilmek. Bu manaya göre tevhid, Allah'ı zat, sıfat ve fiilleriyle diğer varlıklardan tenzih etmektir. Kastedilen irfan (Allah'ın tek ve eşsiz olduğunu bilmek)

---

<sup>372</sup> Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf-İslam'da Manevi Devrim* (çev. H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün), İstanbul 1996, s.184.

<sup>373</sup> A.g.e., s.187.

da budur zaten. Allah Teala denk ve benzerden münezzehe olduğu için, *suret ve şekil* gibi sıfatlardan da uzaktır.

Sonuç olarak, Allah'a bazı sıfatlar vermek suretiyle gerçekleştirilecek *mutlak tenzih* mümkün değildir. Bu yüzden aklın üstleneceği en önemli rol, Allah Teala'ya "O" gözüyle bakması ve O'nun hakkında olumlu olumsuz hiçbir tanımda bulunmamasıdır. O'nun katında bütün kavramlar düşer. Bazı mutasavvıflar, *akli tevhidi* avamın (halkın) tevhidi olarak görmüş ve *kalbi ve şuhudi tevhid* olan ikinci tür tevhid üzerinde durmuşlardır.

İnsan nefsinin kadim (ilk) tevhidine ulaşabilmesi için, mutlaka zerre aleminde içinde bulunduğu hali yakalaması veya imkan ölçüsünde bu hale yakın bir hali elde etmesi gerekir. Bunun için de, kulun nefsi, bedenle buluşmadan önceki haline geri dönecek ve beden (dünya) alemine intikal etmeden önce sahip olduğu hüviyete sahip olacaktır. Ancak, ruh ile beden arasında bağlantı sürdükçe tam anlamda dönüş mümkün değildir. Onun için tek çare, imkan ölçüsünde beden ve ona bağlı kayıtlardan kurtulmaya çalışmaktır. Bu da ancak riyazet, nefsi arındırma, şehvet ve nefsanî arzuların esiri olmaktan kurtulma ve mutlak anlamda teslimiyet yolu olan tasavvufî terbiyeden geçmekle (süluk) mümkündür. Kul, Rabbini tanıdıkça kendi varlığını inkar eder. Bu yüzden, kendini tamamen inkar ettiği durum, Rabbini tam anlamda tanıdığı durumdur. Kul, ilahî fiilleri yakından müşahede ederse, etrafında olup bitenler gözünden kaybolur; kendi irade, kudret ve fiilleri Hakk'ın irade, kudret ve fiillerinde kaybolur. Böylece *bekânın* ta kendisi olan *fenaya* ulaşır. Çünkü, kul bu durumda hem kendi varlığından, hem de yaratıklardan (halktan) *fani* olur; sadece Allah'ta *beka* bulur. Sufilere göre tevhid, ezelden ve ebede Allah'a ait olan *vahdaniyeti* bilmektir.

Ancak kendi nefsinden (varlığından) fani olup Rabbiyle beka bulan ve her şeyde O'nu müşahede eden kul, kendini ilahî tasarrufların içinde bulur. Bu, pasif bir hal içerisinde oluşmaz; kul daha önce hiç yaşamadığı bir aktifliğin içine girer. Kendisi bu safhada, ilahî iradenin uygulayıcısı, varlık aleminde oluşan tüm tasarrufların nedeni, gezegenleri harekete geçiren ve etrafında her şeyin pervane gibi döndüğü *odak nokta* olarak görmeye başlar. Büyük ihtimalle, Hallac-ı Mansur'u bürüyen ve o an kendinden geçirtip *ene'l-Hak (Hakk benim)* dedirten işte bu haldir.<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> A.g.e., s.196.

# IV. BÖLÜM

## A. BİLİMSEL ONTOLOJİ ve MİSTİK ONTOLOJİDE VARLIK DÜŞÜNCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

### A-1. İlkçağ

Felsefenin başlangıcı olarak kabul edilen eski Yunan (Grek) uygarlığında din, bugünkü anladığımız anlamda bilim (insanlığın elde ettiği pozitif bilgilerin bütünü) ile mücadele halinde değildir. Felsefe bazı yönleriyle bizzat dinden doğmuştur.<sup>375</sup>

Yunan felsefesinin 4-5 yüzyıllık parlak devrinde, bilimi felsefeden ayırarak, bilimin dinle doğrudan doğruya ilişkilerinden söz etmeye olanak yoktur; çünkü o zamanlar bilim diye felsefeden ayrılan matematik, tıp, hatta astronomi dinle anlaşmazlığa düşecek konularla uğraşmıyor, dinin karşısına ancak felsefe çıkıyordu.<sup>376</sup> Felsefeyle bilimin henüz birbirine karışık olduğu eski zamanlarda, gerçek bilimi Mısır, Hint, Çin, Mezopotamya'dan alınmış ve geliştirilmiş eski Yunan düşüncesine borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz. Gerçekten Babilliler, Keldaniler, hatta Sümerler bile uygulama yolunda bilime başlamışlarsa da, *niçin* ve *nasıl* sorusunun yanıtını veren bilim, Yunan bilimiyle başlamıştı.

Yunan uygarlığında dine hizmetle sorumlu bulunan bir ruhban sınıfı yoktu. Bu yüzden dinde değişmez ve zorunlu bir inanç sistemi şeklinde tezahür etmezdi. Din, halkın hayatına girmek suretiyle onları bazı dışarıya dönük amelleri ve ayinleri yapmaya zorladı. Dinde birçok efsane vardı ki bunlar, hayal gücünü cezbeder, zihni aydınlatır ve düşünmeyi teşvik ederdi. Peki bu efsanelerin kaynağı ne idi? Bunların, zamanla unutulmuş bir takım ilahi vahiylerin ürünü olduğuna inanılıyordu. Fakat onlar o kadar çok, o kadar değişken ve birçok durumda da birbirine o kadar çok zıt, o kadar çocuksu, o kadar anlamsız ve saçma idi ki, ilahi vahyin yanı sıra bunların oluşumunda insanların da katkısı bulunduğunu görmemek mümkün değildi. Efsaneler içinde asıl olanla geçici olanı birbirinden ayırt etmeye kalkışmak boşuna bir girişimdi. Üstelik Yunanlılar, tanrılardan bahsettiği zaman konuyla oynar, naklettiği hikayenin

---

<sup>375</sup> Emile Boutroux, Çağdaş Felsefede İlim ve Din (çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu), İstanbul 1997, s.2.

<sup>376</sup> A. Adnan Adıvar, Bilim ve Din (İlim ve Din), İstanbul 1980, s.59.

gerçek anlamını küçümserdi. Onlara göre, tanrılar da hata yapabilir ve sınırlı güçleri olan varlıklardı. Onlar insanlardan fazla bir şey bilmiyorlardı. Bu nedenle felsefe, bizzat bu halk efsanelerinin içinde, onun teşvik ve yardımıyla oldukça özgür bir şekilde gelişebilirdi ve öyle de oldu. İşte felsefe, o zamanın geleneksel inançlarına karşı alaycı, ilgisiz, onlara tepeden bakan, ahlaki bakımdan bağımsız ve hatta siyasi yönden de özgür bir şekilde büyüdü. Örneğin, Xenophanes, “*tanrıları yaratan insanlardır, çünkü insanlar, tanrılarda kendi figürlerini, kendi duygularını ve kendi dillerini bulurlar. Eğer öküzler resim yapmasını bilselerdi, tanrılarına öküz şeklini verirlerdi*” der; Homere ve Hesioda, insanlar için ne kadar yüz kızartıcı ve cezayı gerektiren şey varsa, hepsini tanrılara yüklemişlerdir; Sofistlerden bazıları bizzat tanrılarla şaka yaparlar; Protagoras, “*tanrılar var mıdır yok mudur diye uğraşmaya niyetim yok; birçok şey beni bundan alıkoyar. Bunların başında konunun kapalı ve karanlık oluşu ile insan hayatının kısalığı gelir*” der.<sup>377</sup>

Felsefenin gelişimi demek, insan akıl ve zekasının gelişimi demektir. Aristoteles, “*karışıklık, eşyanın ancak bir görünüşünden ibarettir. Kim ona akıl ile bakarsa, orada akli bulur*” demiştir.<sup>378</sup>

Yunan filozofları, doğadaki rolünü bu şekilde değerlendirdikleri akli gittikçe daha yüksek ve daha güçlü duruma getirmek için çaba harcamışlardır. Aristoteles, bütün doğa akla bağlı bulunmaktadır, fakat bütün doğa akla eşit olmaktan güçsüz kalır diyordu. O, en mükemmel aklın ve bizzat düşüncenin varlığını kanıtlayarak, bu akla Tanrı adını veriyordu. Bundan dolayı akıl geleneksel dinden ayrılıyor ve vazgeçiyorsa bu, bizzat doğanın (tabiatın) bilinmesi esasına dayanan daha doğru bir din kurmak içindi.

İşte felsefi din buydu. Halk, yıldızları ilah mertebesine çıkarmıştı. Fakat yıldızlar, hareketlerinin mükemmel düzeni ile kanunun, yani aklın, yaratıcının doğrudan doğruya bir tezahürü (ortaya çıkışı, görünüşü) değil midirler? Gerçek yaratıcı (Tanrı) olan akıl, insanın ulaşamayacağı bir şey değildir. İnsan ona katılır. Bu yüzden, dinler hem beşeri (insani) hem de saygıya layık olabilirler. Bu noktada, geleneksel doktrinlerin evrensel akıl ile olan ilişkilerine nüfuz etmek ve bu doktrinlerden gerçeklik ruhuna sahip olan bazı şeyleri sürdürmek, felsefeye düşen bir görevdir. Böylece felsefe, yavaş yavaş din ile barıştı. Platon ve Aristoteles, gök ve

---

<sup>377</sup> Emile Boutroux, Çağdaş Felsefede İlim ve Din (çev. Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu), İstanbul 1997, s.3.

<sup>378</sup> A.g.e., s.5.

yıldızların tanrılık niteliği taşıdıklarıyla ilgili halkın geleneksel inancını kabul ederek, genel bir şekilde, hurafelerin içinde felsefi düşüncenin izlerini ve ana çizgilerini ararlar.<sup>379</sup>

Stoacılar göre akıl, panteist bir anlamda, ruhun yönetici kısmı, her şeyin amacı ve ilkesi olur. İnsanların genel ve kendiliğinden ortaya çıkan inançlarında, kişisel hırslarından ve fikirlerinden kendilerini ayırmayı onlara öğreten her şeyde, bazı şekillerde, mutlaka akıl mevcuttur. Şüphesiz ki efsaneler, hurafeler ve dini törenler, tanrıları insanların seviyesine hatta daha aşağıya indirdikleri takdirde, küçümsenmeyi ve hafife alınmayı hak ederler. Fakat bu hikayelerin derinliklerinde, eğer anlamlarını kavramak mümkün olur ve gerçek anlamdan mecazi anlama geçilebilirse, bir takım hakikatlerin bulunduğu görülür. Böylece, Stoacıların mecazi yorumlarındaki hayalci tutum, her ölçünün üstüne çıktı. Çünkü onlar, halkın inanç ve ayinlerinden mümkün olduğu ölçüde, büyük bir kısmını kurtarmak istiyorlardı. Yine onlar, yalnız seçkin bir zümre üzerinde değil, bütün insanlar üzerinde etkili olabilmesi için, aklın, zekaların farklılığına uygun olarak bir takım şekillere bürünmesi gerektiği düşüncesinde idiler.<sup>380</sup>

Eski Yunanda felsefi düşüncenin son ve önemli belirişi, Yeni Eflatunculuk (Neo-Platonizm) ile olmuştur. Bu doktrin, aklın esası ve özü üzerinde düşünerek, *sonsuz tek bir varlık* doktrinini ortaya koydu ve bu yolla aklın da üstüne çıkmayı düşünmüştür.

## A-2. Ortaçağ

Yunan felsefesinin dine karşı durumu yukarıdaki şekilde olmuştur. Onu izleyen Hıristiyan düşüncesi, bu felsefenin içinde yer aldığı bilgilerin, doğal eylem ve hareketlerin çerçevesini kırmıştır. Din fikri, ileri görüşlü Yunan dehasının şüphe ile bakacağı, sonsuz bir sevgi ve güçle büyüyerek artık dünyanın birlik ve hayatı, en mükemmel modeli ve en son açıklaması olmakla kalmadı; öncelikle, mutlak üstünlüğü ve kemali gereği, kendisini her şeyin üstünde ve dışında saydı.<sup>381</sup> Tanrı vardır; çünkü O, kudrettir, azamet ve istiklaldir (özgürlük); çünkü varlıktır. Artık zihin, dünyamızın sunduğu mükemmellik izlerine bakarak, tümevarım (induction)

---

<sup>379</sup> A.g.e., s.7.

<sup>380</sup> A.g.e., s.8.

<sup>381</sup> A.g.e., s.9.

yoluyla zahmete katlana katlana o mükemmellikten biraz daha yüksek olan bir nedene doğru yükselmeyecektir. Hıristiyanlığın Tanrı'sı, kendiliğinden bilinir. Bu dünyanın varlıklarını göz önünde bulundurmamak gerekmez. Onlar, Tanrı'nın dilemesiyle yoktan var edilmişlerdir. Böylece artık din, bakışı sadece Tanrı'ya yönelmiş olarak tam bir özgürlükle gelişecek ve mümkün olduğu ölçüde sırf din olarak kalacaktır. Çünkü, insan ve doğanın seyri üzerine kurulmuş bir din, daima tabiatçılık ve antropomorfizm<sup>382</sup> ile karışık bir durumda kalır.<sup>383</sup>

Sanki bizzat ruh, maddeye hiçbir şey borçlu olmaksızın, bu dünyada fiil (eylem) alanına çıkacak ve doğaüstü bir varlık oluşturacaktır.

Hıristiyanlık, akılcı ve bilimsel düşünceye Yunan felsefesi şekli altında rastladı. Bir bakıma bu karşılaşmada kendi içeriğini daha iyi anlamak, onu daha iyi geliştirmek ve ortaya koymak fırsatını buldu. Yunan felsefesine göre, Tanrı ile kainatın evrensel kanunu aynı ve bir idi. Dünya, kendiliğinden, adalet ve ahengin cazibesine karşı duyarlıydı. Hıristiyanlık, buna karşılık olarak, doğaüstü bir vahye inanmayı koydu; doğal durumdaki insanın ahlaki bozukluğu ve sefilliği hakkında derin bir duygu verdi; sırf aşk ve merhametten ibaret bir Tanrı'nın varlığını temin etti. Bu Tanrı, insanları kurtarmak için insan olmuştu.<sup>384</sup> Fakat diğer yandan müşrik (birden fazla tanrı inancında olan) yazarlar bu fikirlerin akla aykırı olduğunu söyleyince, Hıristiyanlar karşıt fikirlilerin bakış açılarını kabul ederek bu suçlamalara karşılık verdiler. Bunlardan en önemlilerinden biri olan Origenes<sup>385</sup>, Hıristiyan inancının akla uygunluğunu gösterdi.

İşte böylece, *skolastik* adı verilen anlayış şekline götürecek yol açılmış oldu. Hıristiyanlık bütün beşeri hayata hakim olmak istediği için, iradenin ve kalbin ihtiyacını olduğu kadar zekanın ihtiyacını da tatmin etmek zorundaydı. Fakat o zamanlarda zekanın adı açıklık, mantık ve ahengin şaheseri olan Yunan felsefesi idi. İmandan felsefeye gitmek, bu felsefeye ulaşmak demektir. Hakikat, hakikatı yalanlayamazdı. Demek ki, *gerçek din* ile *gerçek felsefe* bir ve aynı şeyden ibarettir. Felsefe ile dinin kaynak ve içerikleri birbirinden farklıdır. Yaratılmış varlıkların bilgisi ile yaratılmış varlıkları düşünmek suretiyle varılabilecek ilahi içeriğin bir kısım bilgisi felsefenin alanına girer. Uluhiyetin mahiyeti (içeriği) ve batını (iç) hayatın

---

<sup>382</sup> Antropomorfizm, Tanrı'yı insan şeklinde ve insani nitelikleri olan bir kişilik gibi tasavvur eden anlayışlara verilen genel isimdir.

<sup>383</sup> A.g.e., s.10.

<sup>384</sup> A.g.e., s.11.

<sup>385</sup> Yunan ilahiyatçısı ve filozofu olan Origenes, M.S. 185 yılına doğru Mısır'da doğmuş, 253-254 yılları civarında ölmüştür.

bilgisi ise ilahiyata aittir. Sosyal hayatta ortaçağda, papa ile imparatorun imparatorluğu paylaşımları gibi, *akıl* ve *iman* da varlık alanını paylaşırlar. Bununla beraber onların arasında bir eşitlik yoktur; derebeylik tarzında ve Aristotelesçi düşüncede olduğu gibi, bir hiyerarşi oluştururlar. Aşağıdaki yukarıdakine saygı göstermek zorundadır, yukarıdaki de aşağıdakinin emniyet ve haklarını garanti eder. Felsefe, imanın öncüllerini isbat eder. İlahi lütuf, doğanın ve aklın güçlerini yok etmez, aksine onları eksiksiz bir biçimde gerçekleştirir.

Felsefe ile ilahiyat arasındaki bu uzlaşma, bir karşılıklı uygunluğu içeriyordu. Yunan felsefesinin içinde özellikle Hıristiyan inancının gelişmesi için yararlanılabilir kısımlarla uğraşıldı. Örneğin, doğal ilahiyat doktrini olarak düşünülen *ontoloji* (*varlıkbilim*) alındı. Aristoteles'in mantığından isbat matematiği ile anlaşılabilirlik seçildi. Diğer yandan din, uzlaşma metoduna boyun eğer duruma getirildi. *Ruh*, *aşk*, *ruhların birliği*, *deruni hayat* gibi kelime ve formüllerle ifade edilmesi imkansız şeyler, skolastik anlayışın zeka ile anlaşılabilir olmak şartına uygun hale getirilebilmek için, bazı katı tarifler içine sokulmak, uzun bir önerme şeklinde sıralanmak, soyut ve kesin kavramlar manzumesi durumuna getirilmek ihtiyacı duyuldu. İşte bu şekilde, Hıristiyanlık zekanın ihtiyaçlarına cevap verdi. Fakat bu geçici çözüm yolu sonsuza kadar devam etmeyecekti.

Bu devirde, mistik adı verilen az çok münzevi ve bazen de şüpheli Hıristiyanlar, kişisel bilinçlerin, felsefe hatta tanrıbilim gibi araçlara ihtiyaç duymadan, doğrudan doğruya, Tanrı ile ilişki kurma hakkına sahip olduklarını ileri sürüyorlardı. Diyalektiğin karşısına iman ve aşkı, teorinin karşısına da pratiği koyuyorlardı.

Mistikler bazen kapalı, fakat canlı ve ateşli galeyanlarla Hıristiyanlığın özgür ruhunu devam ettirirken; skolastik, birbirine yaklaştırdığı ve uyumlu bir şekilde birleştirmeye çalıştığı iki unsurun, bir tür iç çaba sonucunda birbirlerinden ayrılmakta olduğunu görüyordu. Yunan felsefesinin ortaya koyduğu kategoriler, onları icat edenlere göre, içinde yaşadığımız dünyadaki nesnelere daha iyi anlamaya ve anlayacak hale getirmeye hizmet edeceklerdi. Hıristiyanlık kendi kendisini inkar etmedikçe, bunları bütünüyle kabul edemezdi. Diğer yandan felsefe de skolastik içinde sıkıldığını hissediyordu. Felsefeye ilahi şahsiyeti, evreni yaratma olanağını, ruhun ölümsüzlüğünü ve beşer ruhunun cüzi iradesinin özgür olduğunu kanıtlamak mecburiyetini yüklüyorlardı. Ayrıca, önce ortaya bir takım dogmalar koyup sonra bunları analiz etmek ve bazı şeylerden sonuç olarak çıkarmaya çalışmakla yetinmek, felsefi bilginin şartlarına uygun düşmüyordu.

### A-3. *Yeniçağ*

Gerek skolastiğin bu şekildeki iç çözülmesinden, gerekse bazı dış etkilerden, Rönesans dönemini karakterize eden iki hareket ortaya çıkmıştır. Bir yandan mistik karakterdeki Hıristiyanlık, dinin özünü deruni hayatta, ruhun Tanrı ile dolaysız ilişkisinde; kurtuluşa ve kutsallık mertebesine ulaşmayı da kişisel deneyimde (şahsi tecrübeye) görerek, geleneksel kiliseden şiddetle ayrıldı. Bu durum ise, bir rastlantı sonucu bile olsa, *reform* adı verilen girişime bir açıklık ve kesinlik sağladı. Hümanizmin esasını oluşturan kişisel (özel) bir dini yaşam ihtiyacı, araştırma ve inceleme ile, güvenilir ve sağlam bir şekilde saptanan eski metinlere, derin bir saygı fikri ile birleşti. Ortaçağ Katolikliğinin *Aristoteles*'i *kilise babalarının* tanrıbilimi ile birleştirmesi gibi, aynı şekilde Protestanlığın kurucusu Luther de, Hollandalı hümanist Erasmus ile mistik bilincini birleştirdi.<sup>386</sup> Böylece, gençleşen Hıristiyanlık düşüncesine yeni bir yol açılmış oldu.

Diğer yandan felsefe de, kendisini tanrıbilimle (ilahiyatla) birleştiren bağı kırdı. Bazen Platon'a, bazen gerçek Aristoteles'e, bazen Stoacılara veya Epikürcülere ya da geçmiş yüzyılların bir başka doktrinine dayanmak suretiyle tanrıbilimin ve ortaçağ Aristoteles'inin boyunduruğunu silkip attı; bağımsızlığa doğru yürüdü.<sup>387</sup>

Gerçek bilim, pozitif doğa bilimi bu devirde doğar, özgür ve bağımsız bir şekilde meydana çıkmak arzusunu duyar. Bu durum, özellikle doğanın güçlerini meydana çıkartmak ve kendine mal etmek isteği ile, yaratma ve icat ile kendini gösterir. Artık yalnız doğayı seyretmekle yetinmeyen aktif bir bilim düşüncesi ve insanın doğaya hakim olabileceğine olan inanç, karşı konulamaz bir şekil alıyordu. Bu dönemde, altın imal etme yolunu araştıran simyacılar ile sihirbazlar genellikle karıştırıldı.

Gittikçe, 16. yüzyılda büyücülükle ilgili bilgiler, pozitif bilimler karşısında önemli bir yer işgal eder duruma geldi. O dönemin zihinlerinde de bu sihirle ilgili bilgiler doğacı bir panteizmle birleşiyordu. Bu panteizm, varlıkların sadece doğal bir şekilde açıklanmasını ve deney metodunun kullanılmasını davet ediyordu.

16. yüzyılda, pozitif bilimler ve sihir alanları arasında bir bunalım ve karışıklık mevcut. Bu bunalımlı ve karışık devrenin yerini, Bacon ve Descartes ile yeni bir

---

<sup>386</sup> A.g.e., s.16.

<sup>387</sup> A.g.e., s.16.



disiplin, düzen ve denge dönemi aldı.<sup>388</sup> Descartes'çı rasyonalizm (akılcılık), bu döneme hakim olan ruhun en açık ve en tam ifadesini temsil eder.

Bir taraftan Leonardo da Vinci 'nin açık bir şekilde tasavvur ve idrak ettiği deneysel doğa bilimi, Galilei ile kurulmuştu. Galilei, 1604 tarihinde *sarkaç kanunlarını* keşfetmekle doğa olaylarını birbirine bağlayarak, onların dışındaki hiçbir kuvvetin yardımına başvurmaksızın izah etmenin mümkün olduğunu isbat etmişti.<sup>389</sup> Böylece, artık *doğa (tabiat) kanunu* kavramı meydana çıkmış oluyordu. Bu, Gassendi aracılığıyla da Epikuros'un (Epikür) eski atom teorisine bağlanmıştı. Birçoğu bunun Hıristiyanlığın doğaüstü inançlarıyla uzlaştıramayacağı kanaatine vardılar. Ciddiyetsiz ya da ciddi bazı düşünürler, tabiatçılık doktrini ile ateizmi (tanrıtanımsızlık) savunabilmek ve güçlendirebilmek için bilimden yararlandılar.

Diğer yandan dini iman, hem Protestanlarda hem de Katoliklerde yeni bir canlılıkla kendini gösteriyordu. Bu öyle samimi bir kanaat idi ki, onun uğruna mücadele ediliyor ve onun için sıkıntılara katlanılıyordu.

Bilim ve dinin, bilincin derinliklerinde ne gibi ilişkileri olacağı problemi Descartes tarafından öyle bir şekilde çözüldü ki, uzun zaman modern zihniyetin isteklerine yanıt veriyor gibi göründü. Descartes, din ile bilimin birbirlerinden bağımsız oldukları ilkesini ortaya koyar. Bilimin kendine özgü bir alanı vardır: doğa veya tabiat. Kendine ait konusu vardır: doğa kuvvetlerini kendine mal etmek. Kendine özgü aletleri vardır: matematik ve deneyim. Din ise ruhun dünya ötesi diğer bir alemdeki yazgısı ile ilgilenir ve bazı inanç esaslarına dayanır. Üstelik bu inanç esasları, skolastik tanrıbiliminin o incelikleri ile hiç de ilgisi olmayan bir sadeliktedirler. Bilim ile din ne birbirlerine güçlük çıkarırlar, ne de birbirlerine egemen olabilirler. Çünkü, normal ve meşru bir şekilde gelişirlerse birbirlerine hiç rast gelmezler. Ortaçağda ilahiyat felsefeye bir takım sonuçlar göstererek onları kanıtlamaya, bir takım ilkeler koyarak oradan hareket etmeye zorluyordu. Şimdi ise, bilim ve din karşılıklı olarak özgürlük ve bağımsızlığa sahiptirler.

Fakat bundan, insan zihninin bilim ile dini, birbirlerine yabancı gerçek iki sınıf olarak kabul ettiği sonucu çıkarılamaz. Felsefi düşünce, bunların böyle birbirlerinden kesin şekilde ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul edemez. İşte Descartes'çı doktrin, mantık açısından birbirine indirgenmesi olanaksız olan ve birbirlerinden farklı bulunan şeyler arasında bağlantı ve uygunluk sağlayan bir doktrindir. Descartes,

---

<sup>388</sup> A.g.e., s.18.

<sup>389</sup> A.g.e., s.18.

*düşünüyorum o halde varım* önermesiyle, diyalektikte bilinmeyen bir çeşit bağ (ilişki) kurmayı ister.<sup>390</sup>

Böyle bir bağın varlığı nasıl keşfedilmeli? Descartes, deneyin bize böyle bilgiler sunduğuna işaret eder. Her şeyden önce zorunsuz olan bu deneye dayalı ilişkilerden zihin, duyuların deneyini, Descartes'ın sezgi (intuition) adını verdiği duyular üstü bir çeşit deney yardımıyla yorumlayarak zorunlu ve genel bir takım bilgiler çıkarır.<sup>391</sup> Bizde zorunlu ilişkinin temeli ve ilkesi vardır ki, bu da *akıl* denilen şeydir. İşte Descartes'ın temsil ettiği akılcılık (rasyonalizm), akla özel bir güç, özel bir takım kanunlar, bir ilişki kurma yeteneği ve bir içerik yükleyen bir bakış açısı niteliğindedir.

Descartes, varolmayı düşünmeye bağlayan bir hükmün temelini akılda bulduğu gibi, insanın Tanrı ile ve Tanrı'nın alem ile olan ilişkisini de yine bu akılda buldu. O buradan bilimin, doğanın ve dinin inanç esaslarının tam bir uyum içinde oldukları sonucuna ulaştı. Descartes bu sonuca, aklın içeriğini çözümlemek suretiyle ve bir takım çıkarımlar yoluyla ulaşır. Bu çıkarımlar yalnızca karşılaştırmalı (kıyası) ve sırf formel (biçimsel, şekilsel) bir yapıda değil, bizzat aklın bu içeriğinden hareket eden terkibi (constructive, yapısal) ve matematiksel bir niteliğe sahiptir.<sup>392</sup> Burada, dinin yalnız Tanrı ve onun sonsuzluğu, kemali, ona tabi oluşumuz ve bağlılığımız gibi temel esaslarının söz konusu olduğu açıktır. Dinlere gelince, felsefenin onlardan söz etmeye hiç yetkisi yoktur. Skolastik tanrıbiliminin yol açtığı bütün mezhepler, ayrılıklar, tartışmalar ve suçlamalar akla getirilince, bunların bütünüyle ortadan kalkmaması arzu edilir. Gerçekte, basit ve cahil insanlar da bilginler kadar cenneti kazanırlar; onların samimi ve içten inançları, ilahiyat bilginlerinin tanrıbiliminden daha emindir.

Descartes'çı doktrin bu şekildedir. Bu doktrine göre, hem dini ve bilimi doğuran örnekler, hem de birbirleriyle uyumları sayesinde onların karşılıklı bağımsızlıklarını sağlayan özel bağ, hep aklın içinde mevcuttur. Modern rasyonalizm olarak adlandırılabilen bu doktrin 17. ve 18. yüzyılın felsefi düşüncesine hakim olmuştur.

Bu rasyonalizm, bazı filozoflarda daha çok dogmatik bir şekil almıştır. Spinoza'ya göre akıl, sonsuz derecede sonsuz bir cevherin varlığını ortaya koyar ki, bu varlık da Tanrı'dır. Spinoza, bu cevherin özünden, doğanın genel kanunlarının

---

<sup>390</sup> A.g.e., s.20.

<sup>391</sup> A.g.e., s.20.

<sup>392</sup> A.g.e., s.21.

ilkelerini çıkarır. Bundan dolayı tikel şeylerin görünüşte bir karışıklık gibi görünen çokluğunu bazı kanunlara indirgemek için, bilimin çaba harcaması gerektiği ortaya çıkar. Öte yandan akıl, doktrinlerin tarihi anlamlarını ve peygamberlerin amaçlarını belirlemek söz konusu olduğu sürece, kutsal kitapların ancak kutsal kitaplarla açıklanması gerektiği ilkesini kabul eder. Fakat yorumlama işi bir kere tamamlandıktan sonra, bu doktrinleri kabul edip etmeyeceğimizi belirlemek, akla düşen bir görevdir.<sup>393</sup>

Leibniz, bilimin çifte temelini oluşturan *akıl yürütmeye dayalı gerçekler* ile *olgu gerçekleri* arasındaki farkı derinleştirerek hem zorunlu varlığı, hem de fiili varlığı içine alan ve Tanrı adını verdiğimiz varlıktan başka bir varlık olmayan olası bir sonsuzlukta, bunların ortak esasını keşfeder. Leibniz'e göre bilimler, algılanabilir görünüşlere göre birbirlerinin dışındaymış gibi düşünülen şeyler arasındaki ilişkileri incelediği halde; din, bu deruni ve genel ahengi, varlıkların birbirlerine karşılıklı etkilerini (nüfuzlarını), hepsinin mutluluğunu ve iyiliğini isteyişini, o yaşayan gerçeklikleri içinde kavramaya çalışır.

Spinoza, Malebranche ve Leibniz'de çok derin ve metafizik nitelikte olan bu dogmatik ve objektif rasyonalizm, Locke ve deist düşünürlerin elinde gittikçe sadelik kazanır. Bu düşünce tarzına göre, akıl karşısında yalnız doğal ya da felsefi denemeler din varlığını sürdürecektir. Bu din ise, iki inanış ile tam olarak ifade edilebilir ve özetlenebilir. Biri, alemin mimarı olarak Tanrı'nın varlığı, diğeri de adaletin gerçekleşmesinin şartı olarak ruhun ölümsüzlüğü.<sup>394</sup> Deistlere göre, fiziki gerçeklerle ahlaki gerçekler birbirlerine bütünüyle benzer niteliktedirler. Zaten onlar, bilimin kabul ve ilan ettiği mekanik kanunlara zıt hiçbir hareketi kainatın ilk nedenine atfetmezler. Bunlar mucizeyi ve doğa kanunlarına Tanrı'nın müdahalesini reddederler. Bu rasyonalizmin özelliği, dini, bütün ayırt edici niteliklerinden soyutlayarak son derece kuru, soyut, insan ruhunun eğilimlerini tatmin etmekten çok, akıl ve muhakemeye konu temin etmeye imkan veren birkaç formüle indirgemekten ibaret olmuştur. Diğer yandan, Tanrı'nın varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü sözde akılcı bir şekilde kanıtlamak demek olan bu ayrıntılı düşünceler, tarafsız bir eleştirmen nazarında, o takınmak istedikleri bilimsel açıklıktan yoksundular.<sup>395</sup> Bu yüzden, modern

---

<sup>393</sup> A.g.e., s.22.

<sup>394</sup> A.g.e., s.24.

<sup>395</sup> A.g.e., s.24.

rasyonalizmin, din ile bilim arasındaki ilişkileri belirleyebilmek için, objektif ve dogmatik açıdan başka bir bakış açısı aramaya başlaması şaşılacak bir durum değildir.

Pascal, kelimenin dar anlamıyla, akılla kalbi birbirinden ayırır. Kalp de bir akıldır; yani düzen ve ilişkidir. Fakat o, son derece ince ve keskin (subtil) bir akıldır. Onun güçlkle ayırt edilebilen ilkeleri, o geometrik zekanın kapsama alanını aşar. Bu yüksek aklın konusu, bazı mantiki soyutlamalar değil gerçek varlıklardır. Bunun istediği ve gerektirdiği kanıtları sonuca vardırılmaz bizim gücümüzün dışındadır. Bu somut akıl, bizde hakikatın doğrudan doğruya bir görünmesiyle, kalbimizin, içgüdümüzün ve doğamızın kendisinin donatılmış bulunduğu sezgi ile kendini ortaya koyar. Kalbin sezgilerini küçümseyip de yalnız geometrik zekanın değerlendirmelerini kabul etmek bir çelişki oluşturur. Çünkü, gerçekte bize bilimlerin temeli olan uzay, zaman, hareket ve sayı kavramlarını veren kalp veya içgüdüdür. Değerlendirmelerine dayanak hizmetini görmek üzere akıl için kalp gereklidir. İşte uzayda üç boyutun bulunduğunu kalp nasıl hissederse, yanlış yola sapmadıkça, bir Tanrı'nın varlığını da öylece hissederek.<sup>396</sup>

Bilgi araçlarımızın incelenmesinden hareket eden, fikirlerimizin kaynağına bakarak onların değer ve içerikleriyle ilgili hüküm veren, Pascal tarafından da uygulanan eleştirel metodu (tenkitçilik metodunu), Locke açık bir şekilde tanımlamıştır. Locke, Descartes'ın da üzerinde ısrarla durduğu şu ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar: *gerçek anlamda bilgi* ile *onay* ya da *inanış* birbirlerinden farklıdır. İddia edilen şeyin gerçekliğini karşı konamaz bir biçimde kanıtlayan deliller nerede varsa, orada asıl bilgi vardır. Eğer eldeki kanıtlar böyle değilse, bizim onları kabul etmemiz bir onaydan ibarettir. Sebepsiz yere hüküm vermeyiz; olasılıklar üzerine, özellikle güvene değer şahitlikler üzerine fikirleri inşa ederiz. Eğer dinin inanış esasları arasından ilahi vahye dayalı yönler ayrılır ve bunların gerçek anlamlarına vakıf olduğumuzdan emin olunursa; dini iman da gerçek bilgi kadar güvenilir bir doğrulama ilkesi oluşturabilir.<sup>397</sup>

Büyük bilginlerin bu özgür ve ince felsefesi, Kant'ın çok yüksek düzeyde ve derin nitelikteki sistemine bir kaynak hizmeti görmüştür. Kant, aklın oluşumunda ve görevini yerine getirmesinde, hem dinin hem de bilimin bütün temel şartlarını bulur. Akıl, bilimi inşa eder. O, bunu yalnız deneyimin sağladığı unsurlarla oluşturamaz; bu imkansız bir şeydir. Uzay, zaman, süreklilik ve nedensellik kavramları,

---

<sup>396</sup> A.g.e., s.25.

<sup>397</sup> A.g.e., s.26.

kendiliklerinden fıskırırlar. Bunlar olmadan bilimin var olması mümkün değildir. Peki akıl, yalnız teorik ve seyirci bir konumda kalmayıp aktif, pratik ve yaratıcı bir konuma geçemez mi? Böyle bir olasılık bilimin değil, ancak inancın konusudur. Fakat bu öyle bir inançtır ki, akıl açısından tam anlamıyla bir incelemeye tabi tutulursa, akıl onu doğrular, emreder ve gerekliliğini ortaya koyar. Eğer bazı fikirler, bu görevin yerine getirilmesi konusunda bizim yapımız açısından ve bizim için pratik bakımdan gerekli birer yardımcı iseler; bu fikirleri kabul etmeliyiz. İşte özgürlük, Tanrı, ölümsüzlük fikirleri teorik anlamda değil, pratik anlamda gerekli birer fikirdirler. Din, aklın işinin gerçekleştirilebilir olduğuna dair bir inançtır. Birçok çabanın gösterilmesini ve fedakarlığı gerektiren bu işe bütün kalbimizle kendimizi vermemiz için, böyle bir inanç zorunludur. Bazen eşyayı tanımaya bazen de aksiyonu (hareketi) düzenlemeye çalışan ve bu yüzden bazen teorik bazen de pratik olan aynı akıl, Kant açısından, hem bilimi hem de ahlakı kurar.<sup>398</sup> Bunlardan da din doğar. Her birine kendi alanlarında bağımsızlık sağlar ve bir ortak esas ile olan ilişkilerinden dolayı da birini diğerine bağlar.

Kant'ın idealist takipçileri tarafından bu bağlılık daha çok kuvvetlendirilmiş ve daha açık hale getirilmiştir. Fichte, bilimin gözlemine sunulan gerçek alemin, doğal olarak, akılcılık ve ahlakilik ile dolu bulunduğunu ve esas itibarıyla bu alemin bizzat zihinden ibaret olduğunu, bilinçsiz bir zeka hareketiyle eşya ve hayale dönüştüğünü ve bu hayali düşünmek suretiyle kendisini bilme mertebesine ulaşmak istendiğini kanıtlamak arzusundadır.<sup>399</sup> Artık akıl, adalet, insanlık dünyada kendilerine bazı hilelerle ve düzenlerle yer bulmak ve doğanın yerini almak isteyen yabancılar değildirler. İyi ve özgür irade, kendi kendiliğinden, bir takım somut sonuçlara sahiptir. Sonsuzun bir parıltısı olan ahlaki bilinç, bu dünyada yaşadığımız hayatın esasıdır. Aklın nedenselliğinden bizi pay sahibi yapan din ile aklın eserlerini gören bilim arasındaki ilişki, gökyüzündeki buharlarla yeryüzünü verimli kılan sular arasındaki ilişki gibidir.

Hegel'e göre, bilim ve din, zihnin gelişiminin mantıki bir şekilde birbirini izleyen zorunlu bir takım *an*larıdır.<sup>400</sup> Bilim, varlıkların birbirinin dışında kalmaları, yani bilinç ve özgürlükten yoksun bulunmaları itibarıyla bir bilgisidir. Bu durum, ancak bir aşamadan (evreden) ibarettir. Düşünce, kişisel olmak ve zihnin fiil alanına

---

<sup>398</sup> A.g.e., s.27.

<sup>399</sup> A.g.e., s.28.

<sup>400</sup> A.g.e., s.28.

çıkmasını sağlamak için bu aşamadan geçmek zorundadır. Maddi ve dışsal varlık, insan organizmasından ibaret en karmaşık şekli altında özel bir oluşum yeteneği kazanır ki, buna *tarih* adı verilir. Tarihi karakterize eden unsurların çarpışmasından yeni bazı kuvvetler uyanır ve oluşur ki, bunlar da *bilinç (şuur)* ve *özgürlük (hürriyet)*tür. Canlı zihnin eseri, mümkün olduğu ölçüde sanatta, vahyedilmiş dinde, felsefede gerçekteşir.

Hegel felsefesi aslında, Tanrı'nın dünya içinde ve dünya aracılığıyla var olduğunu ve kendi kendisini bildiğini, bu en yüce bilince bizlerin birer gerçekte ve destek oluşturduğumuzu görmekten ibarettir. Gerçekte bilimde dini hiçbir şey yoktur; bilim, dine yabancı kalır. Fakat, *fikirin* (düşüncenin) iç ve zorunlu olgunlaşmasını izleyen bir filozof için bilim, varlığın ilerleme ve gelişmesinde, bir *andan* başka bir şey değildir. Düşünce, gösterdiği yönü izlemek suretiyle normal olarak din ve felsefeye ulaşır. Her iman, zeka olmak arzusundadır. Bilimde bir maddeye körü körüne inanmaktan ibaret olan şey; sanat, din ve felsefede varlıkların esasının (özünün) bilgisi, duygusu ve ifadesi olur.

İşte Descartes'çı rasyonalizm (akılcılık), gerek objektif gerekse subjektif yönde olsun, bu şekilde gelişmiştir. Bu rasyonalizmin gelişimi de, *aydınlanma felsefesi* yönünde olmuştur. 18. yüzyılda ortaya çıkan bu felsefe, duygudan ayrı tutulan sırf (salt) zekayı, açık ve seçik bilgiyi, bilimi, insanlığın mutluluğunu ve yetkinliğini sağlamak için yeterli sayar. Bu, bir tür deneyci, hatta maddeci ve dini inançlara tam anlamıyla düşman, rasyonalist bir anlayıştı. Bu doktrin, bilimlerin gelişmesini büyük bir hayranlık ve coşkunlukla yüceltti; bilimsel ve zihinsel gelişmenin zorunlu ve doğal sonucu olarak düşünölen ahlaki ve siyasi gelişmeye bir çeşit dini iman yarattı.

Rasyonalizmin farklı şekillerine karşıt olarak, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle İngiltere'de, insan doğasının akıl dışı (irrasyonel) unsurunu, duygu ve içgüdüyü asıl ve temel bir olgu kabul eden bir *ahlak felsefesi* gelişti. Bu felsefeye göre, *ahlaki iyinin* ölçüsü, içgüdüye dayalı ve aracısız estetik bir duyguda bulunur. Hume'un şüpheci metafiziği, alışkanlığın anası durumunda bulunan yaratılışa (doğaya) güven fiili ile son bulur.<sup>401</sup> Onun ahlakı, insanın insana karşı duyduğu doğal bir sempatiye dayanır.

Rousseau, okuduğu kitaplardan ya da felsefi düşüncelerden çok, deruni hayatından, karakterinden ve dehasından kendisi için tecrübe edilmiş bir hakikat

---

<sup>401</sup> A.g.e., s.31.

derecesinde açık bir ders çıkarmıştır. Ona göre, duygu, bizzat mutlak ve bağımsız bir ilkedir; hiçbir şekilde zihinsel bilgiye bağlı değil, aksine ona hakim durumdadır. Fikirlerimiz, düşüncelerimiz çoğunlukla duygularımızı açıklamak ve doğrulamak için sonradan uydurduğumuz bir takım mantıki kurgulardan ve romanlardan ibarettir. Bu açıdan bakan Rousseau, medeniyet ve yükselme denen şeyin, gerçekte, bir bozulma ve çürüme, bir hatadan ibaret olduğuna hükmetti. Çünkü, medeniyetin esası, doğal düzenin tersine, zihnin duygu üzerine, yapay şeylerin içten gelen doğal şeyler üzerine, bilimin adetler üzerine üstünlüğüne dayanıyordu. Her şeyde duygunun, sezginin ve aracısız kavrayışın öncelik ve üstünlüğünü kurmak ve zekanın kullanılmasını bu ilke üzerine düzenlemek kurtuluş yolu idi.

Rousseau'nun din hakkındaki düşünceleri bu ilkelerin uygulanmasıdır. Deistler gibi onun aynı inanışları devam ettirmesi ve dıştan bakıldığında onun doğal dininin, filozofların doğal dininden adeta hiç farkının bulunmaması önemli değildir. Rousseau'da önemli olan taraf, bu fikirler için gösterdiği kaynaktır; bu fikirlere inanmasının ve onları açıklamasının şeklidir. Onun bakış açısına göre, bu düşünceler akıl yürütme ile kanıtlanan bir takım doktrinler değil, onun bireysel ruhundan kendiliğinden gelen karşı birer görünüşlerdir. Ona göre vicdan, insanların bütün kanunlarının tersine, doğanın düzenini izlemekte ısrar etmektedir.<sup>402</sup> İşte din böyle ilk ve bağımsız bir kaynaktan çıkar gibi kalpten, duygudan, vicdan ve yaratılıştan (doğadan) doğar. Onun amacı, kalbin ihtiyaçlarını tatmin etmek, ahlaki ve manevi hayatımızı yüceltmek ve kurtuluşa erdirmektir. Bu esasın ve bu amacın dışındaki her şey yalnız fazlalık değil, aynı zamanda zararlıdır.

Bu şekildeki bir din anlayışından iki önemli sonuç çıkmıştır. Bunlardan birincisi, bilgiden kesin olarak ayrı, temel ve mutlak bir ilke, esas niteliğiyle duyguya indirgenen ve onun üzerine kurulan dinin artık bilimle hiçbir ilişkisi kalmıyordu. Artık bilim ve din, birbirlerinden bütünüyle farklı birer dil ile konuşuyorlardı. Onlar, birbirleriyle hiç karşılaşma tehlikesi bulunmaksızın sürekli olarak gelişebilirlerdi.

İkinci olarak, duygunun pozitif dinlere karşı akıldan bütünüyle başka şekilde hareket etmesi gerekirdi. Akılcı filozofun kabul ettiği deizm, yani dinlerin yerini alan bu zayıf ve cılız şey varlık kazanmıştı. Fakat duygunun başka ihtiyaçları, başka kaynakları ve başka atılganlıkları da vardır. O da akıl gibi hatta ondan daha çok ön planda bir yer tuttuğu halde, neden ifadelerini bilimin doğruladığı ve kabul ettiği

---

<sup>402</sup> A.g.e., s.33.

formüllere indirgeyecekti? İşte böylece duygu, Rousseau'nun düşündüğü gibi, sadece filozofların donmuş ve sabit formüllerinin yerine bir takım canlı ürünler koymakla kalmayacaktır; egemen olmaya başlar başlamaz, felsefi kavramlardan çok daha zengin olan geleneksel sembol ve şekillere karşı, rasyonalistlerin besledikleri düşmanlığı da beslemeyecekti. Kalp, doğası gereği yaratıcıdır. Bu şekiller, kalbe ve hayal gücüne hitap ederler. Üstelik kaynakları da orasıdır. Kalp bunları deneyimlemeden, tecrübe etmeden reddedemez.

Rousseau'nun eseri, ne dinde, ne siyasette, ne de eğitimde bir son nokta oluşturur; aksine o bir hareket noktasıdır. Chateaubriand, Rousseau'nun duygunun egemenliği ilkesine dayanmak suretiyle, bireysel ve sosyal hayatın yalnız *doğal (tabii)* adı verilen dinin anlaşılmasız soyutlamalarını değil, Katolikliğin inanışlarını, ayinlerini ve geleneklerini de bütün açıklığıyla işin içine katar.<sup>403</sup> O, dinin ahlaki içeriği kadar bu dış görünüşlerinin bütün ayrıntılarını da, onun ilahi bir kaynağa sahip olduğunun kanıtı kabul eder. Çünkü, bütün bu ayrıntılar hayal gücü ve kalbe çarpar, insan ruhunu büyüler, coşturur, teselli eder, yatıştırır ve güçlendirirler. Chateaubriand'a göre bugün için izlenmesi gereken yol, dinin Tanrı'dan geldiği için iyi olduğunu değil; iyi olduğu için Tanrı'dan gelmiş olduğunu kanıtlamaktır.

Az çok açık bir şekilde tasavvur ve ifade edilen bu düşünceler, *romantizm* denilen hareketi yönlendirmiştir. Burada duygu, biricik kuraldır. Üstün insanın kendisi için belirlediği amaç hayattır, yaşamak ve hissetmek bilincidir. Böyle bir insan, salt çıplak aklı ilgilendiren soyutlamalardan kaçınır. Geçmiş devirlerin düşünce ve duygu tarzını yeniden diriltmek ve kendisi onları yaşamak ister. Ruhunda sonsuzluğu uyandırarak ve besleyerek ruhunu yükselten din için özel bir sevgisi vardır. Eğer o, hayal gücünün eğilimini takip ederse, özel bir sempati ile vahye dayalı dinlerin somut ve pozitif kurumlarına doğru gider. Bilim adamı analiz yapar ve çıkarımlarda bulunur. Fakat romantik, yaşar, inanır ve sever. Bilim, onun içinden benliğini çıkarıp atamaz.

Varlıklar hakkındaki bu romantik anlayış, beşeri bilimler ve pozitif bilimler olarak birbirinden ayrılarak; bir yandan zevk, his ve ruh terbiyesi, diğer yandan da matematik ve doğa kanunları bilgisi şeklinde ortaya çıktı. Diğer taraftan da bir Platon, bir Descartes ve bir Leibniz'de bilimlere son derece sıkı bir şekilde bağlı bulunan felsefe, öğretimde salt edebi ve hissi bir şekle bürünüyor; Chateaubriand'ın

---

<sup>403</sup> A.g.e., s.36.



düşüncesine uygun olarak, doktrinlerin değerini sonuçlarıyla ve etkilerinin yararlı ya da zararlı oluşu ile ölçmeyi kabul ediyordu. Felsefe, din konusunda çekingen davranmakla beraber, gerçekte dine karşı eğilim duyuyor, böylece de tedbirli bir akılcılık şekli altında gizlenen romantik duygusallığın esasını açığa çıkarıyordu.<sup>404</sup>

Rousseau'dan sonra büyük bir güç kazanan, daha önceki doğayı salt soyut ve düşünsel açıdan değerlendiren düşünce şekline zıt olarak, Yunanlılar gibi düşünmek yolundaki duygunun canlanması suretiyle doğmuş olan büyük devrim, farklı özelliklerle bütün Avrupa'da meydana gelmiştir. Bu devrim, özellikle Alman romantizminde orijinal ve zengin bir şekil almıştır. Tanrıbilimci Schleiermacher, 19. yüzyılın başlangıcında romantik esasını dinin özüne yerleştirmiştir.<sup>405</sup> Ona göre din, ne bir bilgi ne de bir kanundur; o, bir hayattır, bir deneyimdir. Bu hayatın kaynağı da, varlığımızın en derin kısmı olan duygudur. Din bilgisinden dine gidilemez. Din, primitif (asli) bir olgudur. Zaten dini heyecan duyan insan, ruh halinin nedenini ve niteliğini zekası ile açıklamaya eğilimlidir. O, duygusunun, kainatın sonsuz nedenselliğine karşı hissedilen mutlak bir bağlılık duygusundan ibaret olduğunu görür. Bu duygunun kendiliğinden oluşumu ve parlaması, dini hayattır. Dini hayat sonucu kişilik yükselir ve yücelir. Bunu başka ne bilim ne de ahlak yapabilir. Bu halin tam ve doğru düşüncelerle anlatılması mümkün değildir. Onu ifade etmek için bazı semboller gerekir. O, ancak bu semboller aracılığı ile bilince çıkabilir ve bilincin heyecanları bu semboller sayesinde başkalarına iletilebilir. Dogma denen şey, bu heyecanların konusunun veya nedeninin zihni suretinden başka bir şey değildir. Gelenekler, dogmalar ancak bireylerin duyguları ile devamlı şekilde canlandırılmak şartıyla bir anlam ve değer taşırlar. Schleiermacher'e göre, şu veya bu dini sembolün icat edilmesi veya kabul edilmesine bilim hiçbir engel çıkaramaz. Zaten bilim de bu tür sembollerle anlatma metodundan ibarettir. Onun düşüncesine göre varlık, bilgiden önce gelir. Hakikat ile hayat birdir. Ruh ve duygu hayatının coşkunuğu ise en yüksek hakikattir. Formül, dogma, harf, nesne, madde ancak zeka-üstü hakikatın bir sembolü olarak değer taşırlar.

Romantizme uygun düşen din anlayışı, Almanya'da daha çok metafiziğe, Fransa'da ise edebiyata kaçarak, 19. yüzyıl boyunca hüküm sürmüştür. Din, o zamanlar her şeyden önce kalbe dayanıyordu; zekaya değil. Dinin esasları, kanıtları ve eserleri vardı ki, yüce bir otorite adına akıl bunları kabul etmek zorundaydı.

---

<sup>404</sup> A.g.e., s.39.

<sup>405</sup> A.g.e., s.40.

Yeşerip gelişen şey kalp, iman, gelenek gibi özel güçlerine dayanan ve bazı ruhi kuvvetlerin yücelmesine ve gelişmesine çalışan özgür bir din idi.

Diğer yandan bilim, dini bilmemezlikten gelmeye alışmıştı. O, gittikçe daha açık bir şekilde kendisini salt objektif deneyime dayanan ve yalnız olayların gizli bağılıklarını keşfetmekle uğraşan bir alan olarak kabul ediyordu. Başka bir esas üzerine kurulan ve bütünüyle başka amaçlara yönelmiş bulunan doktrinlerin kendisiyle ilgisi olamazdı. Bu iki bakış açısı aynı bireyin zihninde, aynı zamanda ve birlikte var olabilirlerdi; birbirlerine de hiç karışmazlardı. Bilim adamının laboratuvarına girerken dini kanatlarını kapıda bırakıp, dışarı çıkarken onları tekrar takınmasında hiçbir sorun yoktu.

#### **A-4. 19. Yüzyılda Bilim-Din İlişkinin Boyutları**

Bilim, dini tamamen yokmuş gibi sayarak, yolunda yürümeye alışmıştı. Çünkü, onun yolu ancak olayları açıklamak ve birbirine bağlamak için deneyler yaparak, bu deneylerden genel yasalar çıkarmaktan ibaret olduğundan duygu alanına hemen hiç sataşmıyordu. Bunun için insanın bilincinde büsbütün ayrı bir kaynaktan gelen ve büsbütün başka amaçlara giden bir kurumla bilim artık ilişkiyi tamamiyle kaybedebilirdi. Hatta, bu iki kurumun savunduğu düşünceler aynı insanın ruhunda birbirine sataşmadan pekala yan yana yaşayabilirdi.

Artık bilim ve din, ne Yunan felsefesinde olduğu gibi her şeyi kapsayan aklın, değerce eşit olmasa bile, birbirine benzeyen iki ayrı anlatımı; ne de skolastik felsefede olduğu gibi birbiriyle uzlaşabileceği kanıtlanmaya çalışılan iki gerçek; ve hatta ne de son akılcıların dediği gibi, akıl gibi ortak bir kaynağa bağlı iki gerçektir.<sup>406</sup> Aksine, birbirinden bütünüyle ayrı yolda yürüyen bağımsız iki kurumdan ibaret olmaları gerekiyordu. Bu kurumlar birbirinden su sızmaz bir bölmeyle ayrılmış olarak yaşıyorlardı. İşte, bazı yazarlar 19. yüzyıl bilim ve din ilişkilerini bu kadar basit bir sisteme bağlamışlardır.

Önceki yüzyıllar ne kadar bilimsel ve felsefesal düşünce yüzyılı ise, 19. yüzyıl o kadar teknik ve icat (buluş) yüzyılıdır. Bu yüzyılda buhar makinesi, elektrik dinamosu, röntgen ışını gibi icatlar ortaya çıkmıştır. 19. yüzyılın inandığı düşünceler dermesinin başlıca üç kaynağı vardır:

---

<sup>406</sup> A. Adnan Adıvar, Bilim ve Din (İlim ve Din), İstanbul 1980, s.284.

- 1) Din, sanat ve siyaset alanlarında 18. yüzyıldan miras kalan *romantik hareket*;
- 2) Önceki üç yüzyıldan beri toplanıp gelen *bilimsel ilerlemeler*;
- 3) İnsanın yaşam koşullarını baştan başa değiştiren *teknik gelişmelerdir*.<sup>407</sup>

Bu üç kaynak, bu yüzyılın bilim tarihinin belki en karakteristik özelliğini vermektedir. Gerçi her üç kaynağın başı da daha önceki yüzyıllara götürülebilir. Örneğin, romantizm Fransa’da *büyük devrimi* yetiştiren sebeplerden biri olduğu gibi; 18. yüzyılda Fransa’da bilimin ilerlemesi, 19. yüzyılın teknik buluş ve icatlarını beslemiştir. Diğer yandan, İngiltere’de James Watt, 1769 yılında buhar makinesinin buluş belgesini alarak, 19. yüzyılın teknik gelişmesinin başlangıcını hazırlamıştır. 18. yüzyılın özel niteliklerinden biri, bu üç çeşitli kaynaktan çıkan üç ayrı akımın hemen bütün yüzyıl boyunca birbiriyle kah birleşerek, kah birbiri üzerine etki yaparak ve kah birbiriyle zıtlaşarak akıp gitmesiydi. Yani, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında bu üç ayrı akımın birbiriyle sürekli ilişkide bulunması sayesinde bilimsel ve felsefi düşünce, *insanlığın tek bir büyük deneyişi* gibi gözüküyordu. Bu dönemdeki bilimsel çalışmalar (*termodinamiğin iki ilkesi* ile *elektromanyetik teori* ve *Newton mekaniği*), klasik fiziğin yapısında ana sütunları oluşturuyorlardı; Darwin’in *evrim teorisi* ise, yalnız biyolojide değil, insan düşünce yaşamının başka cephelerinde de devrimsel nitelikte değişikliklere yol açan bir etkiyle ortaya çıkmıştı.<sup>408</sup> 19. yüzyıl bilimsel maddeciliği, Newton mekanik dünya görüşünün etkisinde *determinist* bir karakter taşır.

Bu dönemin göze çarpan özelliği, bilime karşı saygı ve ilginin yaygın nitelik kazanmasıdır. Fransız filozofu Auguste Comte’un öngördüğü *pozitivizm*, din ve metafiziğin yerine bilime dayanan pozitivist bir dünya görüşünü içeriyordu. Buna paralel olarak, bilim insanlarının da Hegel türü *idealist* felsefelere sırt çevirdikleri görülmektedir.<sup>409</sup>

Bu ayrılığın 19. yüzyıl düşüncesi üzerine başlıca iki türlü etkisi olmuştur: 1) bilimsel düşünce üzerine dayandığını öne süren materyalizmin felsefi bir meslek halinde yayılması; 2) yalnız bilim üzerine kurulmuş felsefe sistemlerinin ortaya çıkması.<sup>410</sup> Artık, *bilimin vatanı yoktur* kuralı, 19. yüzyılın ortasından itibaren hemen hemen yerleşmişti.

---

<sup>407</sup> A.g.e., s.284.

<sup>408</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.144.

<sup>409</sup> A.g.e., s.145.

<sup>410</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.287.

İlerlemeye olan inanç, 19. yüzyılın belki de en belirgin özelliğini oluşturur. Antik dünya, ilerleme fikrine yabancı kalmıştır. Ortaçağlarda ise, insanlar altın çağı gelecekte değil, geçmişte aramışlardı. İlk kez 18. yüzyılda, akıl ve bilimin evrensel ilerlemenin kaynağı olduğu düşüncesine yer verildiğini görüyoruz. 19. yüzyılda ise, ilerleme düşüncesine en güçlü desteği evrim kuramı sağlar.<sup>411</sup>

## **B. 20. YÜZYILDAKİ BİLİMSEL GELİŞMELERİN IŞIĞINDA VARLIK DÜŞÜNÇESİ HAKKINDA ULAŞILAN NİHAİ YARGILAR**

### **B-1. 20. YÜZYILDA DURUM**

Newton'ın oluşturduğu sistemde evren kurulu bir saati andırmaktadır. Tanrı'nın bir kez kurmasıyla işlemeye başlayan bu makine tam bir düzen içindedir. Bu teoriyle, yerdeki ve gökteki tüm hareketlerin aynı formülde toplandığını, aynı yasalara bağlandığını ve tüm evrenin değişmez ve birleştirici genel bir ilke çerçevesinde işlediğini görmekteyiz.<sup>412</sup>

Galilei ve Newton'ın temellerini attığı ve onları izleyen iki yüzyıl boyunca sayısız kanıtlamalarla güçlenen mekanik teori, prestijinin en üst düzeyindeyken, yeni bazı gelişmeler karşısında yer yer yetersiz kalmaktan kurtulamaz. Newton teorisi, evreni bir takım kuvvet, basınç, gerilim, titreşim ve dalgalarla işleyen bir makine modeline göre yorumlamayı içeriyordu. Doğada olup biten tüm olguların, insan deneyimine giren her şeyin, bu modele uygun açıklanabileceği çok yaygın bir kanıydı. Bilim, hiç değilse fizik bilimler, son aşamaya ulaşmış sayılıyor; geriye kalan şeyin daha duyarlı ve kesin ölçmelerle ayrıntıları derinleştirmekten ibaret olduğuna inanılıyordu. Ne var ki, teoriye ters düşen bazı gözlemlerle birlikte X ışını, elektron, radyoaktivite, radyum, kuantum ve relativite gibi kavramların ortaya çıkışı her şeyin sanıldığı kadar sağlam olmadığını gösterir. Çok geçmeden Newton fiziğinin ancak belli hız ve büyüklük limitleri içinde geçerli olduğu, atom altı boyutlarda ve hızın ışık hızına yaklaştığı hallerde bu fiziğin yetersiz kaldığı ortaya çıkar. Bu yetersizlikten 20. yüzyılın başlarında iki büyük teori, madde ve enerjinin temel birimlerini konu alan

---

<sup>411</sup> Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, İstanbul 2005, s.146.

<sup>412</sup> A.g.e., s.205.

*kuantum teorisi* ile, hızlı hareket eden kütlelere ve geniş uzaysal ilişkilere yönelik *relativite teorisi* ortaya çıkmıştır. Kuantum teorisini Max Planck'a (1858-1947), relativite teorisini ise Albert Einstein'a (1879- 1955) borçluyuz.

### **B-1.1. Einstein Devrimi**

Einstein teorisini (özel ve genel relativite teorileri) Newton'ın *mutlak uzay*, *mutlak zaman* ve *mutlak hareket* kavramlarını reddetmekle kurtmaya başlar. Einstein'a göre, uzak mesafeler söz konusu olduğunda mutlak hemzamanlık diye bir şey yoktur. Her koordinat sisteminin zamanı kendine göredir. Mesafe de görecelidir; çünkü her koordinat sistemi diğer sistemlere göre hareket halindedir.

Einstein, Newton'ın kütle çekim kavramını da yetersiz bulur. Newton'a göre, kütleler birbirlerini *yerçekimi* dediğimiz bir kuvvetle çekerler. Oysa Einstein, çekim (gravitasyon) olgusunu kütlelerin içinde bulunduğu *uzayın geometrik yapısının bir özelliği* saymaktadır.

Einstein'a göre, ışığın gözlemciye göre hızı değişmez; daima saniyede yaklaşık 300.000 km olarak kalır. Başka bir deyişle, ışığın hızı hangi sistemde ölçülürse ölçülsün daima aynıdır. Işığın hızı bir sistemin içinde ne ise dışında da odur; sistemin hızıyla birleşip ne artar ne de azalır.<sup>413</sup> Teoriye göre, ışık hızını aşmaya olanak yoktur.

Einstein'ın matematiksel olarak çıkardığı sonuçlar deneysel olarak doğrulanmıştır. Teoremin en önemli ve atom bombasının patlatılmasıyla en çok bilinen bir sonucu da, madde ve enerjinin eşdeğerliğine ilişkindi. Buna göre maddeyi enerjiye, enerjiyi de maddeye dönüştürmek olanağı vardı.<sup>414</sup>

Bu teoremin felsefe yönünden önemli bazı sonuçları olmuştur. Bunlar arasında en önemlisi, zaman ve uzay kavramlarını birleştirerek evreni *4-boyutlu uzay zaman uzanımı* saymasıdır.

Newton teorisine göre, evrenin yoğun bir merkezi olmalı ve merkezden uzaklaştıkça yoğunluk azalır boşluğa dönüşmelidir. Ama evrende madde yoğunluğu her bölgede ortalama olarak aynı değerde gözlenmektedir (kozmozolojik prensip).<sup>415</sup> Ayrıca Newton teorisinin öngördüğü evrende, yıldızların yaydığı ışık bir daha dönmek ve boşlukta etkileşebileceği bir madde olmamak üzere yayılır. Sonlu

---

<sup>413</sup> A.g.e., s.149.

<sup>414</sup> A.g.e., s.151.

<sup>415</sup> A.g.e., s.153.

miktarda madde içeren böyle bir evren ise, giderek enerjisini tüketip sönmeye mahkum olacaktır. Einstein'ın genel relativite teorisinden, kozmolojik prensibin de kullanılmasıyla evrenin sınırsız, ama sonlu olduğu sonucu da çıkar. Bu ise, enerjinin kaybolmadığı, evrenin başka bir kesiminde yoğunlaşabileceği sonucuna bizi götürür.

Uzayda ışık en kısa yolu izleyerek ilerler. Kütlelerin etkilemediği boşlukta bu yol doğrusaldır. Kütlelerin yarattığı çekim alanları kavisli olduğundan, bu alanlardan geçen ışınların da kavisli olması beklenir. Güneş çevresinde dolaşan gezegenler de doğrusal bir yol değil, eğri bir yol izlemektedirler. Çünkü, içinde buldukları çekim alanının yapısı eğridir. Çekim alanları, Öklitçi geometrinin özelliklerini taşımamaktadır. Bu nedenle, Einstein teorisini kurarken Öklitçi olmayan bir geometri aramış ve istediğini Riemann geometrisinde bulmuştur.<sup>416</sup>

Relativite öncesi yerleşik görüşe göre, evrendeki maddesel nesnelere tümü yok edilse bile, zaman ve uzay var olmaya devam ederdi. Oysa relativite teorisine göre, yok edilen nesnelere birlikte zaman ve uzay da yok olur.

### **B-1.2. Kuantum Teorisi ve Atom Fizikinin Doğuşu**

Max Planck, maddeden çıkan ısı ve ışığın sürekli bir akış biçiminde değil, *kuanta* dediği kesik veya ayrı paketler halinde olduğu sonucuna ulaşarak teorisini kurar.<sup>417</sup> Bu teoriye göre, maddeyi oluşturan atom altı parçacıkların davranışı klasik fizik'in nedensellik ilkesine bağlı değildir. Bir elektronun davranışını önceden kestirmek olanaksızdır. Ancak, elektronları yığın halinde aldığımızda istatistiksel yoldan inceleme olanağı vardır. Einstein, bu durumu bilginin yetersizliği ile açıklama yoluna giderek geçici saymış, yaşamı boyunca doğanın nedensel yasalara bağlı işlediği görüşünü korumuştur. Ne var ki mikro düzeyde, Einstein'ın direnmesine karşın, *nedensellik* değil, *olasılık* yasalarının geçerli olduğu bugün hemen tüm bilim insanlarınınca kabul edilmiş bulunmaktadır.<sup>418</sup>

Doğa olgularını mekanik modellere oturtarak değil, soyut matematiksel ilişkilere indirgeyerek açıklama yoluna giden ikinci belki de daha önemli bilimsel devrim, Max Planck'ın başlattığı kuantum teorisi ile gerçekleşmiştir.

---

<sup>416</sup> A.g.e., s.154.

<sup>417</sup> A.g.e., s.148.

<sup>418</sup> A.g.e., s.148.

Planck'ın buluşu, ışığın dalga teorisine doğrudan bir tehlike oluşturmuyordu belki, fakat enerjinin sürekliliği fikrini temelden sarsıyordu. Böylece, klasik fiziğin dayalı olduğu sütunlardan belki de en önemlisi (doğanın sürekliliği varsayımı) çökmüş oluyordu.

Fizikçiler bir çıkmazda kendilerini bulmuşlardı. Işığın dalga teorisine başvurmaksızın girişim ve kırınım gibi olguları açıklamaya olanak yoktu. Diğer yandan, kara cisim radyasyonu ve foto-elektrik etki gibi olguların açıklanması da parçacık veya kuantum teorisini gerektiriyordu.<sup>419</sup>

Kuantum teorisinin kesinlikler değil, ancak olasılıklar düzeyinde yürüdüğü Heisenberg'in ünlü *belirsizlik ilkesi* ile tam bir açıklık kazanmıştır. Bu ilkeye göre, elektron gibi küçük bir parçacığın *konum* ve *hızını* aynı anda saptamak olanaksızdır. Bu olanaksızlık ilkede olup deney tekniğindeki yetersizlikle ilgili değildir. Bilindiği gibi klasik mekanikte, bir sistemdeki nesnelerin bir andaki yer ve hızlarını bilmemiz, daha sonraki durumlarını tahmin etmemiz için yeterlidir. Laplace, üstün bir zeka için, evrendeki tüm nesnelerin şu andaki konumlarıyla hızlarının bilinmesi koşuluyla, gelecekte veya geçmişte herhangi bir andaki durumlarını tam kestirmenin olanak dışı olmadığını ileri sürmüştü.<sup>420</sup> Oysa belirsizlik ilkesine göre, bu tür bir bilgi atom altı olgular yönünden olanaksızdır. Olanak içinde olan yalnızca olguların olasılığını hesaplamaktır.

Atom altı olguları önceden kestirmedeki belirsizlik, bu olguların *parçacık* ve *dalga* niteliklerindeki ikileme de ilgilidir. Bir elektron, yeri kesinse bize parçacık, kesin değilse bize dalga olarak görünecektir. Elektron bazen parçacık, bazen dalga niteliğindedir; daha doğrusu belki de her ikisidir. Aslında bilinen şey, yorumları belirsiz bir takım denklemlerden ibarettir.<sup>421</sup> Bir tek elektronun özelliği zaten bilim insanını ilgilendirmemektedir. Onun için önemli olan, elektronların yığın içindeki davranışdır. Bu ise, istatistiğin sağladığı yöntemlerle kesine yakın bir doğrulukla incelenebilmektedir.

17. yüzyıl mekaniği, yersel ve göksel cisimlerin hareketlerini anlamanın temelini kurmuştu. 19. yüzyılda elektrodinamiğin gelişmesi ise, ışık, elektrik ve manyetik olguların belli bir ilkeler kümesi çerçevesinde açıklanmasına olanak sağladı. Son biçimini 20. yüzyılın ilk otuz yıllık döneminde alan kuantum teorisine gelince,

---

<sup>419</sup> A.g.e., s.158.

<sup>420</sup> A.g.e., s.161.

<sup>421</sup> A.g.e., s.161.

devrimsel nitelikte olan bu gelişmeyle, atom düzeyindeki tüm olguları kapsayan basit doğal ilişkileri bir temel bilimde toplama, fizik ile kimyanın kuramsal temellerini birleştirme olanağı doğmuş oldu.

### **B-1.3. 20. Yüzyılda Bilimin Geldiği Son Nokta**

Einstein'ın açıkladığı izafiyet kuramı (özel ve genel görecelik teorisi, relativite kuramı) ile *madde* hakkındaki klasik görüş tamamen alt üst olmuş ve 1970'lerden sonra iyice yaygınlaşan kuantum kuramıyla da *maddenin varlığının kabulü* bilim dünyasında geçerliliğini tamamen yitirmiştir.

Eğer evreni kuantum düzeyinde (atom altı düzey ve özellikleriyle) idrak edebilssek, *canlı ve cansız ayrımının olmadığı, boşluksuz ve sınırsız bir yaşam okyanusuyla* karşılaşırız. Evreni, ayrı ayrı parçalara bölmek ve bu parçalara bütünden ayrıymış gibi isimler takmak, tamamiyle algılama araçlarımızın algı kapasitesinden doğmaktadır. Bu nesnelere dünyası, gözlemcinin, yani bizlerin algı biçiminin bir ürünüdür ve *görecelidir*. Çünkü, algı araçlarımızın kapasitesi değiştikçe, algıladığımız nesnelere biçimleri ve özellikleri de değişmektedir.

Yüzyıllar boyunca klasik fizikte “madde”, onu meydana getiren yapı taşlarının (proton, elektron, nötron, v.s.) bileşimi olarak kabul edilmiştir. Yani, kendisinden daha küçük parçacıkların bir araya gelerek gördüğümüz, dokunduğumuz nesnelere meydana getirdiği varsayılmıştır. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Einstein tarafından, gördüğümüz bu nesnelere, onları meydana getiren enerjinin birer yoğunlaşması olduğunun açıklanması, yerleşik klasik madde varsayımını ilk kez temelden sarsmıştı. Bu, bilimde devrim niteliğinde bir açıklamaydı; çünkü, gördüğümüz nesnelere gerçekte *maddi kütleler* olarak varolmadığı anlaşılmaya başlanmıştı.

İzafiyet (relativite) kuramı, kütlelerin daha küçük kütlelerden meydana gelmediğini, sadece *enerjinin bir beliriş biçimi* olduğunu ortaya koyuyordu. Bu durumda Einstein, bir nesnenin kütlelerinin belirli bir enerjiye eşdeğer olması sonucunu ( $E = m.c^2$ ) ortaya çıkarmıştı. Bir kütlelerin belirli bir enerjiye eşdeğer olması, o kütlelerin zannedildiği gibi durağan bir nesne olmadığı gerçeğinin de ispatıydı. O halde aslında maddeler değil, onları meydana getiren *evrensel enerjinin varlığı* söz konusuydu. *Enerji* kütlelerinin *madde* diye gözlenmesi, sadece bizim algı biçimimizin bir ürünüydü.



Bu aşamadan sonra bilim dünyası, maddeyi meydana getiren bu enerji yapının incelenmesine ve onun aslının açıklığa kavuşturulmasına doğru yol almaya başladı.

Evrende gözlemediğimiz ve madde adını verdiğimiz nesnelere atom altı düzeyde inceleyen fizikçiler, içinde bulunduğumuz şu evrene kuantum (atom altı) düzeyinden baktıklarında, evrende hiçbir şeyin asla bir diğer şeyden ayrı ve kopuk olmadığını; her şeyin, karşılıklı bir *ilişkiler dokusu* olduğunu ortaya çıkardılar. Hatta, o boyutta gözlenen evren, *çinde boşluğun olmadığı, her noktasının birbiriyle ilintili olduğu, sınırsız ve bütünsel tek bir enerji yapı* olarak gözlenmektedir. Bu tek ve homojen bütünsel yapı, parçalardan meydana gelmiş değildir, salt enerji boyutudur (string boyutu). Bizim şu anda gördüğümüz nesnelere veya boşluk diye algıladığımız alanların atom altı (kuantum) düzeyde birbirinden hiçbir farklılığı yoktur. Aralarında onları ayıran, farklı kılan bir sınır söz konusu değildir. Klasik inanışta “madde” diye isimlendirilen “yapılar”, kuantum fiziğinde, atom altı boyutlarına inildiğinde tamamen *karmaşık bir ilişkiler dokusuna* dönüşmektedir.

Gözlediğimiz evrendeki hiçbir nesnenin, atom altı boyutta kesin bir şekli yoktur. Hiçbir şey o boyutta belirli bir sınır ve kesinlik kazanmış değildir. Ancak, her şey “*olabilir*” görünmektedir. Yani, madde diye kabul ettiğimiz “ayrı ayrı şeylerin” atom altı düzeyde ne ismi, ne de bir işareti henüz hiç yoktur. Oysa bu gerçeğin gözlemlendiği evren, işte şu anda içinde bulunduğumuz evrenin ta kendisidir. Bu boyutta insan bedeniyle, bir duvar veya bir su birikintisi arasında bir sınır, bir ayrılık gözlene bile; atom altı düzeyde böyle bir ayrım kaybolmaktadır.

Bu tesbitlerden sonra, fizikçileri düşündüren yeni bir soru ortaya çıkıyordu: “O halde nasıl oluyor da insan, gerçekte sınırsız bir bütün (tümel tek) olan evreni ayrı ayrı parçalar şeklinde gözlemliyor? Nasıl oluyor da tekil bir yapıyı, çokluk görüntüsünde yaşıyoruz?” İşte bu sorunun cevabını kuantum teorisi açıklığa kavuşturdu.

Atom fiziğinde, maddenin derinliğine inildiğinde gözlemlenen nihai parçacık dünyası, daha alt, daha mikro düzeyde başka parçacıklara ayrıştırılamaz duruma gelmiştir. İş tamamen *insan düşüncesine* kalmıştır. Bahsedilen atom altı öğeler çoğu zaman soyut varlıklar gibidirler, hatta birçoğunun kütlesi yoktur; nesnel değil, tamamen *kuramsal ve düşünsel* varlıklardır.

Bu noktada, dünyanın en ünlü hocalarından Stanford Üniversitesi nörofizyoloji kürsüsünde profesörlük ve Virginia Radford Üniversitesi Brain Center (beyin merkezi)’da başkanlık yapmış olan *Karl Pribram* ile fizikçi Einstein’ın öğrencisi olan

ünlü fizikçi *David Bohm*'un en son bilimsel bulgularını inceleyen *Michael Talbot*'un 1992 yılında yayınlanan son kitabı “*The Holographic Universe*” (*Holografik Evren*)’de söz edilenleri de kapsamımıza almamız büyük önem taşımaktadır. Aşağıda, bu kitapta söz edilen bulgulara değinilecektir.<sup>422</sup>

### **B-1.3.1. Holografik Evren Teorisine Götüren Bulgular**

1982’de Paris’te fizikçi Alain Aspect, Teorik ve Uygulamalı Optik Enstitüsünde atom altı parçacıkların bulutumsu hareketlerinin kesinlikle holografik özellik gösterdiğini deneyle göstermiştir. 1920’lerde beyin cerrahı Dr. Wilder Penfield beynin belli yerlerinde belli bilgilerin depolandığını gösteren ilginç deneyler yaptı. Elektrotla aynı noktaya verilen akım, kişinin o anda eskiye yönelik bir anısını canlandırdığı gibi; devam edildiği takdirde, olayı tüm niteliği ile anımsadığını gösteriyordu. 1946’da fareler üzerinde yapılan deneylerde ise beynin küçük veya büyük bir kısmının alınmasına rağmen, farenin kendisine öğretilen yolu bulduğu görüldü; ve Pribram buradan hareketle *beynin holografik özellik gösterdiğini* düşünerek çalışmalarını hızlandırdı.

Yapılan araştırmalarda da beynin çıkarılan bölümlerine rağmen anıların kaybolmadığı, ancak büyük bir kısmının çıkarılması halinde silikleştiği görüldü. 1960’ta *hologram* hakkında okuduğu bir makale Pribram’ın bu konudaki sorunlarını çözdü.

Bu noktada “hologram” hakkında biraz bilgi vermek gerekiyor. Düzgün ve saf ışık kaynağı olan laserin bulunışundan sonra hologramın gelişmesi kolaylaştı. Holografın elde edilmiş şekli şöyledir. Laser ışını ikiye ayırdıktan sonra, yarısını direkt görüntüsü alınacak cisme, oradan resim plakasına, diğer yarısını da bir ayna yardımıyla aynı resim plakasına aksettirdiğimizde, holografik görüntüyü elde etmemizi sağlayacak *girişimleri* elde etmiş oluruz. Bu plakaya yönlendirilecek bir laser ışını 3 boyutlu görüntü elde etmemizi sağlar.

Bunun en önemli özelliği de resmin en küçük parçasından dahi, aynı “*tüm*” görüntüsünün elde edilmesidir.

Önceleri beyinde görüntünün birebir oluştuğu varsayıyordu. Ama Pribram’ın araştırmalarına göre, görme merkezinin % 98’i alınmış olan bir kedide görüntü aynen

---

<sup>422</sup> Michael Talbot, *Holografik Evren*, İstanbul 1997; Ahmed Hulusi, *Tek’in Seyri*, İstanbul 1995.

alınmakta idi. Bunun üzerinde çalışılarak, *beyindeki görüntünün nöronların meydana getirdiği dalgaların girişimi sonucu holografik özellik gösterdiği* açıklandı.

Beynin ömür boyunca  $2.8 \times 10^{20}$  bitlik görüntü kaydetmesi gerektiği; bunun nasıl olabileceği araştırıldığında ise, 2.5 santimetrekarelik holografik filmin 50 İncil bilgisi kadar bilgi yüklenebildiği; burada önemli olanın filme verilen laser ışını açısı olduğu anlaşılmıştır.

Bu yönüyle konu incelendiğinde, çağrışım ve unutmama gibi kavramları, laser ışınının doğru açığı bulması veya bulamaması şeklinde açıklayabiliriz.

Bizlerde kızgınlık, aşk, nefret, açlık gibi hisler içseldir. Müzik sesi, güneşin ısı, taze ekmek kokusu gibi şeyler ise dışsaldır. Fakat beynimizin bunları nasıl ayırt ettiği belirsizdir... Yanıt ise ancak "hologram" olabilir.

Bir holografik görüntünün içinden elinizi geçirebilirsiniz, orada enerji veya başka bir şey olduğunu gösteren herhangi bir ölçü aleti de geliştirilmemiştir. Aynen aynadaki görüntümüz gibi buna hayali yapı (phantom limb) adı verilmiştir.

1976'da görme merkezi üzerinde yapılan çalışmalarda, bazı hücrelerin yatay çizgilerin algılanmasında, diğer bazı hücrelerin dikey çizgilerin algılanmasında devreye girdiklerini buldular; karakter algılayıcı dedikleri çok özel hücrelerin bizim göresel olarak algıladığımız dünyayı gösterdiğini belirttiler. Deneyi ispatlamak için de Fourier denklemlerini kullanarak örnekleri dalga formlarına çevirdiler ve beyin hücrelerini kontrol ettiler. Buldukları, beyin hücrelerinin orijinal örneğe, değişik Fourier denklemlerine uygun tepki gösterdikleri idi. Sonuç: beynin, "görüntüleri", Fourier denklemine uygun olarak "dalgalara çevirerek algıladığı" oldu. Bu deneyler bir çok ülkede tekrarlandı, beynin holograf olarak çalıştığı henüz tam olarak ispatlanamasa da, bu yolda yeterli kanıt sağlandı. Böylece, *beyindeki görme merkezinin gördüğü değil; kendisine ulaşan frekanslara göre karar verdiği; ve buna göre de, diğer duyuların dahi araştırılması gerektiği ortaya çıktı.*

Bu keşiften sonra Alman Herman Von Helmholtz, kulağın da frekans analizörü gibi çalıştığını buldu.

Bekey'snin çalışmaları da derinin titreşim frekanslarına duyarlı olduğunu gösterdi.

Kokuların osmik frekans sistemi ile hatta tat alma duyusunun da frekans analizi kanalıyla olduğunu gösteren deliller bulundu.

Bekey's ayrıca deneklerin, titreşim frekanslarına Fourier generasyonu denklemleri ile tepki verdiğini keşfetti.

Bütün bunlardan hareketle şu sıralarda bilim, beynin fonksiyonlarının açıklanmasında en iyi modelin “hologram” olduğunu kabul etmektedir.

Pribram’ın kafasına takılan bir soru vardı: Acaba hangisi gerçektir? Gözlemcinin gördüğü dünya mı?.. Beynin algıladığı dalgalar mı?..

Holografik beyin modelinin mantıksal sonucu şu: Objektif gerçek diye gördüğümüz dağ, deniz, ağaçlar, evler, lambalar, fincanlar mevcut değil; veya en azından, bizim algıladığımız gibi mevcut değil... Belki de mistiklerin, sufilerin asırlardır söylediği gibi, gerçek, sadece bir hayal aleminde yaşadığımızdır; ve asıl olan, dalgalardan meydana gelen bir senfoninin nağmeleridir (frequency domain).

Nörofizikçi Pribram, buraya takıldı; konunun kendi dışında olduğunu düşünüp araştırınca da fizikçi David Bohm’un çalışmalarını buldu. Böylece hem kendi sorusunun cevabını aldı, hem de “*tüm evrenin hologram yapıya sahip olduğunu*” öğrendi.

### **B-1.3.2. Holografik Evren**

Kuantum fizikçilerinin şaşırtıcı gerçeği, maddenin bölünebilir en küçük parçasına (atom) geldiğiniz zaman, ulaştığınız, parçanın normal davranış göstermediğidir. Çoğumuz elektronun, çekirdeğinin etrafında dolaşan minicik bir küre olduğunu düşünürüz. Fakat gerçek bu değildir. Elektron bazen parçacık davranışı gösterebilir, ancak en-boy-derinlik gibi hiçbir ölçümlemeye gelmez. Yani bildiğimiz objelerden değildir. 1931’de Nobel Ödülü alan Heisenberg’in *belirsizlik ilkesine* göre, bir elektronun *hızı ve yeri* aynı anda belirlenmemektedir; hızı tesbit edilse yeri saptanamamakta, yeri tesbit edilse hızı saptanamamaktadır.<sup>423</sup>

Fizikçilerin diğer bir keşfi de elektronun gerek *parçacık*, gerekse *dalga* özelliği gösterdiğidir. Bir elektronu kapalı bir televizyon ekranına yönlendirirseniz küçük ışık noktası elde edersiniz. Bu onun parçacık özelliğindedir ama tek özelliği de değildir. Aynı zamanda enerji bulutu şeklinde uzayda dağılan bir dalga gibi de davranır. Hiçbir parçacığın yapamayacağı şekilde, iki deliği olan bir engelden, ikisinden de aynı anda geçebilir. Elektronlar birbirleriyle çarpıştıklarında girişim örnekleri meydana getirirler. Yani hem parça hem de dalga özelliği gösterirler. Bu bukalemun özelliği bütün atom altı parçacıkları için geçerlidir. Daha önce yalnız dalga hareketi gösterdiği

---

<sup>423</sup> A. Adnan Adıvar, Bilim ve Din (İlim ve Din), İstanbul 1980, s.436; Cemal Yıldırım, Bilim Tarihi, İstanbul 2005, s.160.

zannedilen her şey için de geçerlidir. Gama ışınları, X ışınları, radyo dalgaları gibi. Hepsi dalga ve parçacık özelliği gösterir.

Bu iki özelliği (dalga ve parçacık) gösteren şeylere fizikçiler “kuanta” demektedirler ve evrenin ana dolgusu olduğuna inanmaktadırlar.

Belki de en hayret verici olay kuantanın sadece, bizim baktığımız zaman parçacık özelliği göstermesidir. Fizikçiler, elektronun bakılmadığı zaman, daima dalga hareketi gösterdiğini deneyle bulmuşlardır.<sup>424</sup> Fizikçi Nick Herbert, *dünyayı, sadece baktığımız zaman madde görüntüsü veren, aslında durmaksızın akan bir dalga çorbası* olarak ifade etmektedir.<sup>425</sup>

Bohm’un bulduğu en enteresan hallerden biri de, bağımsız görünen atom altı parçacıkların birbirleri ile ilişkisidir.

Kuantum fiziğinin kurucu babalarından Neils Bohr’a göre atom altı parçacıklar, sadece gözlendikleri sürece var olduklarına göre, bunlara bağımsız şeyler denemezdi ve onlar görünmez bir sistemin parçalarıydı. Bohm, Bohr’un tezini kabul etti. Her ne kadar bireysel hareketleri gelişigüzel gibi görünüyorsa da elektronların çoğu, çok iyi organize edilmiş etkiler yapıyordu. Berkeley’de yaptığı çalışmalarda şu sonuca ulaştı: Plazma (yüksek yoğunlukta elektron ve pozitif iyonları içeren “+” değerli bir gaz) devamlı kendisini yeniliyor ve içindeki bozuklukları, bir kistteki yabancı madde gibi durduruyordu.

Bohm o kadar etkilendi ki, elektron denizinin “canlı” özellikleri gösterdiğini söyledi. Gerçekten, davranışıyla elektron bir tür zekaya sahip görünür.<sup>426</sup>

1947’de Bohm, elektronların çok yüksek değerlerde, birlikte hareket özellikleri gösterdiğini buldu. Berkeley’deki plazmalar gibi artık iki parça arasında iletişim olduğunu değil; her elektronun, diğerlerinin hareketini bilir gibi hareket ettiğini; ve parçacıklar okyanusunun da bilinmeyen trilyonlarca diğerleri ile ortak hareket halinde oldukları üzerinde çalıştı.<sup>427</sup>

Bohm, elektronların bu toplu hareketini “plazmon” olarak adlandırdı ve bununla da fizikçi olarak yerini bilim dünyasına kabul ettirdi. Daha sonra yaptığı çalışmalarla Bohr’un teorisini yetersiz buldu ve atom altı parçacıkların daha derinlikli gerçekleri olması kanaatıyla Einstein’la görüşmeler yaptı. Bu görüşmeler ışığında da Bohr’un teorisine bir alternatif geliştirdi.

---

<sup>424</sup> Michael Talbot, *Holografik Evren*, İstanbul 1997; Ahmed Hulusi, *Tek’in Seyri*, İstanbul 1995.

<sup>425</sup> A.g.e.’ler.

<sup>426</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (Çev.: Yusuf Yazar), İstanbul 2001, s.131.

<sup>427</sup> Michael Talbot, *Holografik Evren*, İstanbul 1997; Ahmed Hulusi, *Tek’in Seyri*, İstanbul 1995.

Elektronların gözlemci olmadan da varolduğunu baz aldı. Bu bazla atom altı parçacıkların bilimle açıklanmayı bekleyen bir boyutu olduğunu keşfetti.

Bu duruma “kuantum potansiyeli” adını verdi. Bütün uzayda mevcut olduğunu; yerçekimi ile manyetik sahaların aksine, etkisinin uzaklıkla azalmadığını ortaya koydu. Fizikçilerin çoğu bu görüşe karşı çıktı. Fakat yeni bir teori olarak bilim adamları arasında kabul gördü.

Bohm, “hiçbir teorinin sonsuzluğu açıklayacak güce sahip olmadığını ve buna karşı çıkılmasının da doğru olmadığını” söyledi. Bilimin, etki-tepki gibi çok *sınırlı* verilerden hareket ettiğini, oysa sonucun birçok sebebe bağlı olabileceğini belirtti. Bohm’a göre fikir (teori), gerçekliğin belirli bir parçasını herhangi bir şekilde öne süren ya da hatta gerçekliğin belirlenmesine yardım eden işlevsel bir alettir ve insanın gerçekliği bütünüyle fikirlerle şekillenmiş durumdadır. Doğal gerçeklik, herhangi bir insani fikrin ötesine geçer ancak onu kendi dünyamız içinde açıkladığımız ölçüde o fikirlerimize bağlıdır. Herhangi bir fikrin içine alabileceği şeylerin bir sınırı vardır. Ve her şeyi kucaklayan bir fikri oluşturabileceğimizi söyleme çabası ancak kaosa götürür.

Klasik bilim, sistemi, karşılıklı parçaların birbirleriyle etkileşimi olarak inceler.

Kuantum potansiyeli ise bunu akılda tutarak, *parçaların tüm tarafından organize edildiğini* söyler.

Bohm, atom altı parçacıkların bağımsız olmadıklarını söylemekten öte; *görünmez her şeyi düzenleyen bir sistemin varlığına* öncelik verdi.<sup>428</sup>

Bu plazmadaki ve süper iletkenlikteki elektronların hareketlerini açıkladığı gibi, ilişkilerini de göstermektedir.

Yani kuantum potansiyeli, elektronların gelişigüzel dağılmadığını, kendi başına hareket eden bireylerin oluşturduğu bir pazar kalabalığı gibi değil, organize bir bale dansı gibi olduğunu açıklamaya çalışır; *parçaların birleşerek meydana getirdiği bir makine değil, yaşayan bir organizmanın bütünlüğünü oluşturan parçaları görür.*

İlginç bir sonuç da, Bohm’un kuantum fiziği açıklamasına göre; atom altı parçacıklarında sabit bir yer söz konusu olmayacağı için uzayda her yer eşittir ve herhangi bir şeyi başkasından ayırmak imkansızdır. Bu özelliğe fizikçiler “mekansızlık” (non-locality) demektedirler. Kuantum potansiyeli uzayda geçerli olduğuna göre, bütün parçacıklar, mekansız olarak birbiri ile ilişkidir.

Klasik fen, parçacıkları genellikle iki kısımda inceler, düzenli ve düzensiz.

---

<sup>428</sup> A.g.e.’ler.

Bohm ise inceledikçe, birbirine göre birçok düzenli ve düzensiz denebilecek sınıflar tesbit etti. Ve evrende sonsuz sayıda sınıflandırılabilir *düzen hiyerarşisi* olabileceğini söyledi. Bundan dolayı da, düzensizlik dediğimiz dağılımların dahi, belki de *çok yüksek seviyede, bizim bilmediğimiz bir düzenin parçası olabileceğini* açıkladı.<sup>429</sup> İlginç olan, matematikçilerin de düzensizliği ispatlayamamasıdır.

Bohm, sonunda amaca en yakın çözümü buldu: “Hologram”. Hologramı inceledikçe, holografik film üzerindeki girişimlerin, düzensiz gibi görünmesine rağmen gizli bir düzen içerdiğini buldu. Bohm, düşündükçe daha çok ikna oldu ve *evrenin akan dev bir hologram* olduğu kanısına vardı. 1980’de de bu görüşlerini açıklayan “*Wholeness and the Implicate Order*” adlı kitabı ile bu görüşlerini açıkladı.

Bohm’un en dikkat çekici tesbitlerinden biri de, *günlük yaşamımızın gerçekte bir holografik görüntü olduğu* idi. Mevcudiyetin derinliklerindeki gizli iradeyi vurgulayarak, fizik dünyamızın görüntüleri ile objelerin doğumunun; bir holografik filmde, hologramın doğumuna benzediğini söyledi. Bu en derinde saklı gerçeğe “gizli” (implicate), mevcut dünyamıza “görünür” düzen dedi. Böyle söyledi, çünkü evrendeki tüm şekillerin, bu görünür ve gizli gerçeklerin sonucu olduğunu gördü. Holografik filmi de aynı şekilde, gizli; hologramı da, görünür; diye değerlendirebiliriz. Hologram, statik bir görüntü olduğundan, evrendeki katlanıp açılmaldan meydana gelen dinamik hareketi Bohm, *holomovement (holohareket)* olarak adlandırdı. Atom altı seviyedeki yetersizliği holografik hareket açıklar. Bir şey holografik olarak organize edilirse, orada her türlü mekan anlayışı kalkar. Ayrıca, holografik filmin küçük bir parçasının, tümdeki (tümel tek, wholeness) bilgiyi taşıması, bilginin de mekansızca dağıldığını gösterir.

Bohm’un geliştirdiği fikirlerden en akıl karıştırıcı “*teklik*” veya “*tümel tek*” görüşüdür. Kozmozda her şey, tümel tekin kesintisiz holografik yapısı olduğundan; parçalardan söz etmek anlamsızdır. Bu yüzden elektron, ilk temel madde değil; holohareketin bir görünüşüdür.<sup>430</sup> Evrendeki her şey, bir halının motifleri gibi “tüm”e bağlıdır.

Einstein, uzay ve mekanın birbirine bağlı olduğunu söylediği zaman, dünya hayret etmişti. Bohm, bu görüşü bir basamak daha yükseltti; ve, “evrende her şey birbirinin devamı olarak süreklilik arz etmektedir” dedi. Bunu göz önüne alınca, her şeyin özü aynı şeydir; “*som*”, “*bölünmez*”, “*tümel*” tek... Holohareketi parçalara

---

<sup>429</sup> A.g.e.’ler.

<sup>430</sup> A.g.e.’ler.

ayırarak, kendi düşünce yapımıza uygun olduğu için yapılıır. Bu parçaları, göreceli (izafi, relatif) bağımsız alt gruplar diye adlandırmak daha doğru olur. Bohm, *dünyayı parçalara ayırıp, incelemeyi; ve her şeyin birbiri ile olan dinamik iletişimini ihmal etmeyi en büyük yanlgımız* olarak görmektedir.<sup>431</sup> Örneğin, dünyanın veya vücudumuzun bir parçasını, tümü düşünmeden çıkartmak, sonumuza dahi sebep olabilir.

Bohm'a göre, *fizik ve bilinç* prensipte bir arada incelenebilir; fizikçilerin çoğu gerçeği parçalamaya uğraşarak, yani bilinci ve atom altı parçacıkları ayrı ayrı inceleyerek yanlış yapmaktadırlar. O, bu fizikçileri okyanusta, yüzdüğü denizin farkında olmadan, içindeki maddelerle ilgilenen balıklara benzetir. Bilinç, her maddede derece derece, gizli ve açık olarak mevcuttur. Bu, plazmanın neden canlı özellikleri gösterdiğinin de açıklamasıdır. Düşünülen şeyi eyleme geçirmek, aklın en önemli özelliklerindedir. Böyle bir şeyi elektronda da görmekteyiz. Bu nedenle evrende, canlı-cansız ayırımı anlamsızdır. Hareketli ve hareketsiz maddeler ayırlamayacak kadar iç içedir ve yaşam da evrenin bütünlüğü içinde sarmalanmıştır.

Bugünkü fizik anlayışımıza göre, evrenin her bölgesi, değişik dalga boylarının meydana getirdiği, farklı boyutlarda oluşmuştur (holoarşi). Her dalganın da bir enerjisi vardır.

Bohm, uzayın boş değil dolu olduğunu ve biz dahil tüm mevcudatın mekanı olduğunu söyler. Sonsuz enerji denizi, gizli iradenin tek yönü değildir. Çünkü, gizli irade, atom altı parçalardan, maddenin her şekline, enerjiye, hayata ve bilince, kuantlardan kişinin beynine kadar her şeyin aslıdır. Bohm'a göre bu, her şeyin sonu da değildir, belki de gerisinde hayal bile edemeyeceğimiz başka *düzenleyici katlar* vardır. Yani *varoluşun sonsuz basamakları...*

Fizikçiler, uzayın, ışık ve birbirini kesen, iç içe geçen bir sürü elektromanyetik dalgalarla dolu olduğunu kabul etmektedirler. Daha önce de gördüğümüz gibi, *parçacıklar aynı zamanda dalgalardır*. Bu da gördüğümüz her fiziki objenin ve her şeyin gerçekte girişim örnekleri olduğunu ispatlamaktadır. İşte bu ifadeler, tartışmasız bir holografik yapıyı anlatmaktadır.

Bohm ve Pribram'ın görüşleri birleştirilince, günümüzün çağdaş bilim dünyasından, yaşanan boyuta yeni bir bakış açısı getirildi. Pribram için bu sentez, dünyamızın gerçekte mevcut olmadığını idrake yetti. En azından bildiğimiz gibi var

---

<sup>431</sup> A.g.e.'ler.



olmadığına... Dışarıda bir dalgalar ve frekanslar okyanusu varken beynimiz bunları gördüğümüz maddelere, taşlara ve dünyamızı meydana getiren şekillere çeviriyordu. Bohm'a göre bilinç, bölünmezlik ve akışkanlığın en güzel göstergesidir, bu nedenle holografik modele çok uygundur. İki veya daha çok kişiler arasındaki açıklanamayan bağları en iyi *holografik model* açıklamaktadır.

## **B-2. Yeni Atom Fiziğinin Düşünce Alanındaki Etkileri**

Düşünürler bilimin yeni teorileriyle aldığı durumu felsefe ve ilahiyat açılarından incelerken, yeni teorilerin *materyalizmden* doğrudan doğruya *idealizme* bir yol açtığını söylediler.

Galilei'den sonra Newton'ın kurduğu doğal bilimlerin sisteminin 17. yüzyıldan 20. yüzyılın ilk 10 yılına kadar sürekli artan bir güçle egemen olan ve felsefelere etki yapan tek sistem olduğu düşünülürse, Einstein'ın relativite teorisinin yaşadığımız evreni algılamamızda bir devrim yarattığı söylenebilir.

Cassirer, fizikle bilgi teorisinin başlangıçtan beri sıkı bir ilişkide olduğunu, örneğin Galilei'nin ünlü iki türlü dünya sistemine ilişkin diyalogunun yayınlanması üzerine, Aristotelesçi karşıtlarının buna suçlamalarla karşılık verdiklerini söyledikten sonra, Newton'ın yasalarının, Helmholtz'un enerjinin sakınımına ilişkin yapıtının hep bilgi teorileriyle sıkı ilişkisi olduğunu ekler.<sup>432</sup> Ona göre, hem fizikte hem bilgi teorisinde en büyük rolü oynayan zaman ve uzay kavramı ile işe başlayan relativite teorisinin felsefeyle ilgisini göz ardı etmek anlamsızdır. *Salt Aklın Eleştirisi*'nde uzayın gerçek bir şey (nesne) olduğunu ve aksine, dış ve görünürdeki sezgilerin bir görünüşten ibaret olup saltık uzayın dış görüntülerin uzay alanı demek olacağını söylemişti. Özellikle evrendeki hareket ve dinginliğin boş uzay içinde birbirlerine karşı olan bir oran ve görelilikten başka bir şey olmadığını ifade etmişti. Einstein da relativite teorisinden temel olarak zaman ve uzayın fiziksel gerçeklikler olmaktan çıkmasını kabul edince, Cassirer için, Kant'ın *kritik idealizmi* ile Einstein'ın *relativite teorisini* arasında büyük bir ilişki meydana gelmiş oluyordu.

Einstein, 1929 yılında *tek alan teorisini* adlı bir tezle, elektromagnetizmayı genel relativite teorisine birleştirdiğini ilan etmişti. Bu yeni teoriyle, fiziksel gerçekleri bir birliğe doğru götürmek ve bütün yasaları bir büyük yasa altında toplamak istiyordu.

---

<sup>432</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.443.

İşte bu bakımdan, Einstein'ın kurduğu fizik yapısını Descartes'in kurmak istediği yapıya benzetenler olduğu gibi, Hegel'in bütün olayları tek bir teoriyle açıklamaya çalışan felsefesine de benzetenler vardır.<sup>433</sup>

İlk bakışta çok vahşi ve yabancı duran bu bilim, fiziksel bilimlere uygulandıkça ne kadar büyük yararlar sağladığını göstermiştir.

Kant'a göre, olayların her türlü değişiklikleri sırasında töz (cevher) bağımsız ve değişmez olarak kalır; onun niceliği doğada ne azalır, ne de çoğalır. Bu tanım, Kant'ın töz anlayışında Newton-Laplace mekaniğinin (yani klasik mekaniğin) egemenliğinin görülmesidir. 19. yüzyılın son yıllarıyla 20. yüzyılın ilk yıllarında keşfedilen radyoaktivite ile Kant'ın töz tanımı yeniden bir darbeye uğramıştır. Radyoaktivitesi olan cisimlerin atomları alfa ve beta ışınları yayarak, değişmez sanılan madde (özdek) veya cevherin (tözün) değiştiğini gösterdi.<sup>434</sup> Filozof ve bilginlerin madde dedikleri bu kavram, kimyada bugün bilinen periyodik cetvel tablosundaki elemanlarla sınırlanmıştı. Onların da Kant gibi yaptıkları töz kavramı, bu elemanların atomlarından başka bir şey değildi. Sonraları bu elemanların atomlarını bilim, elektron, proton, nötronlara; daha sonra bunları da kuarklara ayırdı. En sonunda, bunlar da birer dalga paketine ve elektromanyetik dalga titreşimlerine çevrilince, artık taşıyıcı bir töz düşüncesi ortadan kalkmış bulunuyordu. Çünkü, bu dalgalar maddeden değil bir olaydan ibaret bulunuyordu. Bu dalgalar, sırf matematik bir takım yasalara (dalgalar mekaniği yasaları) bağlıydı.

19. yüzyıl fizikçileriyle ortaçağların Aristotelesçi fizikçileri arasında bir karşılaştırma yapılırsa, her iki grup da her şeyi, her olayı bir harekete, bir töze, bir maddeye götürüyordu. Onların bildikleri madde (özdek) kavramı Newton'ın şu ünlü tanımına uygundu: “Tanrı yaratırken maddeyi katı, dolu, sert ve harekette içine girilemez parçacıklardan oluşturmuştur. Bu parçacıklar o kadar serttir ki ne aşınır, ne kırılır”.<sup>435</sup> Halbuki, artık günümüzde böyle bir özdekten (maddeden) söz etmek için materyalizme olanak kalmıyor; yani sonsuz bir tözden, sert gerçek parçacıklardan oluşan bir madde bugün fiziğin alanının dışında kalıyor. Şeyler yeni fizikte, ancak bir takım olaylara ve olayların çeşitli görünüş ve şekillerine indirgenmiş oluyor.<sup>436</sup>

Katı bir özdeğe dayanan *materyalizmin* yeni fizikte kendiliğinden *idealizme* doğru kaydığı ve hiç olmazsa gerçeklik dediğimiz şeyin artık matematik formüllere

---

<sup>433</sup> A.g.e., s.447.

<sup>434</sup> A.g.e., s.451.

<sup>435</sup> A.g.e., s.452.

<sup>436</sup> A.g.e., s.452.

dayanan bir *panmatematizme* düştüğü görölrür.<sup>437</sup> Bugünkü fizikte, Kant'ın tanımı ve ona uyararak birçok filozofun adeta dogmatik bir şekilde kabul ettikleri bir maddesel töz hipotezine artık yer yoktur.

1922 yılında profesör Nernst (Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin keşfinden önce), yeni kuantum teorisinin, *nedensellik ilkesini* şüpheye düşürecek nitelikte olduğunu belirtmiştir. Çünkü artık, doğa olaylarını yöneten yasaların diferansiyel ve kesin yasalar olacak yerde, olasılık (istatistiksel) yasaları olduğu düşüncesi savunulmaktadır.<sup>438</sup>

Heisenberg, Bohr'un 1920'de kurduğu *Kopenhag Teorik Fizik Enstitüsünde* çalışanlar arasındaydı. Bu enstitü, Heisenberg, Pauli, Landau, Gamov, Max Born, Dirac ve Jordan gibi seçkin fizik bilginlerinin toplandığı ve kuantum teorisi alanında öncü çalışmaları ile ün yapan bir merkezdi.<sup>439</sup> Kopenhag okulunun en büyük başarısı, Planck'le başlayan kuantum teorisi ile kökleri çok daha gerilere giden dalga teorisini *dalga mekaniği* adı altında uzlaştırabilmesi olmuştur. Bu gelişme Fransız de Broglie ile Avusturyalı Schrödinger'in çalışmalarına dayanır.

Kuantum teorisinin kurucularından Planck ile relativite teorisinin sahibi Einstein ise, nedensellik ilkesine karşı olan bu düşünceleri hiç benimsemiyorlardı. Bu durumu bilginimizin yetersizliği ile açıklama yoluna giderek geçici sayıyorlar, yaşamları boyunca da doğanın nedensel yasalara bağlı işlediği görüşünü koruyorlardı. Ne var ki, mikro düzeyde, Planck ve Einstein'ın direnmesine karşı *nedensellik* değil, *olasılık* yasalarının geçerli olduğu bugün hemen tüm bilim insanlarınca kabul edilmiş bulunmaktadır.<sup>440</sup>

Gözümüzle görüp elimizle tuttuğumuz büyük cisimler dünyasında geçerli olan yasaların küçük cisimler dünyasına uygulanması olanağı olmadığına ve daha doğrusu molekül ve atomlar dünyasında olasılığa dayanarak kurulan yasaların, büyük cisimler evreninde kesin ve sıkı nesnel yasalar halinde gözükütüğüne ilişkin bir düşünce ortaya çıkmıştı. Fakat 20. yüzyıl başlarına kadar bu düşünce izlenmedi; sıkı bir nedensellik ilkesi ve bir determinizm havası egemen oldu. 20. yüzyılın ortalarına doğru atom fiziğindeki yenilikler, *olasılık* ilkesinin *nedensellik* ilkesi kadar bilimde egemen bir yer tutabileceğini ortaya koydu. Gerçekten de gözlem ve deneylerdeki yanılığların düzeltilme olanağı varsa da, yanılığlar tamamen ortadan kaldırılamamaktadır.

---

<sup>437</sup> A.g.e., s.452.

<sup>438</sup> A.g.e., s.454.

<sup>439</sup> Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul 2005, s.159.

<sup>440</sup> A.g.e., s.148.

Deneylere dayanarak, ilerideki bir olayı tümüyle kesin ve yanlışsız olarak belirtemiyoruz; belki çok küçük bir yanlış ile sağlam bilgiye ulaşıyoruz demektir ki, bu da bir anlamda olasılık prensibini kabul etmekten başka bir şey değildir.<sup>441</sup> O halde Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre yapacağımız şey, atom altı düzeyde olasılıklı sonuçlarla yetinmektir.

Evren, artık, parçaların birleşerek meydana getirdiği büyük bir makine olarak değil; bütünlüğü oluşturan parçaları içeren yaşayan bir organizma (bilinç) olarak düşünülmektedir. Astronom J. Jeans, “*evren büyük bir makineden çok, büyük bir düşünceye benzemeye başladı. Ruh bize artık özkler evrenine rastgele girmiş bir sığıntı gibi gözüküyor*” der.<sup>442</sup>

Her yeni bilgi teorisinin, yeni bilimsel bilgiler oluştuğca ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Örneğin, Locke ve Kant'ın bilgi teorilerinin, Kopernik'ten Newton'a kadarki bilimin bilgileriyle kurulduğunu, bu nedenle doğa bilgilerinin yeni bir bilgi teorisi meydana getirdiğini bilmekteyiz. Günümüzün bilim verilerinin ışığında kurulacak olan yeni bilgi teorileri de yeni bilimsel bulgulardan çıkacaktır.

Cambridge Üniversitesi profesörü Eddington'a göre, eğer dünyayı hep fizikçinin aygıtlarıyla ya da matematikçinin formülleriyle görececek olursak, yaşam pek kısır ve dar kalacaktır. Böylece Eddington, mistisizme girmek ister. Onun için nesnenin sağlam tözü de, bir hayalden başka bir şey değildir.<sup>443</sup>

Pozitif bilimlerin tümüyle dışarıda kaldığı bir bilgi dalı yoktur. Fakat aynı zamanda, pozitif bilimin tümüyle topladığı ve egemen olduğu bir bilgi dalı da yoktur. Eddington'a göre, ölçülebilme bir olayın bir yüzüne uygulanabildiği halde diğer yüzüne uygulanamayan bir özelliktir. Bu evrende her şeyi pozitif bilgiler alanına sokmak olanağı bulunmamaktadır; hatta tek bir olayın bir kısmı pozitif bilgiler (fizik, kimya, biyoloji) alanına girerken, öteki kısmı (ruh) bu alanın dışında kalmaktadır. Bu iki kısım birbirlerine arkalarını dönecek yerde pekala birbirleriyle uyuşabilirler. Buradan da Eddington son söylemek istediği yere varır: *tasavvufi din*.

Yeni fiziğin teorileri sayesinde, akıl yürütmesi güçlü, akli yerinde bir bilim insanı için *dine inanmak olanağı* ancak 1927 yılında sağlanmıştır. Çünkü, ancak o yıl Heisenberg, Max Born ve Bohr (Kopenhag okulu) nedensellik ilkesi zincirini kırmışlar ve bilimsel felsefenin gelişme tarihinde yeni bir çığır açmışlardır. Nasıl ki

---

<sup>441</sup> A. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din (İlim ve Din)*, İstanbul 1980, s.457.

<sup>442</sup> A.g.e., s.462.

<sup>443</sup> A.g.e., s.464.

Euklides, Ptolemy ve Newton sistemleri kendi çağlarında evrenin açıklanması yöntemlerine etki yapmışsa, bugün de Einstein ve kuantum fizikçilerinin sistemleri evrenin daha detaylı açıklamasına doğru birer adımdır.

Brogie'ye göre, insanlık bilgisinin gelişmesinde hem mantık kafasının, hem de sezgi kafasının ayrı ayrı rolleri olduğu meydana çıkıyor.<sup>444</sup>

Birçok düşünür'e göre, nasıl ki Galilei yüzyılı ortaçağın animist anlayışına karşı mekanik anlayışı koyduysa, yeni fizik de 18. ve 19. yüzyılın mekanik anlayışına karşı 20. yüzyılın matematik anlayışını ortaya atmıştır.

Newton mekaniğinin gündelik yaşamdaki hareketlere uygulanmaya elverişli olduğu kesirse de, makro evrene ve mikro evrene Einstein'ın relativite teorisi ile kuantum ve dalgalar mekaniği uygulanmaya elverişlidir. Özetle, atom altı boyutta (küçükler evreninde) kuantum; galaktik boyutta (büyükler evreninde) relativite teorisi; ortada saltık zaman ve uzayda geçen olaylar evrenimizde ise Newton mekaniği ve dinamiği egemendir. Bir zamanlar Newton'ın teorilerini idealist sayan zihniyetin takipçileri, bugün de Newton fiziğinin materyalist olduğunu ve yeni fiziğin idealist olduğunu söylemektedirler.

## **C. BİLİMSEL ve MİSTİK DÜŞÜNCENİN VARLIK ANLAYIŞLARINDAKİ BENZERLİKLER**

### **C-1. *Bilimsel Verilerle Düşünebilmek***

Ünlü batılı düşünür George Berkeley 1750'lerde düşüncesini şöyle dile getirmekteydi: "*Kainatın muazzam yapısını meydana getiren cisimlerin, onu değerlendirecek bir zihin olmadığı sürece bir cevher olmasına imkan yoktur. Bütün bunlar benim veya başka bir yaratılmışın zihnine hitabetmediği sürece mevcudiyetinden söz edilemez; ya da ebedi ruhun zihninde mevcuttur denebilir.*"

Berkeley'den sonra yapılan araştırmalar (özellikle de son iki yüzyıl içindekiler), insanlara çok değişik fikirler sunma aşamasına gelmiş bulunmaktadır. Bu araştırma ve bulgular özetle şu sonucu ortaya koymaktadır: "*Madde moleküllerden, moleküller atomlardan, atomlar da elektromanyetik dalgalardan meydana gelmiştir.*" Öyleyse, alem elektromanyetik dalgalardan ibaret tek bir küttedir. Yani kainat, tek bir enerji

---

<sup>444</sup> A.g.e., s.467.

kütlesidir. Çok kaba bir tabirle, dalgalar aleminde, gerçek, mutlak somut madde varlıklardan söz edilemez.

İnsan açısından bakılınca ise; insanın görme sınırı, morötesi ışınların dalga boyunun başladığı 0.0004 cm. ile kırmızı ışınların dalga boyunun başladığı 0.0007 cm. arasındaki dalgalardır. Bu dalgalar aleminden bilebildiklerimiz:

- a) Köpek kulağının değerlendirdiği dalgalar
- b) İnsan kulağının değerlendirdiği dalgalar
- c) Kedi kulağının değerlendirdiği dalgalar
- d) Ultrasonik dalgalar
- e) Radyo dalgaları
- f) TV dalgaları
- g) Radar dalgaları
- h) Şerare (kıvılcım) dalgaları
- i) Hareket dalgaları
- j) Kızıl-morötesi arası gözün algılayabildiği dalgalar
- k) Morötesi ışınlar
- l) Röntgen (X-Ray) ışınları
- m) Kozmik ışınlar (dalga boyu 10 trilyonda 1'den kısa dalgalar)
- n) Günümüz biliminin bile henüz saptayamadığı meçhul dalgalar

İnsan beş duyusunun ve tefekkür gücünün ve bunlarla meydana getirdiği araçların sayesinde yukarıda sayılabilen kadar dalgaları (ışınları) bulabilmiştir. Eğer tüm dalgalara açık bir algılama aracımız olsaydı, algı durumumuzun şu ankinden çok daha farklı olacağı ortadadır. İnsan gözü, 4000 angström ile 7000 angström arasındaki dalgaları değerlendirerek beyne yollar; ve bu dalgalar beyinde bir görüntü şeklinde değerlendirilir. Biz de beynimizin değerlendirdiği bu dalgaları yayan veya aksettiren nesnelere *var* kabul eder, bunların dışındakileri *yok* sayarız. Örneğin; şu an içinde bulunduğumuz mekanı alsalar, tavanını açarak, olduğu gibi, 60 milyar kez büyütme kapasitesi olan bir elektron mikroskobunun lamına oturtsalar; ve sonra da biz geçip o mikroskobun üzerinden, az önce içinde bulunduğumuz mekana baksak. Acaba ne görüyor olacağız?.. 1 milyar kez büyütme ile biz bir cisim değil, o cismin atom bileşenlerini görürüz. Gözümüzde bütün insanlar, eşyalar, koltuklar ve odadaki diğer cisimler tamamen kaybolacak; beynimizin vereceği hüküm tümüyle değişecektir. Hüküm değişen beyin, az önce, mikroskoba bakmadan evvel, “burada eşyalar ve insanlar var” hükmüne varan beynin ta kendisidir. Beyin aynı beyindir, değişen

sadece algılama boyutu ve algılama aracına getirilen ek kapasitedir. Demek ki beyin önce, mevcut algılama aracına göre çeşitli ve insanların varlığına dair hüküm verirken; algılama aracının kapasitesi genişletildiği anda, bu hükmünü değiştirerek, burada atomlardan, çekirdek etrafında dönen sayısız elektrondan başka bir şey yok şeklinde yargıya varmaktadır. Biz, bu güçlendirilmiş mercekler dizini ile yani elektron mikroskobu ile yaşamak, böyle doğup böyle ölmek zorunda olsaydık, şimdi halen, bugün varlığını iddia ettiğimiz şeylerin mevcudiyetini iddia edebilecek durumda olamayacaktık. Eğer beynimiz; 60 milyar büyütme kapasitesine sahip bir elektron mikroskobu yerine, 10 trilyon kez büyütme kapasitesine sahip bir elektron mikroskobu ile evrene bakmak durumunda olsaydı; biz yine ayrı ayrı cisimlerin, insanların varlığından söz edebilecek miydik? Yoksa, algılayacağımız, bambaşka bir yapı mı olacaktı? Eğer, beynin kullandığı algılama aracı, 100 katrilyon defa gibi bir büyütme kapasitesine çıksa, bu takdirde öyle bir noktaya gelebiliriz ki, evrende var olduğunu kabul ettiğimiz her şeyin, o şeye bakan algılama aracının kapasitesinden doğan, imgesel bir varlık olduğunu idrak etme aşamasına ulaşabiliriz.

Eğer evreni kuantum düzeyinde (atom altı düzey ve özellikleriyle) idrak edebilseniz, *canlı ve cansız ayrımının olmadığı, boşluksuz ve sınırsız bir yaşam okyanusuyla* karşılaşırız. Evreni, ayrı ayrı parçalara bölmek ve bu parçalara bütünden ayrıymış gibi isimler takmak, tamamiyle algılama araçlarımızın algı kapasitesinden doğmaktadır. Bu nesnelere dünyası, gözlemcinin, yani bizlerin algı biçiminin bir ürünüdür ve “*göreceli (izafi, relatif)*”dir. Çünkü, algı araçlarımızın kapasitesi değiştiğinde, algıladığımız nesnelere biçimleri ve özellikleri de değişmektedir. Eğer ki, *tüm dalgalara açık bir algılama aracımız olsaydı*, belki de *beynimiz aleme tek bir kütle olarak bakacak* ve bu açıdan değerlendirmelere gidecekti.

Bu durumda, evrenin, sonsuz dalga boyundan meydana gelen, bilemediğimiz sayıdaki boyutta olan gerçek yapısına karşın; insanın, sadece kesitsel algılama araçlarıyla (beş duyu) değerlendirme yapmak zorunda olması nedeniyle; gerçekte, asla *evrenden* söz edilemeyeceği; ancak *insanın evreninden* bahsedilebileceği kesinlik kazanmıştır.

Bilimsel veriler göstermektedir ki, makro-kozmoz denilen kozmolojik sistemlerden, mikro-kozmoz denilen muonlara, kuantlara (atom altı boyut elemanları) kadar, yardımcı araçlarla da olsa, göz veri sınırları içerisinde kalan her şey, birbirini meydana getiren terkipsel (karışimsal) katmanlardır. Bu katmanların her biri, kendi katman algılayıcısına göre maddedir. Yani, *madde ve madde ötesi* kavramı tamamiyle

algılayıcısının kapasitesine göre değişen, göreceli kavramdır. Bizim algılama araçlarımızın üstündeki algılama araçlarına sahip birimler için, bizim dünyamız ve yapımız, madde ötesi iken; bizim altımızdaki algılama araçlarına sahip bir başka türe göre, yaşadığımız ortam mevcut bile değildir. Algılayabildiğimiz kadarıyla, ister *dalgasal* birikim ister *kuantsal* yapı olarak ele alalım, gerçekçi düşünce bizi, sayısız *canlı-bilinçli birimler ve birikimler* evreninde yaşadığımız sonucuna götürmektedir. Ancak ne var ki, kendimizi henüz 19. yüzyılın madde ve maddecilik şartlanmasından arındıramadığımız ve çağdaş düşünce sistemi içinde yer alamadığımız için; evrene ait gerçekler ve değerler boyutuna sıçrama yapamamakta, her şeyi dar madde sınırları içerisinde çözümleyerek değerlendirmeye çalışmaktayız.

## C-2. Tasavvuf Yönünden Görüşler

### C-2.1. Gazali'de Vahdet

Gerçekte hem zahir (dış, açık, görünen) hem de batın (iç, gizli, görünmeyen) ilmi yönünden birçok gerçeklere vakıf olmuş bir zat olan İmam Gazali, Nurlar Feneri<sup>445</sup> isimli kitabında şunları söylemiştir:

“Gerçek varlık, Allahu Teala’dır. Arifler, buradan, mecaz çukurundan, hakikatin zirvesine yükselir, mi’raclarını tamamlar, açık bir müşahede ile görürler ki, varlıkta Allah’tan başka bir şey yoktur. O halde, mevcut olan yalnız Allah’ın Vechi’dir. Bu takdirde, Allah’tan ve O’nun Vechi’nden başka mevcut yoktur. Bunların, Allah’ın “bugün mülk kimindir?.. Tek ve kahredici olan Allah’ın” hitabını işitmeleri için kıyametin kopmasına lüzum yoktur. O halde, mevcut olan yalnız O’nun Vechi’dir!.. Arifler, gerçeklik semasına çıktıktan sonra, Tek Gerçekten başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir. Şu var ki; bunların bazıları bu hakikati, ilm-u irfanla bulmuş; kimi bunu bir zevk ve hal olarak yaşamış; çokluk kavramı onlardan tamamen gitmiş, sırf Tek’liğe dalarak mest olmuşlar. O hal içinde akılları zail olmuş, o zevk içerisinde sanki bayılmışlar, artık kendileri de dahil her şey yokluğa dönmüş, Allah’tan başka hiçbir şey kalmamış!.. Öyle sarhoş olmuşlar ki, akıllarının otoritesi hükmü aşağı düşmüş, bazıları “Enel Hak”, bazıları “Subhani ma a’zame şani (Subhanım, şanım ne kadar yücedir)” demiş. Bir diğeri ise, “Ma fiy

---

<sup>445</sup> Gazali, Mişkatal Envar (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966, s.41.



*cübbeti sivallah (Cübbemin içinde Allah'tan gayrısı yoktur)” demiştir. Tek olan Allah'tır. O'nun ortağı yoktur. Bütün diğer nurlar O'ndan istiaresidir. Hakiki olan yalnız, O'nun nurudur. Hepsi O'nun nurundandır... Belki, hepsi O'dur!.. Doğrusu, var olan, O'dur!.. Gayrın varlığı, ancak mecaz yolu iledir. Her şeyin vechi, O'na yönelmiştir. Ne zaman bir işaret etsek, hakikatte bu iş, O'nadır. Varlıkta olan her şeyin, O'na nisbeti, görünüştedir. Gerçekte kendisinden ibarettir. Kesret kalkınca, Bir'lik gerçekleşir!.. İzafer batıl olur, işaret kalkar!.. Yüksek, alçak, inen, çıkan kalmaz... Terakki muhal olur, uruç muhal olur!.. A'la'nın ötesinde, Uluv yoktur!.. Vahdetle beraber kesret yoktur!.. Kesretin kalkması ile uruç da kalkar!.. Eğer, bir halden diğer bir hale değişme olursa bu uruç ile değil, dünya semasına inmekle, yani üst boyuttan alt boyuta doğmak sureti ile olur. Bunu bilen bilir, bilmeyen inkar eder!.. Bu ilim ancak, Allah'ı bilenlere verilmiş olan hususi mahiyetteki gizli bir ilimdir. Onlar bunları söyledikleri zaman, Allah'a karşı mağrur olanlardan başkası inkara kalkmaz...Basiret sahipleri, gördükleri her şeyde Allah'ı beraber gördüler. Bir kısmı, bundan da ileri gitti: “Hiçbir şey görmedim ki, ondan önce Allah'ı görmüş olmayayım” dedi. Ehlullahtan kimi, eşyayı O'nunla görür; kimi de eşyayı görür, O'nu da eşya ile görür. O, kendisinden meydana gelen hiçbir şeyden ayrılmaz... O, şey ile beraberdir!.. Şehadet alemi, Melekût alemine yükselme yeridir. O halde, Sırat-ı Müstakim'e girmek, bu terakkiden ibarettir.”*

#### C-2.2. Abdulkadir Geylanî'de Vahdet

Abdulkadir Geylanî'nin Risale-i Gavsîye isimli eserinden birkaç satırla düşünceleri şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Ya Gavs-ı A'zam, insan sırrımdır ve ben onun sırrıyım. Eğer insan, indimdeki menziline arif olsaydı, derdi ki; bütün nefislerdeki nefsim!.. Bu anda Mülk yoktur, Benden başka...” “Ya Gavs-ı A'zam, insanın cismi ve nefsi ve kalbi ve ruhu ve işitisi ve görüşü ve eli, ayağı ve tamamını nefsimle izhar ettim. O, yoktur, ancak, Ben varım ve Ben de onun gayrı değilim.”*

### C-2.3. Muhyiddin Arabi'de Vahdet

Tasavvufun en önde gelen simalarından Muhyiddin Arabi, Fütuhât-ı Mekkiye<sup>446</sup> isimli eserinde alem hakkındaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

*“Hakk Teala, kendinde bir şey yok iken, mevcudiyet sıfatıyla sıfatlanmıştır. Diyebilirim ki, Hakk Teala mevcudiyetin ta kendisidir. Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem Efendimiz: “Allah vardı ve O’nunla beraber hiçbir şey yoktu” buyurmuşlardı. Hakk Teala kendi nefsi ve hüviyeti yönünden bilinmez; bu bilinmezlik ve görünmezlik keyfiyetine de ilim denmiştir. Hakk Teala’nın evvelki şekli buluta benzer bir duman şeklinde olmasıdır. Burada alem batın hükmüyle mevcuttu. Batınî hükümden ise alemin zuhuru imkansızdır. İşte bu ilk duman da Rahman’ın Zâhir adı olmuştur. Bu durumda kendi nefsinin görerek ilmi ve özel bir tecelli ile ruhi şekillerden birini seçmiştir. Bundan sonra Zatiyla nefsinin bakınca nefsinin sayısız sıfatlarla muttasıf olarak buldu. İşte bu buluşu meydana getiren ilk bakış İLİM’dir. İlimde mevcut olan bu sıfatlara da makûlât dendi. Aynı zamanda “Akl-ı evvel” adını bu bakışı yapması hasebi ile aldı. Bu akıl, alemlerin duman ve bulut içinde gizli olan sıfatlar olduğunu, bunun da kendi nefsi olduğunu seyreyledi. Ve bu sanki gölge olan aklın zatından uzanan varlık o tecellinin nurundan oluştu. Buna da “Levhi Mahfuz” veya “Zati Tabiat” denildi. Bununla beraber bu boyutta bunun tümüne Hayat, İlim, İrade, Kelam denildi. Rükünler boyutunda ateş-hava-su-toprak; cisimler aleminde sıcaklık, rutubet, soğukluk, kuruluk; canlılar düzeyinde de kan, safra, sevda, balgam denilir. Bundan sonra “akl-ı evvel” çehresini o dumana çevirerek kendisinden neler kaldığını görmek istedi... Fakat bu sıfatların varlığının dışında hiçbir şey göremedi. İşte bütün alemin suret ve şekilleri bu zulmet ve gizlilik içinde bulunmaktadır. Hakk Teala’nın ARŞİ da bu zulmet içindedir... Arşin etrafında da kürsü, felekler, cennetler, semalar, rükünler ve doğurucular vardır. Bu varlığın babası Akıldır, anası Nefs...”*

---

<sup>446</sup> İbn Arabi, Fütuhât-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986; İbn Arabi, El-Fütuhât El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990.

### **C-3. TASAVVUFTA MECAZ YOLUYLA ANLATILMAK İSTENEN HUSUSLARA ÇAĞDAŞ BİLİMLER IŞIĞINDA YAKLAŞMAYA ÇALIŞMAK**

Yukarıda görüldüğü üzere, kimileri olaya tasavvufi yönden yaklaşıp yansıtırken, bilim insanları da aynı gerçeği bilim yoluyla dillendirmektedir; ya da bir başka alandaki kendi alanından ve kendi literatüründen... Ama sonuçta dillendirilen hep insanın hakikati olmaktadır.

Yaşadığımız evrende; madde kendi kanunları içerisinde yaşamını yürütürken, maddeler üzerindeki etkileriyle kozmik ışınım da kendi prensipleri ve kanunları içerisinde etkilerini ortaya koymaktadır. Kainatı meydana getiren kudret (güç) ise; tasavvufçuların asırlardır dile getirdiği gibi, bize göre her an, kendisine göre tek bir an içinde; tüm varlıkta hükmünü icra etmektedir.

Gaz kütlelerinden, enerjinin türlü dönüşümleriyle meydana gelen madde dünyamıza kadar olan bütün safhalar (son bilimsel bulgulara göre) nasıl dalga hareketleriyse, dünya üzerinde meydana gelen tüm aksiyon ve olayların dahi aynı biçimde dalga hareketleri sonucu olduğunu düşünmeye engel gözükmemektedir. Bu da, mutasavvıfların “Alemlerin aslı hayaldir” yorumunu çağrıştırmaktadır.

Evrenin aslı dalgalardan oluştuğuna göre, bu durumda; dalgaları değerlendirme merkezi olan beynimizin, sadece algılama araçları olan beş duyu ile kayıtlı bir değerlendirme merkezi olmayıp; belki de kullanılabilmesine bağlı olarak, pek çok dalga boyunu değerlendirebilecek kapasitede bir algılama ve değerlendirme organı olduğu ve insanlığın bugünkü idrakının üstünde bir yapı olduğu düşünülebilir. Son bilimsel bulguların ortaya koyduğu şekilde gerçekte, zamanın ve mekanın olmadığı bir alemin içinde yaşamaktayız. Ama bunun bilincinde değiliz. Belki de kendimizin sadece bu bedenden ibaret olduğunu düşündüğümüz şartlanmalarımız o kadar ağır basmakta ki; idrakımızın önünde olan bu gerçeği hakkıyla kavrayamamaktayız.

Evrensel boyutlarda meseleye bakarsak, sürekli bir oluşum ve değişim söz konusudur. Bu oluşum ve dönüşüm sırasında insan algılama araçlarına göre, bir aydınlık devreyi bir karanlığın takip etmesini bir gün olarak kabullenmiş ve bunu da o günkü anlayış içinde güneşin doğup batmasına bağlamıştır. Sonra bir başka grup çıkmış ve ayın doğup kayboluşu esasına göre 28 günlük ayları ve bunun 12 defa tekrarlanmasından ibaret olan yılı kabullenmiş. Bir başka topluluk güneşin dönümü esasına dayanarak 360 günlük seneyi ve 12'ye bölümü olan ayları kabul etmiş... Ve

böylece dünya üzerinde yaşayan bedenlerin çevrelerinde dönen ay ve güneşe izafetle kabullendikleri zaman birimleri oluşmuştur.

Oysa bilimsel açıdan ya da felsefi açıdan ve hatta dinin tefekkür yanı olan tasavvuf açısından konuya bakılırsa, tek bir varlık ve nesne olan alem yönünden zaman parçalarından söz etmek mümkün değildir. Her nesneye göre, ya o nesnenin yapısı bakımından izafi (göreceli) zamanlar söz konusudur, ya da evrensel tek bir an söz konusudur. Bu açıdan da devam edilince, zaman denilen şeyin olayların birbiri ardınca sıralanması olduğu ortaya çıkar.

Tasavvuf düşüncesinde, Allah için geçmiş ve gelecek gibi bir kavram söz konusu değildir. Asla ve kesinlikle, Allah için geçmişte bu haldeydi ama şimdi artık o halde değildir denemez. Allah daim baki hep aynı kemal üzeredir. Allah, geçmiş ve gelecek zaman kavramlarından münezzehtir (Ahad oluşu dolayısıyla). Kur'an'da adı geçen “*dehr*”, “*an*” kelimesinin karşılığıdır. Ancak burada “*an*”ı, izafi yani nesneye göre “zaman” olarak anlamamak gerekir. Tasavvufi bakış açısından *dehr*; sınırsız, sonsuz, zaman kavramsız “*an*” olarak anlaşılmaktadır.

Bizim “zaman”ımız, bizlerin yani insanın algılama kapasitesinden doğan bir şekilde anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, insanın evreni algıladığı beş duyu kapasitesine göre zihninde şekillendirdiği bir kavramdır. Göreceli (izafi, relatif) zaman, bizim vehim (var sanma) yollu var kabullendiğimiz bir ölçüdür. Bu süreç ise, içinde yaşadığımız ortama, hıza, bir diğer ifade ile boyuta göre değişir.

Gerçekte ise “zaman” “tek”tir. Tasavvufta da, ezel-ebed tümüyle Allah katında tek bir “*an*”, “*dehr*” kelimesiyle ifade bulmuştur.

Son bilimsel bulgulara göre de, gerçekte sınırı, sonu olmayan “evrensel tek bir an”ın mevcut olduğu anlaşılmıştır ve bu tek an, insanın algı kapasitesinden doğan bir şekilde “zaman” şeklinde algılanmaktadır.

Madde boyutundan yola çıkıp, salt şuur (string) boyutuna doğru ilerledikçe izafi zaman birimi de sürekli olarak değişir ve kapsamı genişler.

Esasen *dehr* kelimesiyle anlatılmak istenen boyut, çağımız diliyle deyim yerindeyse, tüm varlığın kendisinden oluştuğu bir tür *evrensel enerji* (kudret sıfatı) olarak adlandırılabilir. Ezel-ebed esasen tek bir varlık olması itibarıyla, ilahi bakış boyutunda; ya da eski ifade tarzı ile *İlm-i İlahi*'de, tek bir bakıştır. Mutasavvıfların tasavvufta bildirmiş olduğu *sır* da muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Tasavvuf düşüncesine göre: “*Esasen tecelli tek bir tecellidir!.. Tecelli-i Vahid'dir. İkinci bir tecelli olmamıştır!.. Görülen, yaşanan, hissedilen, idrak edilen, tahayyül ve tefekkür*

*edilen her şey bu Tecelli-i Vahid'in tafsilinden ibarettir.*" İşte bu anlatılan husus tasavvufta *An-ı daim* deyimini ile dile getirilmeye çalışılmıştır; ve varlığın tümü, Allah katında bir *ilmî hükümden* başka bir şey değildir. Yani, o boyut itibariyle alemin bir vücudu söz konusu değildir. Bu nedenle, bu hakikate işaret etmek isteyen mutasavvıflar, "Alemler tümüyle hayalden başka bir şey değildir" demişlerdir. Ehline göre bunu kavrayabilmek, tamamiyle bir *zevk* işidir; yani *sezgi* yoluyla bu gerçeği algılayıp, bunu yaşayabilme işidir. Çağdaş bilim de kanıtlamıştır ki, *kainat tek bir zaman boyutundan ibarettir.*

Buna göre, *an* tek bir andır; *dehr*dir. "Her şey, bu boyut itibariyle olup bitmiştir. Gerisi ise, suya atılan bir taşın etrafında oluşan küre halkalar gibi sayısız boyutlardaki oluşlardan başka bir şey değildir" gibi bir düşünce mümkün gözükmemektedir. Bir boyutta yaşanmakta olan, bir önceki boyutta yaşanmış olaydan başka bir şey olmayabilir.

Bu varlık dediğimiz alem, her zerresi ile, orijinali itibarıyla, o "tek an"daki özelliklerinden kopmuş değildir. O özellikler, bu alemin her zerresinde, aynısı ile mevcuttur. Eğer; Bohm'un evrenin varoluşunun holografik özellik taşıdığına ait bulgularıyla, tasavvuf ehlinin "zerre küllün aynasıdır" deyişini karşılaştırırsak; o zaman, aynı kavramlardan söz eden iki farklı alan veya bakış açısı görebiliriz. Ama zerre, kesitsel algılama araçlarına (5 duyu) bağımlı düşünce sistemi dolayısıyla varlığın tekliğini müşahede edemeyince, ayrı ayrı varlıklar varmış vehmi doğmaktadır. İşte iki alan da (bilim ve mistisizm); bu anlayışların farkına vararak, farkında olarak, bu anlayışla varlığa bakarak olaya yaklaşabilirse, belki de o zaman din ile modern bilim fikirde çatışmamaya başlayacaktır; birimde "tapınma"nın veya "inkar etme"nin yerini "kulluğunu ifa" alacaktır.

Beynin üst düzeylerdeki çalışma kapasitesine ulaşması sonucu yapabildiği *şuur* (*bilinç*) *sıçramalarının* ise, o birimin (kişinin) bir üst boyuttaki yaşama ve gerçeklere erişebilmesi anlamını doğurduğu düşünülebilir. Tasavvuf düşüncesine göre, hakikat ehli olan *tahkik ehli* kişiler, bu bilinç sıçramalarıyla üst boyutlara intikal ederek; içinde bulunduğu boyutta oluşagelen şeylerin, nasıl, neden ve hangi amaca dönük olarak gerçekleştiğini ilahi lütuf yoluyla seyredebilir.

Asırlar öncesinden bize seslenen tasavvufun önde gelen isimlerinin söyledikleri gibi, son bilimsel bulgular da işaret etmektedir ki, tefekkürü itibariyle zamanın, idrakı itibariyle de mekanın söz konusu olmadığı bir evrende yaşamını sürdüren insan, gerek şartlanmaları ve gerekse de kendisi sandığı bedeni vasıtasıyla, zaman ve mekan

kayıtları ötesinde, evrende idrakı kadar yer kaplamaktadır. Gerçeği görememe konusundaki yanlışımız, bu noktada başlamaktadır. Gözümüzün gerçeğiyle algılayamadığı, sayısız-sonsuz dalgaboyu skalasından son derece minik bir kesiti (4000 angström-7000 angström arası) algıladığımız halde, her şeyi, tüm varlığı, algıladıklarımızdan ibaret sanmaktayız; pozitivism akımının düştüğü yanlış özetle budur.

Oysa gerçekte evren, sonsuz-sınırsız dalgaboylarından, ya da başka bir ifade ile kuantlardan oluşan bir yapıdır. Öyle bir yapı ki, bu algıladığımız kesit içindekiler, okyanusta bir damla bile değildir.

Gözümüzün beyne ulaştırdığı dalgaboyları (4000 A'-7000 A' arası) bir anlam taşıdığına göre; bütün dalgaboyları ve boyutları ile evrenin, bir anlam ifade eden *bütünselliğe* sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bizim algılama araçlarımızın (beş duyu) sınırlılığı, bu evrenin bütünselliğini değerlendirmekten bizi mahrum bırakmaktadır.

Buradan anlaşılmaktadır ki, beynimizin şartlanmalar yoluyla bloke olması, bizi kısıtlamakta ve kesitsel algılama araçlarına (beş duyu) sahip olmamız, her şeyi mutlaka beş duyu ile değerlendirmeye şartlanmamız, çokluk görüntüsü veren *orijinal Tek'i* bir türlü algılayamamamıza neden olmaktadır. Varolduğu, beyin tarafından kabul edilen her şey, beynin kesitsel algılama araçlarına (beş duyuya) göre olduğundan; o görüntülerin her birinin de, kesitsel verilerin imajları olduğunu düşünmenin önünde bir engel yoktur.

### **C-3.1. *Tevhid ve Vahdet***

Kişi, eğer çağdaş bilimsel bulgular doğrultusunda, temelde maddenin varlığını ve oluşumunu biliyorsa, beden denilen varlığın hücrelerden yapıldığını, hücrelerin asitlerden meydana geldiğini, asitlerin atomlardan meydana geldiğini, atomların da daha bölünmüş parçaları mevcuttur; elektronlar, nötronlar, nötrinolar, pozitronlar, mezonlar gibi; bu bölünmüş parçaların da elektromanyetik dalgalardan meydana geldiğini biliyor demektir. Bugün henüz dünya üzerinde atomları görebilecek kapasitede, büyüklükte bir mikroskop henüz gerçekleştirilebilmiş değildir; çalışmalar devam etmektedir. Eğer böyle bir şey yapılabilse, belki o zaman varlık tümüyle *manyetik dalgalar alemi* olarak müşahade edilebilecektir. Bu takdirde, bu müşahade

içinde de, *kişinin* bir noktada, *şuur (bilinç)* dediğimiz şey olmasının ötesinde bir fonksiyonu, bir varlığı olmadığı görülebilecektir.

Buradan hareketle, mutasavvıfların tevhid ve vahdet konularına bakışına gelmek mümkündür. Tevhid, insanın Allah'ın birliğini müşahede etmesi ve buna şahadet etmesidir. Vahdet ise, Allah'ın kendi *tekliline* şahadetidir. Burada *birlik* aynı birliktir; bu *teklile* bakış açıları farklıdır. Tasavvufta tevhid, *halk* mertebesinden Hakk'a; vahdet ise *Hakk* mertebesinden Hakk'a olan müşahedelere verilen isimlerdir. Halketmek, varolmayan bir şeyi var kılmaktır. Ama *halk* isminin müsemması, mahiyeti itibariyle *Hakkın* kendisidir. Tasavvufi görüşte, Hakk kelimesiyle Esmâ-ül Hüsna, Esmâ-ül Hüsna'ya sahip olan varlık kastedilmektedir. Buna göre, Hakk halkı, kendindeki manalarıyla (özellikleriyle, esmâ-ül hüsnaıyla); manaları değişik terkipler (karışımlar) şeklinde meydana getirerek, her bir terkipte değişik oranlarda aşikare çıkartmak suretiyle meydana getirmektedir. Varlığa yaratılmışlar mertebesi olarak bakarsak *halk*, Yaratan mertebesi olarak bakarsak *Hakk* adını vermiştir tasavvufçular. Ama mahiyeti itibariyle ikisi de aynı gerçekliktir; tek fark, aşağıdan bakılınca halk (kul), yukarıdan bakılınca Hakk (Yaratan) olarak algılanması ve adlandırılmasıdır. Halk, Hakk'a göre noksanlık ifade eder. Noksanlık denilen hallerin oluşması zorunludur. Çünkü, o noksan denilen haller olmasa, *kemal* denilen mana anlaşılmaz, müşahede edilemez. Her bir noksanlık, bir kemalin ortaya çıkmasına vesiledir. Sınırlı müşahedede, müşahede edilecek mahalde verilecek isim, *halk* ismi olur. Sınırsız müşahede söz konusu ise, müşahede edilene verilecek isim *Hak* olur.

Tasavvufi düşünceye göre, alemlerde mevcut olan şeyler, hakikatı ve aslı itibariyle sadece ve sadece manalardır; çeşitli ilahi isimlerin (Esmâ-ül hüsna) manalarıdır. Çağdaş bilimler ışığında varılabilecek son nokta olarak, evrenin ve hatta kişinin bir noktada, bilinç dediğimiz şey olmasının ötesinde bir varlığı olmaması düşüncesi de tasavvufi görüşle paralellik göstermektedir. Bu durumda tasavvufun da bilimin de ortak bir fikirde bulunduğu, bu fikrin de, “yaşadığımız kainata ait olarak bilinen her şeyin, gerçekte, vücut (varlık) sahibi olmayıp; sadece ve sadece *Allah'ın ilminde (bilincinde)* mevcut, basit anlayışımıza indirgenmiş ifadesiyle *hayal olan varlıklardır*” temeline dayandığı yorumu rahatlıkla yapılabilir. Ya da başka bir ifade tarzı ile, varolan her şey hakikatte *ilmi suretlerdir*; ki bunlar asla vücut (varlık) kokusu almamışlardır.

Bu noktada son bilimsel bulgular ışığında, “görmek” nedir onu hatırlayalım: Karşımızdaki bir objeden bizim gözümüze yansıyan dalgalar, eğer santimetrenin

onbinde dört ile yedisi arasında ise, gözbebeğimiz bunu bioelektrik dalgalara dönüştürerek göz siniri dediğimiz hat üzerinden beyne ulaştırır. Beyin, esas olarak ana rahminden itibaren sürekli dış verileri alır, düzenler ve depolar. Her yeni gelen dış veri, yani bizim algıladığımız veya algılayamadığımız her dalga, beyinde, kendi frekansına uygun veya yakın dalga boylarına duyarlı hücre grupları içine depolanır. Gözden beyine iletilen bioelektrik dalgalar, daha önceden yüklenmiş veri tabanına göre, onlarla birleştirilerek bir sentez oluşturmak suretiyle değerlendirilir; sonra da hayali oluşturan görme grubu içinde, bir hayali imaj oluşur. İşte bu hayali imaja biz “görüyoruz” deriz. Görme olayı, nesnenin beynimizdeki direkt yansıması değildir; değişik dönüşümlerden sonra değerlendirilen bir sonuçtur. Biz aslında somut bir şey için görüyorum demiyoruz, görme beynin bir yorum ve değerlendirme olayıdır. Aynı şekilde bilimsel araştırmalar diğer duyularımız için de aynı bulguları elde etmişlerdir. Beş duyumuz için de beynimiz benzer değerlendirmeleri yapmakta ve buna algı denmektedir. Rengin kırmızılığı, tahtanın sertliği ya da kolonyanın kokusu beyin açısından sadece frekanslardan ibarettir.<sup>447</sup>

Buradan hareketle şöyle bir yorum yapmak mümkün gözükmektedir: Hayal merkezine girmeden değerlendirme olursa beyinde, o zaman yoruma gerek kalmayan değerlendirmeler olarak tasavvuftaki *keşif* ve *hissi müşahedeleri* anlamak olasıdır. Belki de bu tür algılamaların sonucunda bazı mutasavvıflar, kişide, Allah’ın yaratmış olduğu sistem ve düzenin işleyişine dair bilgiler elde edip, bilinç düzeyinde yaşamış olabilirler.

### **C-3.2. Holografik Evren Kuramı ve Tasavvufta “Zerre (Parça) Küllün (Tümün) Aynasıdır” Düşüncesi**

Bohm ve Pribram’ın görüşleri birleştirilince, günümüzün çağdaş bilim dünyasından, yaşanılan boyuta yeni bir bakış açısı getirilmiş bulunmaktadır.

Pribram’a göre: *Beynimiz, zaman ve mekanın ötesinde, derindeki bir mevcudiyet emrinin, başka bir boyuttan gönderdiği projeksiyonların girişim frekanslarının, matematiksel olarak değerlendirilerek, gördüğümüz yapılara dönüştürücüsüdür.*<sup>448</sup>

Pribram için bu sentez, dünyamızın gerçekte mevcut olmadığını idrake yetti. En

---

<sup>447</sup> Ken Wilber, Holografik Evren II (Çev.: Ali Çakıroğlu), İstanbul 1996, s.10; Michael Talbot, Holografik Evren, İstanbul 1997; Ahmed Hulusi, Tek’in Seyri, İstanbul 1995.

<sup>448</sup> Ken Wilber, Holografik Evren I-II (Çev.: Ali Çakıroğlu), İstanbul 1996; Michael Talbot, Holografik Evren, İstanbul 1997; Ahmed Hulusi, Tek’in Seyri, İstanbul 1995.



azından bildiğimiz gibi var olmadığına... Dışarıda bir dalgalar ve frekanslar okyanusu varken beynimiz bunları gördüğümüz maddelere, taşlara ve dünyamızı meydana getiren şekillere çevirmektedir. Pribram, bizim zaman ve mekanı üretebilecek yetenekte olduğumuzu söylemektedir.

Bohm'a göre bilinç, bölünmezlik ve akışkanlığın en güzel göstergesidir, bu nedenle holografik modele çok uygundur. İki veya daha çok kişiler arasındaki açıklanamayan bağları en iyi holografik model açıklamaktadır. Bohm, dengeli ve somut gibi görünen dünyanın bir ilüzyon (hologram) olduğunu ifade etmekte ve maddenin hareketine holohareket (holomovement) demektedir. Bohm'a göre evren, dinamik ve kaleidoskopik bir ilüzyondur. Gördüğümüz her şey, üç boyutlu bir sinemadan farklı değildir. Bizim *realite* dediğimiz, her şeyin altında yatan bir düzenin ikinci kademedeki ortaya çıkış şeklidir.<sup>449</sup> Ona göre, sabit, elle tutulur, görülür, işitilir görünen dünya bir yanılsamadır; gerçekten orada değildir. Bizim olağan olarak (daha çok bir film seyrederek gibi) gördüğümüz şeylerin belirtik ya da genişlemiş düzenidir. Ama bu ikinci kuşak gerçekliğin ana babası olan altta yatan bir düzen vardır. Bohm, bu düzeni *örtük (implicit)* ya da *sıkışmış* olarak adlandırmıştır. Nasıl hücrenin çekirdeğindeki DNA, potansiyel bir hayatı korur ve onun genişlemesinin doğasını yönlendirirse, sıkışmış (örtük) düzen de bizim gerçekliğimizi korur.<sup>450</sup> Tüm varlık, holohareketin biçimleridir.<sup>451</sup> Bu duruma göre, belki de beynimiz realiteye bir merceğe gibi odaklanmaktadır. Beyin pekala bizim merceğimiz olabilir ve kavrayabilmek için sınırlanmış bir gerçekliği görüyor olabiliriz.<sup>452</sup> Belki de bu mercekler olmadan hiçbir şey göremeyiz, ne olursa olsun hiçbir bilğimiz olamaz. Ama mercekler, raptedilmiş kendi ayrılmaz iç filtreleriyle önceden donatılmışsa, onların yardımıyla sadece filtrelerin (kapasiteleri ölçüsünde) izin verdikleri şeyleri görebiliyor olabiliriz. Böylece, ya hiçbir şey göremeyiz ya da çarpıtılmış (asıl gerçeğinden farklı) olarak görürüz.<sup>453</sup> Belki de *realite*, gözlerimizle gördüklerimiz değil (mutasavvıfların asırlardır söylediği gibi veya günümüz biliminin son bulgularının ortaya koymaya başladığı gibi), frekansların beyin tarafından organize edilmesinden başka bir şey değildir. Eğer, beyin denilen merceğe olmasaydı belki de dünyayı, organize olmuş frekanslar (titreşimler) olarak; zaman ve mekânın olmadığı olayların hologramik

---

<sup>449</sup> Ken Wilber, Holografik Evren I-II (Çev.: Ali Çakıroğlu), İstanbul 1996; Michael Talbot, Holografik Evren, İstanbul 1997.

<sup>450</sup> Ken Wilber, Holografik Evren I (Çev.: Ali Çakıroğlu), İstanbul 1996, s.38.

<sup>451</sup> A.g.e., s.82.

<sup>452</sup> A.g.e., s.184-185.

<sup>453</sup> A.g.e., s.68.

zinciri olarak tanıyacaktık. Özetle holografik teori, beyinlerimizin zaman ve uzayı (mekanı) aşan bir boyuttan gelen frekansları yorumlayarak *fizik gerçekliği matematik* olarak oluşturduğunu söylemektedir; beyin, holografik bir evreni yorumlayan bir hologramdır. Bireysel beyinler, daha büyük bir hologramın parçalarıdır. Belirli koşullar altında bütünsel sibernetik sistemdeki tüm bilgilere girilebilir. *Aynı andalık*, holografik modelle bağdaşmaktadır. Eğer, bu olaylar uzay ve zamanı aşan bir boyutta meydana geliyorsa, enerjinin buradan oraya gitmesi gerekmez; çünkü *orası* diye bir şey yoktur.<sup>454</sup> Belki de, meditasyon ya da tasavvufta zikir yoluyla, insan beynini öyle sakinleştirebilir ki, beyin sempatik bir şekilde bu evrensel frekans örüntüsüne (pattern) uyum gösterebilir (katılabilir); bu sırada evren hakkındaki kodlanmış (sıkışmış, örtük) bilgi, holografik bir biçimde çözülür ve birey bütün evrenle *birlik* içindeki bir bilinç halini yaşar.<sup>455</sup>

Tasavvufun asıl konusu insandır. Mutasavvıfların başlıca amacı, insan probleminin mahiyetini çözmek; insanın yaratılışını, tekamülünü (olma, olgunlaşma), bilgisinin mahiyetini ve akıbetini idrake çalışmaktır.

İnsan kelimesinin manası (anlamı) olan varlığı, her şeyden önce “beden” adı altında duyulara hitab eder şekliyle görmekteyiz. Beş duyuya hitab eder şekliyle gördüğümüz bedendeki özellikler yeme, içme, uyuma, seks ve bedenin rahatı yönündeki davranışlardır. Bunu, insanın zahiri (açık, belli, görünen, dış) olarak adlandırabiliriz.

Bunun ötesinde insanın ikinci olarak, eskilerin *nefs* dedikleri manada bir özellikler gurubu vardır. Akıl, fikir, idrak, vehim, musavvire (suret verme, tasvir etme, şekillendirme), hayal ve hafıza hepsi bu nefis gurubunun içerisinde sayılan özelliklerdir. Bunu da, insanın batını (gizli, görünmeyen, iç) olarak adlandırabiliriz.

*Tabiat* kelimesiyle anlatılan, insanın bu zahir yapısıdır. Yani bedenin oluşumunun, o kişiyi sürüklediği, iteklediği özellikler bütününe kişinin tabiatı demektedir. Yani, bedenini meydana getiren unsurların insanı tabii olarak iteklediği biçim. Bu tabiat dediğimiz şeyin ortadan kalkması muhaldir (mümkün olmayan, olanaksız, imkansız). Fiziksel olarak ölüp, beden dağılana kadar tabiat ortadan kalkmaz. Başka bir tanımlama ile, biyolojik bedenin özelliklerine tabiat diyebiliriz. İnsanın doğuştan bir tabiata sahip olması ve daha sonra da belli değer yargılarının empoze edilmesi ile kişide, kendini madde beden kabulü hali başlamaktadır. İnsan

---

<sup>454</sup> A.g.e., s.40-41.

<sup>455</sup> A.g.e., s.214.

beyni esas itibarıyla, her türlü bilgiyi alıp kabullenmeye yönelik bir yapıdır. Örneğin; hiçbir bilgi kaydı yokken, çocuk elini sıcak bir şeye değdirdiği anda “sıcak, cızz...” deriz. Dokunduğu nesnenin “sıcak, cızz” olduğu, çocuğun beynine bilgi olarak girmektedir. Daha sonra yine aynı nesneyi ona götürdüğümüz zaman o, bunu “sıcak, cızz” olarak nitelendirmektedir. İşte bu, insan tabiatının getirdiği *şartlanmaya* bir örnektir. Bu örnekte olduğu gibi, aldığı her türlü bilgi, insan beyinde yer eder ve bu, beyinde yer eden bilgilere göre de o beyinde *değer yargıları* oluşur. Bir başka bilgilendirme ile o değer yargısı değiştirilmediği sürece, kişide o değer yargısı aynen devam eder. İşte bu tür bilgilendirme ve şartlandırmalarla kişi, bedene dönük tasarruflarını kendine ait kabul eder. Bunun sonucunda da, kendini bir bedenden ibaret görme, bir birim olarak görme haliyle hissetmiş, algılamış ve düşünmüş olur.

*Huy, karakter* gibi kelimelerle anlatılmaya çalışılan özelliklerse; nefis, akıl, fikir, idrak, vehim, musavvire (şekillendirme), hayal ve hafıza dediğimiz özelliklerle ilgilidir. *Nefsten* kasıt “benlik” duygusudur. Yani kişinin kendisini nasıl hissettiği, kendisini ne şekilde hissettiği, kendini ne olarak kabul ettiği anlamına gelir.

Yapılacak işlerde bedene hakim olan ya *akıldır* ya da *vehim*. Yaptığımız bütün işlerin bedenden çıkış noktasında, çıkış kaynağı bu ikisinden biridir. Vehim hakimse, bedenden çıkan iş mutlaka kişinin kendini beden kabul etmesi yönünde, tasavvuf lisanıyla “nefse dönük” bir iştir. Eğer o anda akıl hakimse, bu defa çıkacak olan davranış kişinin nefesine dönük değil, çevresine veya aslına dönük bir davranıştır. Fikir, idrak, musavvire, hayal bunlar daima ya vehmin hükmü altında hareket eder, ya da aklın hükmü altında. Hafıza denilen özellik kişinin batını dediğimiz ruhuna aittir.

Mutasavvıflara göre kainatta var olmuş olan her şey, “Ruh”la ve “Ruh”tan meydana gelmiştir. Mutlak manada “RUH” kelimesiyle kastedilen kavram, kainatın ruhu olarak anlaşılabilir. Bu Ruh, bütün *ilahi isimler (Esma-ül Hüсна)* diye kastedilen manaları kendinde toplamıştır. Daha doğrusu bu isimler, ondaki manaları tarif sadedinde kullanılmıştır. Buna tasavvufta değişik isimler verilmiştir: *Ruh-u A’zam, Hakikat-ı Muhammediye, Akl-ı Evvel, Levh-i Mahfuz, Nefs-i Küll, İnsan-ı Kamil*.

Vahdet-i vücud düşüncesine göre, Ruh-u A’zam, en alt noktada insan ruhunu meydana getirerek; bu ruhun, istidatı nisbetinde Ruh-u A’zam’daki manaları yüklenmesini sağlamıştır. Böylece cüzi manadaki insan; teklik anlamındaki Ruh-u Azam, Hakikatı Muhammediye veya Akli Evvel denilen varlığa, TÜME, ayna olmuştur. *Ayna olan varlık, aynada boy gösteren varlıktan mahiyet (içerik) olarak*

veya mana (anlam) olarak ayrı bir şey değildir. İnsan, ilahi isimlerin manalarının değişik terkiplerle (karışımlarla, ağırlıklarla) aşikare (açığa) çıktığı, zahir olduğu “mahal” demektir. İnsan ruhu (birimsel ruh), terkiyeyi yönüyle yaratılmıştır; mahiyeti yönüyle yaratılmaktan münezzehtir. Yani, Allah’ın ruhu kadimdir (başlangıcı olmayan, eski, ezeli); fakat bu Ruh, Allah’tan ademe (insana) üflenince yaratılmış olur. Kesret (çokluk) bu yaratılma noktasında meydana gelmiştir; bu noktada varlık ve yokluk, Hâlik ve mahluk, Rab ve abd manaları fiile dönüşmüştür. Diğer varlıklardan farklı olarak, insan 99 ilahi ismin manasını aşikare çıkartabilecek istidat ve kabiliyetle yaratılmıştır. Diğer hiçbir varlıkta, insandaki gibi “cami (toplayan, bir araya getiren)” olarak bütün isimlerin manasının ortaya çıkması söz konusu değildir. Bu şekildeki bir ortaya çıkış için insan meydana getirilmiştir. İnsan, Hakk’ın zati tecellisinin aynasıdır. Yani, zerre küllün aynasıdır. Projeksiyon demek, yansıma, kutuplaşma demektir. Geometrik olarak denilebilir ki, nokta, tabiatı gereği, hem daireyi hem de ışınları içerir; böyle olduğu için de onları yansıtır. Burada nokta, mutlaka tekabül etmektedir; ışınlar öbeği ise işlevsel sonsuzluğa, daire de yansımış iyi ve dolayısıyla kemaller bütünlüğüne karşılık gelmektedir. Başka bir deyimle İlahi Nizam (Düzen), bir yanda derecelere, diğer yanda da tarzlara sahiptir; dereceler kendini izhar etmek, tarzlar da kutuplaşmak için.<sup>456</sup>

Tasavvufa kendini adanmış beyinler sezgileriyle asırlar önce, çağdaş bilim de günümüzde, evrenin, gerçeği itibariyle tümel, tekil, som ve holografik olarak adlandırabileceğimiz bir bilinç yapıdan oluştuğu sonucuna farklı yollardan ve açılardan ulaşmış bulunmaktadırlar.

Varılan bu noktaya göre, evren dediğimiz bu tekil yapı, sonsuz sayıda, bakılınca parçacık özelliği gösteren değişik frekanslı dalgalardan oluşmuştur. Her dalga boyu paketi, ancak kendi türünden olan dalgalar tarafından algılanabilmektedir. Böylece de, çokluk kavramı ortaya çıkmaktadır.

Bu doğrultuda beynin, evrensel özü bünyesinde barındıran; ve o evrensel özde mevcut olan tüm özellikleri hologramik bir biçimde kendisinde barındıran bir tür titreşimden ibaret olduğunu düşünmek mümkün gözükmektedir. Sonsuz sayısız dalgalardan, titreşimlerden ibaret; hayal gibi bir evren... Bu durumda algılarız ki, atom boyutunda bileşik bir kütleyiz. İşte bu bileşik kütle realitesi, bir alt boyuta, atom boyutuna indiğimiz zaman “boşluk” kavramını ortadan kaldırmaktadır. Galaktik

---

<sup>456</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.34.

boyut da, atom boyutu itibarıyla, “tümel, tekil” bir yapıyı bize fark ettirmektedir. Evren, holografik esasa dayalı olarak varolduğu içindir ki, evrende varolan her mertebe, boyut ve katman, her zerrede mevcuttur demek mümkündür. Günümüzde, “ben denilen varlığın derinliklerinde, *kozmetik bilincin* tüm ilmi ve sırları mevcuttur” demenin önünde bir engel kalmadığı düşünülebilir. Holografik evren kuramı (tasavvufçuların da belirttiği gibi), hologram esasına dayanarak, evreni meydana getiren o müthiş ve muazzam gücün her zerremizde, bütün özellikleri ile mevcut olduğunu söylemektedir.

Kur’an’da Bakara suresinde, “Ben insanı yeryüzünde *Halife* olarak varedtim” demektedir. Burada halife olmayı; “ilahi özelliklerle bezenmiş olmak, yani kozmik bilincin tüm ilminin ve sırlarının ben denilen varlığın derinliklerinde (özünde) mevcut olması ve bunun her bir insana verilmiş olması” şeklinde anlamak mümkündür. Tasavvuf düşüncesine göre de, holografik evren kuramına göre de, şu bildiğimiz maddi güçlerin ötesinde, ilahi ya da kozmik güçlerin hepimizde potansiyel olarak mevcut olduğu yorumunu yapmak mümkün gözükmemektedir. Yani, Allah’ın esması (isimleri, özellikleri), bir terkip (karışım, bileşim) şeklinde, her kişinin yapısında değişik şekillerde yer almaktadır denilebilir. Bu noktada, *Ruhun tenezzülü* kavramını, *boyutsal bir geçiş* olarak anlamak olası duruma gelmiştir: Madde, moleküler yapı, atom, atom altı boyut, kuantsal boyut, enerji ve özündeki hiçlik... Ahadiyet noktası, sınırsız sonsuzluk noktası... Belki asırlar öncesinde mutasavvıfların *zikir*le yapmaya çalıştıkları şey, beyinlerinde hologramik bir şekilde mevcut olduğunu düşündükleri Allah isimlerinin oluşturduğu özellikleri, güçleri ortaya çıkarmaya çalışmaktı.

Bu noktanın, kişi ile İlâhi yapı arasındaki farkın fark edilmesi noktası olduğu düşünülebilir. İlâhi yapıda renksiz ve sınırsız olan manalar, terkipsel yapıda ortaya çıktığı zaman, *yaratılış* denen manaları meydana getirmektedir denilebilir. Yani, tasavvufi düşünceye göre, yaratılmışlık noktasının, İlâhi manaların terkipsel bir hal alması ile birlikte başladığını düşünmek mümkündür. Hangi varlık terkipsel bir yapıya sahipse, o varlık *yaratılmıştır*, *mümkündür*. Ama, bunları meydana getiren orijinal manalar (isimler (esma), özellikler) ve bu manaların sahibi olan *Allah*, *yaratılmışlık anlamından münezzehtir ve zorunludur*. Terkibi (bileşimi) meydana getiren o manaların orijinal varlığa ait olmasının, özü ve cevheri itibarıyla varlığın holografik esasa dayalı bir biçimde oluştuğunu ifade ettiği düşünülebilir. Bu durumda, “zerre küllün aynasıdır” ifadesinde, evrendeki (eski adıyla alemdeki) en küçük noktada bile tümün bütün özelliklerinin mevcut olduğu anlamının gizlendiğini

rahatlıkla söylemek mümkün gözükmektedir. Başka bir deyişle, evrendeki holografik bilinç, holografik esasa göre her zerrede, parçacıkta, dalgada tümüyle mevcuttur denebilir. İnsan da hakikati itibariyle, bu özden gelme bilinçten ibarettir. Beyine gelince, son bilimsel bulgulara göre onun için de, “evrensel özde mevcut olan tüm özellikleri hologramik bir biçimde kendisinde barındıran bir tür titreşim yapı” demek mümkün gözükmektedir. Holografik esasa dayalı bir şekilde, evrende açığa çıkan her merteye (katman), aynıyla ve mikrosu ile insanda da mevcuttur ki; bu yüzden insanın, kendini tanıyabildiği ölçüde evreni tanımasından söz etmek mümkün olmaktadır. Sonsuz sayısız dalgalardan, *titreşimlerden* ibaret, tasavvuf ehlinin *hayal* olarak nitelendirdiği bir evren... Evreni nasıl, tüm derinliği (boyutsallığı) ile Allah’ın sıfat (nitelik) ve esmasının (özellik), mertebeler ve terkipler halinde (Bohm’un deyimiyile holoarşik şekilde) adlandırmak mümkün olabilirse; aynı şekilde insanın da, o mertebeleri bünyesinde barındıran mikro alem olarak düşünülmesi mümkün olabilir. Evreni makro alem, insanı (ve insan beynini) mikro alem olarak tanımlamak isabetli olacaktır.

### **C-3.3. Holografik Evren Kuramı ve Tasavvufta “İhlas”ın Bir Yorumu**

İslam dininin temelini “Allah” olgusu meydana getirir. Din konusunun temel taşı “Allah” kavramıdır. Buna göre, evrenin ve hatta insanın yapısı ancak, “Allah” isminin ne olduğu anlaşılabilirdikten sonra kavranılmak durumundadır.

İslam’ın tevhid (birlik) inancı, yani Hz. Muhammed’in açıkladığı inanç sistemi, “Allah’ın Ahad olduğu” esasına dayanır. İşte Hz. Muhammed, vahyolan Kur’an-ı Kerim ile “Allah nedir?” sorusunun cevabını açıklamıştır.

20. yüzyılın son bilimsel bulguları ile asırlar öncesinin tasavvuf düşüncesinin paralellik göstermesi bakımından, İslamın tevhidi ve varlığı-varoluşu nasıl algıladığını anlamak için, “*Kur’an’ın üçte birine denk*” olarak bildirilen “İhlas” suresinin tasavvufçular arasındaki bir yorumuna bakmakta yarar görülmektedir.

İhlas suresi: “Kul: Hu vallahu AHAD. Allahu’s-SAMED. LEM YELİD ve LEM YULED. Ve LEM YEKUN LEHU KÜFUVEN AHAD”.

Özellikle büyük harflerle yazılmış kelimeler üzerinden gidilerek bu sure şu şekilde yorumlanmıştır: “Allah *Ahad*’dır. Bize tarif edilen “Allah”; zatında, varlığında *tek* olan; yani, *bölünmesi, parçalanması, cüzlere ve zerrelere ayrılması mümkün olmayan*, “biküllü şey’in muhit” yani “şeyin kendisi olarak şeyi ihata eden

(kapsayan)”, *sonsuz, sınırsız*dır. Bu takdirde de ancak ve sadece kendisi mevcuttur. Sınırı ve sonu olmayan bir varlığın bir başlangıcı, bir bitişi veya merkezi, içi, dışı da olmaz. Allah gerçekte Zatında; merkez, iç-dış, zahir-batın, baş-son, ezel-ebed gibi kavramlardan münezzehtir, beridir. Bu tür kavramlarla kayıt altına alıp sınırlandırılmaz. Allah’ın Ahad oluşu dolayısıyla, kendisi bir yerde son bulup, o noktadan sonra, ikinci bir ayrı varlığın başlamasından söz edilemez. Kendi yanı sıra ikinci bir varlıktan söz edilemez. Allah, Ahad (sınırsız-sonsuz, zerrelere ayrılmaz) olduğuna ve bu durum her yönü ve her boyutu kapsadığına göre, O’nun yanı sıra varolabilecek ikinci bir varlığın herhangi bir boyutta ya da herhangi bir başlangıç noktasında, O’nun varlığına bir sınır çizerek kendine yer açabileceğini düşünmek muhal olur.

“Allah *Samed*”dir. Samed tüm ihtiyaçların, niyetlerin, övgülerin, yakarışların yöneldiği eşsiz kudret anlamına geldiği gibi; *hiç boşluğu olmayan, eksiksiz, gediksiz, deliksiz, nüfuz edilemeyen, bir şey girmez, bir şey çıkmaz, sırf, som ve ihtiyaç mefhumundan beri* anlamına da gelmektedir.

Hiç boşluğu olmayan, eksiksiz, kusursuz, gediksiz, deliksiz, içine nüfuz edilmesi imkansız, sırf, salt, bir şey girmesi ya da çıkması söz konusu olmayan, sınırsız, sonsuz, cüzlere bölünmesi mümkün olmayan, cüzlerden, zerrelere meydana gelmiş olmayan, her türlü ihtiyaç kavramından beri olan TEK yani AHAD ve SAMED’le ilgili akla gelebilecek şu soruların cevabı da yine İhlas suresinde açıklanmaktadır:

- a) Allah neden meydana gelmiştir?
- b) Allah’tan bu evren ya da sayısız canlılar nasıl meydana gelmiştir? Yani doğurmuş mudur?

Doğurma, bir varlığın kendinden, kendi özelliklerine sahip ikinci ayrı bir varlığı meydana getirmesi anlamında kullanılır. Doğuran her şey, kendi özelliklerine sahip ama kendisinden apayrı bir ikinci kendi gibiyi meydana getirir. Ancak Kur’an’da *LEM YELİD* olarak, *doğurmadığı* açıklanmaktadır. Allah doğurmamıştır çünkü O, cüzlere ve zerrelere bölünmesi, parçalanması mümkün olmayan TEK yani AHAD’dır. Sınırsız, sonsuzdur bu yüzden ikinci bir varlığı kendi içinde veya dışında meydana getirmesi söz konusu olamaz. Ahad oluşu dolayısıyla cüzlere, zerrelere ayrılmaz ki, O’ndan meydana gelen ikinci bir parça olsun.

Doğmak, bir nesneden, bir canlıdan onun özellikleriyle ikinci ayrı bir varlığın meydana gelmesi anlamında kullanılır. Kur’an’da *LEM YULED* (*doğmamıştır*) dendiğinde şu anlatılmaktadır: “Allah, başka bir varlıktan meydana gelmemiştir”.

Ahad olan, sınırı ve sonu olmayan bir varlığın kendisinin bir noktada bitip diğer noktada başka bir varlığın başlamasından söz edilemeyeceği için; Allah'ı meydana getiren, doğuran ikinci bir varlıktan da bahsedilemez.

Sonuç olarak LEM YELİD ve LEM YULED uyarılarının açıkladığı ifadeye dökülürse; “Allah ne başka bir varlık tarafından doğurulmuş yani meydana gelmiştir, ne de O'nun doğurduğu ikinci ayrı bir varlık mevcuttur”. İmam Gazali'nin bir örneği bu konuyu açıklamak için çok uygun düşmektedir. Güneşin ışığı etrafa saçılır. Bu ışıklar güneşin kendisi değilse de ondan başkası da değildir ve bunda bir doğurma yoktur. İşte Allah da böyle nurdur.<sup>457</sup>

İhlas suresinin son açıklaması da şu şekildedir: *LEM YEKUN LEHU KÜFÜVEN AHAD*. “Hiç kimse O'nun dengi ve benzeri olmamıştır, olamaz”; yani, “O'nun dengi, misli, mikro ya da makro benzeri mevcut değildir, AHAD'dır.”

İhlas suresinde anlatılan Allah kavramının tasavvufi yorumunu özetle tekrar edersek:

- 1) Allah *Ahad* oluşu dolayısıyla; sınırsız, sonsuz, zerrelere ve cüzlere ayrılmaktan beridir.
- 2) Allah'ın *Samed* oluşu dolayısıyla; ne kendisine bir varlığın girmesi veya katılması söz konusu olabilir, ne de kendisinden ikinci bir varlığın çıkışı, meydana gelişi. Hiçbir eksikliği, noksanı ve bu yüzden de herhangi bir şeye muhtaciyeti düşünülemez.
- 3) Allah *Lem Yelid* oluşu dolayısıyla; kendisinden meydana gelecek ikinci bir varlığın mevcudiyetinden söz edilemez.
- 4) Allah *Lem Yuled* oluşu dolayısıyla; kendisinin meydana geldiği öne sürülecek ikinci bir varlık yoktur.
- 5) *Lem Yekun Lehu Küfüven Ahad* oluşu dolayısıyla; mikro ya da makro planda O'nun dengi, misli, benzeri ikinci bir varlık yoktur. Ahad'dır.

Kur'an'ın en önemli surelerinden biri olarak bilinen İhlas'ın, varlığın aslı-gerçeği ile ilgili bildirdiklerini yukarıda anlatıldığı üzere gözden geçirdiklerinde, tasavvuf ehli şu sonuca ulaşmıştır: “O, *evvel (önce, ilk), ahir (sonraki, son), zahir (dış, görünen), batın (iç, görünmeyen), ezeli ve ebedi diye bildiğimizdir. Bu kelimelerle işaret edilen hep O'dur. Allah Ahad oluşu sebebiyle merkezi, içi-dışı, zahiri-batını, başı-sonu olmayan sınırsız ve sonsuz Tektir. Bu yüzden bu tür*

---

<sup>457</sup> Gazali, Mişkatal Envar (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966.



*kavramlarla sınırlanmaktan (kayıt altına alınmaktan) beridir, münezzehtir. Allah ismi, bir yönüyle varlığın her noktasında varolana; bir yönüyle de alemlerden Ganî olana, münezzehe olana işaret eder. Bölünmez, parçalanmaz, cüzlere ve zerrelere ayrılmaz, som, sınırsız ve sonsuz Ahad oluşu sebebiyle; bir yerde son bulup o noktadan sonra ikinci ayrı bir varlığın başlamasından söz edilemeyeceği için, fark edilir ki, düşünülebilen her noktada Zatıyla ve dolayısıyla tüm özellikleriyle ancak ve ancak, sadece ve sadece kendisi mevcuttur. Varlık Tektir. O'nun dışında ikinci ayrı bir varlığın vücudundan söz edilmesinin dindeki durumu, şirk (Allah'a ortak koşma) olarak adlandırılmıştır.”*

Bu düşünceye göre özetle, Allah Ahaddir, yani “bölünmesi, parçalanması, cüzlere ve zerrelere ayrılması mümkün olmayan, şeyin kendisi olarak şeyi ihata eden (kapsayan), sonsuz, sınırsızdır”; Allah Sameddir, yani “hiç boşluğu olmayan, eksiksiz, gediksiz, deliksiz, nüfuz edilemeyen, bir şey girmez, bir şey çıkmaz, sırf, som ve ihtiyaç mefhumundan beridir.” *Cevher* ya da *gerçeklik*, hiçbir çatlağa yer vermeyen mutlak varlığı açısından gerçekten bir doluluktur.<sup>458</sup> Ayrıca, daha önce de söz edildiği üzere; “kainatta varolmuş olan her şey, Ruhla ve Ruhtan meydana gelmiştir. Ruh-u Azam denilen bu Ruh; en alt noktada insan ruhunu meydana getirerek istidatı nisbetinde Ruh-u Azam'daki manaları yüklenmesini sağlamıştır. Böylece cüzi manadaki insan, teklik anlamındaki Ruh-u Azam denilen varlığa, yani TÜME, ayna olmuştur.” Bu varlık dediğimiz alem her zerresi itibariyle, orijinali itibariyle, ilk andaki (Ruh-u Azam) özelliklerinden kopmuş değildir. İlk andaki özellikleri bu alemin her zerresinde, aynısı ile mevcuttur. Fakat, bu mevcut olan özelliklere bakan mahal (insan), bu özellikleri göremez; görememesi nedeniyle de ayrı ayrı varlıklar varmış *vehmi* doğar. Kişisel bilinç, beynin veri tabanının zihinsel faaliyetleri sonucunda oluşmaktadır. Beynin veri tabanı da, genetik ve çevresel faktörlerin etkisiyle şekillenmektedir. Bunun yanı sıra, kişilerin aldığı gıdaların kimyasal değerlerinin beynin kimyasında oluşturacağı etkiler de yine bilinci yönlendiren, etkileyen en önemli faktörlerdendir. Eğer beyin, herhangi bir iç veya dış nedenle hasar görmemişse, mutlaka o beyinde *ben bilinci* vardır. Hem bilimsel hem de tasavvufi açıdan, bu ben bilincinin varlığının, mevcudatı (tüm evreni) meydana getiren *öz bilincin*, o beynin kapasitesine göre ortaya çıkışından başka bir şey olmadığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda esas itibariyle *ben (nefs)* kelimesiyle

---

<sup>458</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.21.

işaret edilen, tasavvufta *Nefs-i Küll* adı verilen, çağdaş bir deyişle *evrensel mutlak benlik* olmaktadır.

Tasavvuf düşüncesine göre, Hakk *kendi esmasının seyri* denilen *ilmî seyr* neticesi olarak, bu esmanın toplu bulunduğu manalardan *Ruh-u Azam* adlı meleği meydana getirmiştir. Sahip olduğu *bilinç* ve *ilim* itibariyle buna *Akl-ı Evvel* adı verilmiştir. Akl-ı Evvel, varlığında mevcut olan *kudret* itibariyle *Nefs-i Küll* adını alır. Sahip olduğu manalar, *Esmâ-i İlahiye* itibariyle de *Hakikat-ı Muhammediye* adını alır.

Tasavvuftaki anlamıyla Nefs-i Küll'ün zahirini ve varlığını, bu kainatı oluşturan cevher olan, bilimsel literatürde *enerji* diyebileceğimiz yapı olarak adlandırmak mümkün gözükmemektedir. Bir diğer ifade ile, bilimin *enerji* olarak adlandırdığı kavramın, tasavvufa göre Hakk'ın *kudret sıfatının açığa çıkması* kavramına karşılık gelebileceğini söylemek mümkündür.

Tasavvufun İhlas yorumu ile kuantum fiziğinin holografik evren kuramının ortak bir bakış açısı olarak, *irade* konusuna da şöyle yaklaşmak mümkün olmaktadır: “İrade-i cüz yoktur, yalnızca *küllî* irade vardır” cümlesi ne kadar doğru ise; “Her cüz, kendi iradesiyle yaşar” cümlesi de o kadar doğrudur. Tasavvuf açısından da, çağımızdaki bilim açısından da olaya bakıldığında, *küll* ve *cüz* diye ayrı iki yapı bulunmamaktadır: *Beş duyu* verilerine dayanarak varlığa bakınca cüzler mevcuttur; *ilim (bilinç)* boyutunda, ilimle varlığa bakınca cüzler yoktur, yalnızca küll mevcuttur. Yani, bilinç boyutundan *eşyanın hakikatine* bakınca *küllî irade* denmekte; beş duyuyla bakınca aynı irade, *cüzi irade* olarak adlandırılmaktadır. Bu bakış açısına göre, “külli irade yanında bir de cüzi irade vardır” demek batıl, geçersiz ve hatta şirk demektir. Tasavvuf ve bilim açısından, her ikisi açısından da olay şu şekilde yorumlanabilir: Her an cüz adı altında tasarrufu yapan, kozmik mutlak bilinçtir; külli iradedir. Evren gerçeği itibariyle, salt enerji (string) boyutundan başlayıp, sonsuza uzanan, sonsuz dalga boylarından ibaret bir yapıdır; bu dalga boylarının her biri bir anlam içermektedir. Burada ister “dalga boyları birer anlamlı dalgadır”, ister “anamlara dalga boyları adı verilmiştir” diyelim hepsi aynı kapıya çıkmaktadır.

Tasavvufi bakış açısına göre Allah, sonsuz ve sınırsız Tek'tir; bu sonsuz ve sınırsız, *Ahad* olan Tek, bize göre kavramlar olan *ezel* ve *ebedde* de aynen böyledir. Varlığında hiçbir değişiklik söz konusu değildir. Buradan, holografik evren kuramının da yardımıyla şöyle bir yoruma gidilebilir: Bizim olup bittiğini düşündüğümüz, tahayyül ettiğimiz, hissettiğimiz, bilebildiğimiz istisnasız her şey; sadece Allah'ın ilminde, O'nun esmasının (isimlerinin, özelliklerinin) bir neticesi olarak mevcuttur.

*İlminde* derken, deyim yerinde ise, O'nun *hayalinde* varettiği ve *düşündüğü* şeyler olarak yorumlamak belki daha açıklayıcı olabilir. Yüce Zat'ın *var kabul edişi* sonucunda, bu varlık alemini *yoktan* meydana gelmiştir; yok olarak vardır; ve aslına dönecektir. Hangi mana ve vasıfla (sıfatla, nitelikle) O Zat'ı vasıflandırırız, O Zat, Zatı itibariyle o vasıflandırmadan ötedir; o tanımlama ile kayıt altına girmekten beridir. Ancak, o tanımlama da yine O'na aittir. O vasfı meydana getiren *Kendisidir*; *Kendisindedir*. Fakat, Zatı itibariyle de o vasıflandırmanın kaydı (sınırlaması) altına girmekten münezzehtir. Kendindeki sayısız özellik ve manaları seyretmeyi dilemiş (bu *seyretmeyi dilemek* mecazi bir anlatımdır); bunun gereği olarak da, kendindeki manaları kendi varlık boyutuna göre “an” içinde seyretmiştir. İşte bu seyredişin adı tasavvuf diliyle, *Tecelli-i Vahid* olarak adlandırılmıştır. Yüksek mertebeli mutasavvıfların, “Allah'ın bir kere tecelli ettiği ve bu tecellinin ikincisinin de olmadığı” şeklindeki beyanlarına bu yönden bakmak mümkündür. Esasen *tecelli* kelimesi, ifade yetersizliğinden dolayı kullanılmakta olan bir kelimedir; hakiki manada karşılığı söz konusu değildir. Onlara göre, Allah'ın *kendinden kendine olan nazarı (bakışı)*, bütün bu bilebildiğimiz, düşünebildiğimiz, hayal edebildiğimiz; ve tüm varlığın bilebildiği, düşünebildiği, hayal edebildiği her şeyi *kendi varlığı ile ve kendinden* meydana getirmiştir. Fakat, kendine (vücuduna, varlığına) oranla da *yok hükmündedir*.

Bu düşüncelerden şu sonuca varmak mümkündür: “Evrende kaos (kargaşa, karmaşa) yoktur; her şey bir sistem içinde doğup büyüme ve ölmektedir. Yok olmamakta, sadece başka bir şekle dönüşmektedir; evrende yok olma diye bir şey bulunmamaktadır. Bu da bir sistemin sonucudur; bu sistem ise bir *bilincin* ifadesidir.” Bu doğrultuda düşünmeye devam edilirse eninde sonunda, “varolan hiçbir şey yok olmaz; yoktan da hiçbir şey varolmaz” prensibi evrensel-bilimsel bir gerçek olduğuna göre; benim de bedenim tüm değişikliklerine rağmen bunlardan etkilenmeyen bir *bilincim* olduğuna göre; “bedenim ne tür değişimlere tabi olursa olsun, bilincim asla yok olmayacaktır” fikrine varmak kaçınılmaz olacaktır. Bu ulaşılan düşünce düzeyi de, belki insanın *birimsel* bilincini, *tümel* bilince bağlayan ve birimsel bilinç için bir sıçrama noktası teşkil edecek olan o önemli bakış açısını oluşturacaktır.

Buradan tasavvuf ile çağdaş bilimin ortak kavramı olarak, şöyle bir düşünce sistemine geçilebilir: Esasen mevcudatta (varlıkta) *zıt* yoktur; çünkü, Allah'ta *zıt* yoktur. *Zıt* kavramı bize (sınırlı-sonlu olana) göredir. Örneğin, İshraki felsefesindeki *zulmet* kavramı, *nurun* zıttı değil; onun açığa çıkmaması halinin adıdır. Bunun gibi

*dalalet* de, *hidayet*in zıttı olarak değil de, *hidayet*in açığa çıkmaması halinin adı olarak yorumlanabilir. Özetle, vahdet ve kuantum anlayışlarının ortak yorumuna göre şunu ifade etmek mümkün gözükmektedir: Zıtlık asaleten varolmayıp, *izafeten* var kabul edilmektedir. Mesela kötülük, iyiliğin bulunmaması durumudur. *Kötülüğün* varlığı zaman ve mekanla daima sınırlanmışken, *kadir* *iyinin* hiçbir sınırı yoktur. İnsan kötülüğün varoluşunu kendi başına bütünüyle kavrayamaz; insan algısının, muhayyilesinin ve hatta mantığının alamadığı bir nokta daima vardır. Bu, insanın, ilahi mahiyeti tamamen kavrayamamasıyla alakalıdır.<sup>459</sup> Bu tam anlamıyla kavrayamama durumunu Slavoj Zizek, “Pozitif olarak olduğum her şey, işaret edip “bu ben”im diyebileceğim her sözcelenmiş içerik “gerçek ben” (mutlak ben) değildir; mutlak ben sadece geri kalan boşluğumdur, her içerik karşısındaki boş mesafeyimdir” diye ifade etmektedir.<sup>460</sup> *Gerçekliğe* ulaşmamızın bedeli, *bir şeyin düşünülmemiş kalmasının* zorunlu olması anlamına gelir.<sup>461</sup> Hiçbir yerde tespit edilemese de, varlığını sürdüren ele avuca sığmaz bir *fazla* mevcuttur.<sup>462</sup> Bu *öte*, pozitivist bilimin gelişimiyle ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalınca, *anlam* da kaybolur; çünkü *anlam alanı* tanım gereği, tam kalbindeki nüfuz edilmez bir *karanlık nokta* tarafından ayakta tutulur.<sup>463</sup> Kavrayıştan kaçan bu nokta son kertede *özbilincin* kendisidir.<sup>464</sup> Nasıl atomdan hücreye, hücreden dokuya, dokudan bedene bir sıralama mevcutsa; her biri bir diğerinin içinde milyarlarca defa küçük, ama kendi yapısına ve varlığına göre bilinçli ise; aynı şekilde bizim, yanında milyarda bir ya da trilyonda bir oranında kaldığımız, kendi yapısına ve varlığına göre bilinçli bir sistem içindeki dev galaktik yapılar da mevcuttur. İster mikro kozmoza inelim, ister makro kozmoza çıkalım; hepsinin *özü* ve *zâtı* itibariyle, *hologramik* esasa göre *aynı varlık* ve *aynı cevherden* meydana gelmesi nedeniyle; skalanın herhangi bir boyutundaki birim, özüne (zâtına) doğru bir yolculuğa çıkabilirse (bir diğer ifadeyle zâtına doğru bir *sıçrama* yapabilirse), o noktada varlıktaki bütün zıtların ortadan kalktığını müşahede etmesi mümkün olabilir. Biz sanki bir ara boyutta yaşamaktayız: Enerjiden, bulunduğumuz madde boyutuna kadar olan boyut katmanları ve bizim bulunduğumuz noktadan evrensel büyüklüklere kadar uzanan boyutsal katmanlar; her boyutun kendine özgü birimleri, o birimleri değerlendiren algı sistemleri ve bu algılama

---

<sup>459</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.34.

<sup>460</sup> Slavoj Zizek, Kırılğan Temas (Çev.: Tuncay Birkan), İstanbul 2006, s.99.

<sup>461</sup> A.g.e., s.104.

<sup>462</sup> A.g.e., s.129.

<sup>463</sup> A.g.e., s.205.

<sup>464</sup> A.g.e., s.95.

sistemlerinin değerlendirmesine *göre* varolan kendi madde boyutları... Hücre boyutu, hücrenin kendine göre varolan madde boyutu; atomun kendi bilincine göre varolan madde boyutu; beden ve beynin algılama sistemlerine göre varolan algılama boyutu; galaktik sistemlerin algılama sistemine göre varolan madde boyutu; ve bunun ötesindeki algılayamadığımız sayısız katmanlar boyutu... Ama *özü* itibariyle, hepsinde mevcut olan bilincin; eskilerin deyimiyile hüviyetine *İnsan-ı Kamil*, bilincine *Akl-ı Evvel* denen; çağdaşların deyimiyile *kozmetik bilinç* (*evrensel bilinç*) denen *tek bir nefsten* geldiğini düşünmenin önünde bir engel gözükmemektedir.

Tasavvufta *gayb* kelimesiyle bizim beş duyu adını verdiğimiz kesitsel algılama araçlarımızla saptayamadığımız alemler (boyutlar) ve bu alemlere (boyutlara) ait varlıklar anlatılmak istenmiştir. Beş duyu aracılığıyla değerlendirilebilenlerin adı ise, tasavvuf dilinde *şehadet* alemidir; bunu da bizim madde alemi (boyutu) dediğimiz kısım olarak adlandırmak yerinde olacaktır. Buradan şu çıkarımı yapmak mümkündür: Madde alemi diye gerçek ve mutlak tek bir madde alemi olmayıp; her boyut varlığının kendi katmanı (mikro ya da makro), onun kendi özel (göreceli, izafi) madde alemini oluşturmaktadır. Holografik evren kuramına göre de, madde ve madde ötesinin gerçekte, tek bir tümel yapının göreceli katmanları olduğunu fark ederek kavrayan bir kişi; her şeyin özünü, *tümel tek* bir yapıdan ibaret olan *bilinç* olarak algılayacaktır.

Tasavvufta *gayb* ikiye ayrılır; *gayb-ı muzaf* (göreceli, izafi *gayb*) ve *gayb-ı mutlak* (kesinlikle algılanması mümkün olmayan *gayb*). Yukarıda açıklamaya çalışılan hususlar için *gayb-ı muzaf* kullanılır. *Gayb-ı mutlak* ile ise, sadece Allah'ın ilmi kastedilir. Bütün yaratılmış olanlar, Allah indinde *yok* hükmündedir; ve hiçbir Allah indindeki ilmi asla bilemez ve kapsayamaz (ihata edemez). Allah, Zatı itibariyle *mutlak gayb*dir; bilinmesi, kavranılması, tefekkürü kesin olanaksızdır; hiçbir yaratılmış, O Zatı algılayamaz; ancak, izhar ettiği (aşikare çıkardığı) manalar yoluyla, “bu manaları yaratan şu özelliklere sahiptir” diyebilir. “Gaybı ancak Allah bilir, başkası bilmez” denilen *gayb*, mutlak *gayb*dir. Mutlak *gayb*ın dışındaki izafi *gayb* ise Allah'ın dilemesi ve takdiri sonucu olarak bilinebilir. Tasavvuf ehline göre, zahir batındır, batın da zahir; fark, gözün kapasitesinden oluşmaktadır. Aynı *tek* şeyin, gözün görebildiği kısmına zahir demekteler, göremediğine ise batın. Oysa bu zevata göre, ikisi aynı Tek'tir. Suyu rengi veya tadı içinde bulunduğu kap verir; hangi kaba girerse, onun şeklini alır; gerçek, hep aynı gerçektir; değişen sadece o gerçeği duyanların, idrak edenlerin, görenlerin, bilenlerin dereceleri ile zaviyeleri (açıları)dir.

Tasavvufi anlayışa göre, Allah'a *vasıl* olunabilir ama Allah *idrak* edilemez; "İdraklar O'nu kavrayamaz" (En'am-103). İhata olmayışı demek; Allah'ın manalarını sonuna kadar ihatanın (kapsamanın), idrakın (kavramanın) mümkün olmaması demektir. Yarattığının Yaratanı ihata etmesi, görebilmesi zaten muhaldir. İhlas suresinin yorumundan da anlaşılacağı gibi, sıfat mertebesi, zat mertebesine işaret eder ama asla zatı kapsayamaz. Hz. Ebu Bekir'in "Allah'ı idrak, ancak, idrak edilemeyeceğini idraktır" sözünün, bahsedilen duruma işaret etmek için söylendiği aşikardır. Ancak Allah kendisi, kendisini görür. Çünkü O, bizim gibi sonlu, kısıtlı, kayıtlı, sınırlı bir varlık değildir. Bu nedenle de, O'nu bilmenin sonu yoktur; kendisini ancak sonsuz-sınırsız-bölünmez Ahad olan kendisinin kavraması mümkündür. Esasen Allah'ı seyir, ilimden ibarettir; her şey ilim mertebesinde olup bitmiştir. Daha sonra ise ilim mertebesinde olup bitenler, kuvveden fiile dönüşmeye başlamıştır. Varlıkta asıl olanlar, İlahi sıfatların ve isimlerin manalarıdır. Zaten İslam'ın *tasavvuf* adı altında yaşatılan *vahdet* anlayışı da, her şeyin, aslında birçok varlık olmayıp; tek varlıktaki sayısız manaların aşikare (açığa) çıkışından başka bir şey olmadığını anlatmaktadır. *Allah'a göre biz*, ilminde varolmuş ilmi suretleriz; *bize göre biz*, kesin, açık, sade, basit bir evrenin içinde yaşayan varlıklarız; ama *gerçekte biz*, O'nun ilminde, bir ilimden ibaretiz. İnsan tabiatı (doğası), sınırlamalara ve dolayısıyla hata imkanına sahiptir; yoksa onu Tanrı'dan ayıran bir şey olmazdı.<sup>465</sup> Vahdet hakikati, mutlak gerçek anlamında, yalnızca bilinç boyutunda yaşanır; insan, bedeni itibariyle, yer aldığı boyutun şartlarına tabidir. Vahdet-i vücud anlayışına göre, *kul* ebeden kuldur, kesinlikle *Allah* olmaz; hangi mertebede olursa olsun bunun aksi bir anlayış, tümünden cehalettir. Gerçekte *tek* bir vücud vardır ki; sûri yani maddi bir vücud değil, manevidir. *Vech* denilen bu vücud ancak bilinç gözüyle veya kalp gözüyle görünen bir vücuttur.<sup>466</sup> Allah'ın perdeleri dendiği zaman bilinmelidir ki, bu perdeler Allah'ın üzerinde değil bizim basiretimizde mevcuttur. Yani, bu perdeler enfüsi (içsel)dir.<sup>467</sup> Bu perdeler bizim anlayışımızı, kavrayışımızı, idrakımızı, tefekkür kabiliyetimizi kısıtlayan şeyler olarak düşünülmelidir. Bu perdeler esas olarak ikiye ayrılır: *Zulmet* perdeleri ve *nur* perdeleri. Zulmet perdeleri, efal (fiil) alemi içinde yer alıp; *basiretimizin* Hakk'ı görmesine engel olan şeydir. Daha doğrusu, şeyi, *şey* olarak kabul etmemize yol açan beş duyumuzdur. Aslında suç beş duyumuzda değildir;

<sup>465</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.66.

<sup>466</sup> Ahmed Hulusi, Gavsı A'zâm Abdülkadir Geylanî'nin Risâlei Gavsıye Şerhi, İstanbul 1991, s.106.

<sup>467</sup> A.g.e., s.141.

çünkü, onlar varlıktan örnek ve ibret almamız için oluşturulmuş, *kesitsel algılama araçlarıdır*. Biz, eğer beynimizi düşünce yolunda hakkıyla kullanıp, kesitsel algılama araçlarımızın verdikleri doneler (veriler) üzerinde yeterince düşünebilsek; bir süre sonra, çok daha geniş bir şekilde gerçekleri görmeye başlayabiliriz. Zulmet perdelerinin en başta geleni, beynimizin, düşünce sistemimizin göz aracına tabi olması ve bizim böyle bir yaşam şeklini tercih etmemizdir. Önce, düşünce kabiliyet ve kapasitemizi *göz blokajından* ve kaydından kurtarmak; sonra da diğer organların verilerinin sınırlamalarından kurtulmak gereklidir. İşte bundan sonra beynimiz güçlü bir akılla, özgür bir biçimde kendisine ulaşan verileri değerlendirmeye başlayacak; böylece de, gördüklerinin ardındakileri, *basiretiyle* keskin bir şekilde gerçekçi olarak değerlendirecektir.<sup>468</sup> Zulmet perdelerinden kurtulunca, *eşyanın ardındaki hakikat* görülür ki, o da Allah'ın isimlerinin manalarıdır; aynı zamanda bunlar da nur perdeleridir. Esmâ (Allah'ın isimleri) her şeyin aslı ve özüdür ki aynı zamanda yüce Zat'ın da perdesidir. Nurdan perdeler diye işaret edilen de Allah'ın bu esmasıdır.<sup>469</sup> *Görülen her şey* dediğinde, ayrı ayrı pek çok şey var sanılır. Oysa gerçekte, ayrı ayrı var sanılan bu şeylerin hiçbirisi yoktur; sadece *tek* bir yapı mevcuttur; bu da *Vechullah*'tır.<sup>470</sup> *Mutlak, sonsuz ve iyi*, varoluş, varoluşsal kategori ya da eşyanın nitelikleri değildir; onlar, alemin ötesinde ve kendinde şeyler olan *İlahi Vechelerin* tezahürüdür (belirşidir).<sup>471</sup> Allah daimi olarak *bakidir* ve O'nunla beraber ikinci bir varlık da mevcut değildir. Bu sebeple, O'nun yanında yok olacak varlıklar yoktur; kendilerinin *yok* olup *Allah'la bakî* olduklarını fark edecek *tecelliler* söz konusudur. Seven, yokluğunu idrak edip, sevilende yok olduğunda; *baki kalan Allah*'tır.<sup>472</sup> İnsan, Allah'ı *tanımak bilmek* için var edilmiştir. Bu istidat ve kabiliyeti dolayısıyla *halife* seçilmiştir.<sup>473</sup> Eğer kendi başına varolan Şey ile uyum içerisinde olmak için Tanrı'ya itaat ediyorsak, *araz* olduğumuzun ve arzılığımızın temeli olan cevherin bilincinde olmalıyız; zihnimiz bu bilinç için yaratılmış olup onsuz hiçbir şeydir. İnsanoğlunun meselesi, onun *aynı anda* hem araz hem de cevher oluşu ve onun hangi açıdan araz ve cevher olduğunu ve bu *ikiliğin mahiyetini nasıl anlaması gerektiğini bilmektir*.<sup>474</sup>

---

<sup>468</sup> A.g.e., s.142.

<sup>469</sup> A.g.e., s.143.

<sup>470</sup> A.g.e., s.166.

<sup>471</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.33.

<sup>472</sup> Ahmed Hulusi, Gavsı A'zâm Abdülkadir Geylanî'nin Risâlei Gavsıye Şerhi, İstanbul 1991, s.170.

<sup>473</sup> A.g.e., s.175.

<sup>474</sup> Frithjof Schuon, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997, s.25.

Kozmik ve metakozmik perde bir sırdır; izafiyet de öyledir. Eğer *mutlakı* anlamak imkansızsa bunun sebebi, parlaklığının gözleri kör etmesidir. Buna karşılık izafiyetin anlaşılmasının sebebi, hiçbir referans noktası göstermeyen karanlıktır. İzafiyet, mutlakın vasıtası ya da suduru olduğu anda anlaşılır hale gelir. Mutlakı örterek onun vasıtası olmak izafiyetin gayesidir. Gerçek, yayılma yoluyla dışa açılır ve Kendisini Kendisinden ayırmak suretiyle izafiyet olur.<sup>475</sup> İzafiyet, ancak muhteviyatı (içeriği) açısından gerçektir; bu muhteviyat da aslen mutlaka aittir. Evren, bir yanda *öz*ü haricileştiren (dışsallaştıran) ve diğer yanda sonsuz vechesiyle bizatihi *özde* yer alan bir perdedir. İslami terminolojide bu ilahi ikilik, dikey olan *elif* ve yatay olan *be* ile ifade edilir. İnsan hem *halife* hem de *kul*; ya da hem *akıl* hem de *nefs*tir.<sup>476</sup> Bizatihi ilahi nizamda *varlık*, *varlık-ötesinin* tezahürüdür (belirşidir). Batını olarak ve akli boyutta perdeyi kaldırmaya yaşamımıza yön veren bir *aydınlanma* ya da *şeffaflık* eşlik eder; işte bizi biz yapan budur. Perde, biri batını diğeri zahiri iki alanı birbirinden ayırır.<sup>477</sup> Bütün bu tarzlar, hem manevi yaşamda hem de kozmik çevrimlerde tezahür eder. Şeffaf perde, hem kutsalı hem de mahremi ifşa eder. Perde kalın olduğu zaman, Tanrı'yı gizler. Kalın perde, etrafımızdaki duyusal fenomenlerden ve içimizdeki haris fenomenlerden örülmüştür. Perdenin kalınlığı hem *nesnel*, hem de *öznel*dir; yani hem *dünyada* hem de *nefste* vuku bulur. *Aşkınlık*, perdeyi kalınlaştırırken; *içkinlik*, onu şeffaflaştırır. Evrensel perde, bir yandan *zıtlar* ve *şoklar* ilişkisi; diğeri yandan daha derin ve daha gerçek bir tarzda *uyum* ve *sevgi* ilişkisi içerir. İmajı ne olursa olsun *açılım*, tüm kuvveleri tezahür eden *varoluş* projeksiyonudur. *Kapanma* ise, *özle* yeniden *bütünleşme* ve potansiyel hale dönüşü simgeler.<sup>478</sup> *İlahi perdeler*, kainatımızdaki varoluşsal kategorilerdir: Mekan, zaman, form, sayı, madde, melekeleriyle yaratıklar ve tamamen farklı bir düzlemde hakikatları ve sınırlarıyla vahiyler. *Beşeri perdeler*, öncelikle insanın kendisi yani bizatihi benlik, ikinci olarak haris ve karanlık benlik ve nihayet ihtiraslar, günahlar ve nötr bir düzeyde kavramlar ve düşüncelerdir.<sup>479</sup> En temel ayırım, *Yaratıcı ile yaratılan* yani *ilke ile onun tezahürünün* ayırımıdır. Yansıtma sırrı, yaratma ve vahiy sırrı iken; yeniden bütünleşme sırrı, Tanrı'ya kavuşma ve kurtuluş halidir. O, nüfuz

---

<sup>475</sup> A.g.e., s.37.

<sup>476</sup> A.g.e., s.39.

<sup>477</sup> A.g.e., s.41.

<sup>478</sup> A.g.e., s.43.

<sup>479</sup> A.g.e., s.43.



edilemezlikle örtündükten sonra; rahmetle açılır.<sup>480</sup> Konuşan *Tanrı*'dır; *bilge* ise, Tanrı'yı izhar eden bir perdedir. Her *araz*, şu ya da bu şekilde *cevheri* görünür kılan bir perdedir. Kendinde şey olarak imkanın ya da potansiyelin, mutlakı hem örttüğünü hem de açtığını söylemek; mutlak olarak *gerçekin* iki boyutlu tabiatını ifade etmek demektir. Mutlakta aslen ayrışmamış halde bulunan üç boyutlu bir mahiyet de görmekteyiz: *Varlık*, *bilinç* ve *saadet* (*sevgi*, *aşk*). İlahi imkan, bu üçüncü unsur vasıtasıyla sevgiden, evrensel perdeyi yaratır; bu perdenin örgüsü alemler ve dokumu da varlıklardır.<sup>481</sup> İnsanoğlu anlasa da anlamasa da sonsuzluk, ne ise odur.

### C-3.4. *Data* (*Bilgi*)

*Data*, *veri* ya da *henüz işlenmemiş salt bilgi* anlamına gelir. Salt bilgi (*data*), edinilmiş bilgiden (*knowledge*) farklıdır. İngilizce'de *data* ile anlatılmak istenen *bilgi*, *anlam oluşturan veri* anlamındadır. Birçoklarına yabancı gelse de, günümüzde batılı pek çok araştırmacı bilim insanının yayınladığı eserlerinde, *evrenin özündeki*, *onu meydana getiren "bilgi"* anlamında yaygın biçimde kullanılmaktadır.

TEK'in kendisinden her *an* açığa çıkan (irsal olan) sayısız özelliklerinden *münezzeh* oluşuna işaret etmek amacıyla, bu konuları işlerken *data* tabiri rahatlıkla kullanılabilir. Bu durumda, tasavvuf anlayışını şu şekilde yorumlamak mümkündür: Hiçbir insan veya yaratılmışın hayal veya tasavvurunun, havsalasının alamayacağı, *Allah* ismiyle işaret edilen, ilmindeki *datalarından* bir *datada esmasıyla*, *Hakikat-i Muhammedi* (*Ruh-u Azam*, *Akl-ı Evvel*, *İnsan-ı Kamil*, *Levh-i Mahfuz*, *Nefsi Küll*, *Kozmik Bilinç*)'yi irsal eylemiş, O'nunla esmasını seyreylemiş... Datayı, açığa çıkmamış haliyle Esmâ mertebesi olarak ele almak mümkündür. Tasavvuftaki *âmâ* mertebesi ile, datanın bu halinin kastedildiği eşleştirmesini yapmak mümkün gözükmemektedir; yani, Esmâ mertebesi diye işaret edilen özelliklerin açığa çıkmamış, görünmez, karanlıkta olduğu *an*... İşte *nokta* ismiyle işaret edilmiş olanı *data* diye adlandırırsak, *Hakikat-ı Muhammedi* veya *El İnsan-ı Kamil* isimleriyle *Esmâ* mertebesi anlatılmak istenmiştir. Datayı, *nokta* olarak; batınını *âmâ*, zahirini *ilim* olarak adlandırmak mümkündür. Algılanan veya algılanmayan her ne varsa, hepsi de bu El Esmâ (Allah isimleri) ile dikkat çekilen özelliklerinden meydana geldiği içindir ki; bu oluşturmaya *alemlerin Rabbi* tanımlamasıyla işaret edilmiştir.

---

<sup>480</sup> A.g.e., s.45.

<sup>481</sup> A.g.e., s.46.

Mikrodan makroya her birim ve yapı bir sonraki anda, bir önceki anda kendisinden açığa çıkanın sonuçlarını yaşamaktadır. Bu durumda, tasavvufta *her an yeni bir şanda oluş* olarak anlatılanı, aslında, *küll denen tümelin, tekil bir varoluş dönüşümü* olarak anlamak mümkündür. Her şey, O’ndan gelir boyutsallık içinden ve O’na döner; seyreden indinde her an... Bunu hissedebilmek için, seyredilemek için eskilerin deyişiyle *kalp gözüyle*, önce mekansız ve şekilsiz görme özelliği açığa çıkmalıdır. Gerçekte tasavvuf ehli seyrinde, tek tek birimlerin oluşturduğu çokluk itibarıyla *Efal (füller)* alemi diye tanımlanan boyut yoktur. Çünkü, onlara göre bu boyutun aslı *hayaldir*; varlığı yalnızca *ilimde* mevcuttur. Mutasavvıflar varlığı, *vehmedenden kaynaklanan bir hayal* olarak yorumlamışlardır. Tıpkı, dışarıda algılanan şeylerin, beynin içinde var olmayıp, beyindeki varlıklarının yalnızca *bilgi ihitva eden dalgalardan* ibaret olması gibi...

Hologramik tespit, farklı terkipler (bileşimler, karışımlar) şeklinde açığa çıkan her bir birimin *aynı asıldan* oluşması olayını anlatır. Holografik gerçekliği, “*çok boyutlu tek kare resim*<sup>482</sup> olan alem içre alemler” deyimini kullanarak anlatmak, içeriğini daha iyi ifade etmeye yarayacaktır. Bu durumda, holografik gerçeklik olan alemlerin varlığı, *ilmiyle, ilmini, ilminde* seyredeninin seyri sonucudur. Kur’an’daki *şirk* kavramı, aslı olmayan, vehmedilen bir kavramdır. İnsanlar, *vehimleriyle* bu olguya düşerek, *çokluk algılanması ardındaki gerçek teklikten* perdelenirler.

Buraya kadarki incelemelerimizden şöyle bir düşünceye varabiliriz: Tüm algılanan veya düşünülen evren içre evrenler dahil (algılanamayan veya düşünülemeyenlerle beraber) her şey, string (salt enerji, salt bilgi, kuantum potansiyel, Esmâ mertebesi) boyutunda bir *enerji dalgasından* ve *data-bilgiden* ibarettir. Buna, algılamak istediğimiz konuya göre ister *enerji dalgaları*, istersek de *bilgi paketleri* diyebiliriz. *Nur*, ilim ya da data olarak adlandırılabilir. Enerjiyi de, ilahi kudretin algılanışının günümüzdeki adı<sup>483</sup> olarak yorumlayabiliriz. Gerçekte, tümüyle *sanal bir alemde* yaşıyoruz; ama gerçekmişçesine ve varmışçasına algılayarak; bu durum da, sonsuza kadar çeşitli boyutsal dönüşümlerle devam edecek. Tasavvufta geçen *viücd* kelimesi, ilmi anlamda (bilinç anlamında) var algılanış olarak kullanılmıştır; madde beden türünden değil. Esmâ boyutunda (sayısız Allah isimleri ile işaret edilen özelliklere sahip tekillik boyutunda) *vahidiyet* (tek kare resimde mevcut bulunan özellikler), tüm varlıkların yalnızca *ilmi suretler* (var olarak algılanan, sanal) haline

---

<sup>482</sup> <http://www.ahmedhulusi.org>

<sup>483</sup> <http://www.ahmedhulusi.org>

işaret eder diye düşünebiliriz. *Hayat, ilim, irade, kudret, kelam, semi, basar* vasıflarının da, Esmâ mertebesi olarak düşünülen *salt data* veya *bilginin* varlığını oluşturduğunu düşünebiliriz. *Noktay*ı ise, bunların tümünü kapsayan tekil bir yapı olarak tahayyül edebiliriz. “Enel Hak” diyen Hallac-ı Mansur’dan; vahdeti vücudu bir sistem olarak anlatarak, “Vücut ve varlık tektir; yalnızca O vardır, bu durumda istersen O vardır de, istersen ben varım de; diyen hep Kendisidir” anlayışını sergileyen Muhyiddin Arabi’den; vahdeti şühud görüşünü, yani Muhyiddin Arabi’nin bahsettiği vücudun, gerçekte, *ilmi ilahideki ilmi suret* olduğunu; bu vücudun *gölge* veya *hayal vücud* olduğunu vurgulayan İmam Rabbani’ye kadar, hepsi de datalarından açığa çıkan gerçekliği dillendirmişlerdir diye anlamak mümkündür.

Dün tasavvuf anlayışı mecaz yoluyla, “la mevcûda illa Allah (mevcudat yoktur sadece Allah vardır)” derken; bugün bilimle ulaşılmıştır ki, tüm algılanan ve algılanamayan varlık, *enerji-data* yapının (*string boyutu*) her an değişim halinin getirisinden başka bir şey değildir. String boyutu olarak anlatılan sonsuz yapı, bir *kudret ve ilim (enerji ve bilgi (data))* okyanusu olarak adlandırılabilir. Varlığın aslının hakikatte esmâ mertebesi olması dolayısıyla ve varlığını Allah’tan alması, Allah’taki esmanın da sonsuzluğu dolayısıyla, string boyutunun sonsuz bir dönüşüm içinde olduğu düşünülebilir. Bilim yoluyla fiziğin, varlığın hakikatini anlatmada ulaşabildiği son nokta string boyutu olarak anlaşılabilir. Ancak zaman içinde buraya ulaşmayı sağlayan başka teoriler de ortaya atılabilir. Makrokozmozdan mikrokozmoza kadar neyi tutmak istersek boşluğa düşecek, madde dediğimizi tutmak isterken moleküler boyutta bedensel yokluğa karışacak, onu tutmak isterken onun boşluğuna, oradan atomun boşluğuna, oradan çekirdeğin boşluğuna, oradan kuarkların içine düşerek, sonunda string boyutunda *seyreden* olup gideceğiz... İşte bütün bu alemler dahi, hep ilmi ilahideki ilmi suretler olduğu içindir ki; tasavvuf anlayışına göre Allah adıyla işaret edilen *mutlak bilinmezdir Zâtı* itibariyle; ve bu yüzden “Allah’ın Zâtını tefekkür etmeyiniz”, “Allah’ı idrak, O’nun idrak edilemeyeceğini idraktır” denmiştir. Allah, Zâtı itibariyle mutlak bilinmezdir.

*Asıl, Gerçekliktir.* Asıl, görece olan şeylerin tersine, *Mutlaktır.* Sonu olmayandır, diğer şeylerse sonludur. Asıl, *Birdir, Tektir;* tezahürlerse çokluktur. O, *Yüce Cevherdir;* diğer her şey ise arazdır. O, kendine nisbetle zikredilen formlara göre *Zattır,* yanına konan her şeye şekil; O, *varlık ötesi Varlıktır;* çokluk düzeniyse mevcudattan meydana gelir. Diğer her şey oluş halindeyken O, vardır; nihai anlamda ebedilik yalnızca O’nun içindir, diğer zahirleşmiş her şey değişkendir. O, evveldir,

ahirdir; başlangıç ve sondur. Eğer dünya doluluk olarak tasvir edilirse O, boşluktur; ve eğer görece olan ontolojik yetersizlik ve temel hiçlik ışığında anlaşılırsa O, doluluktur.<sup>484</sup>

Kafamızda düşündüğümüz her fikir bir şekilde suretlenir. Oysa, Hakikat suretsizdir. Suret, hakikatin değil, bizim algı biçimimizin bir ürünüdür. Hayat ve ilim ayrılmaz iki vasıftır. İlim açığa çıkış kapasitesine göre şuur veya bilinç adlarını da almaktadır. Hayat sahibi olan canlının varlığının ihtiva ettiği anlam *ruhudur*. Bu mana itibariyle, bilimsel olarak *kozmetik elektromanyetik açılım boyutu* tanımlamasına denk kavramlar olarak tasavvufta kabul edilebilecek *Ruh-u Azam*, *Aklı evvel*, *Hakikat-i Muhammedi* gibi isimler obje değil, birer özelliğe işaret olarak algılanmalıdır. Tasavvufa göre bildiğimiz bu dünyamızın, bilincimizin ötesinde *halife* diye tanımlanmış olan *derûnî* bir yanımız da mevcut. Oysa, biz bu kozmik elektromanyetik açılım boyutuna açılan kapıdan habersiz gibiyiz. Günümüz bilimine göre de, insanlığın evrenden algıladıklarının tamamı % 4'tür; geri kalan % 96 bize karanlıktır.

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Hologramik tespit, farklı terkipler (bileşimler, karışımlar) şeklinde açığa çıkan her bir birimin *aynı asıldan* oluşması olayını anlatır. Kur'an'ı anlamak üzerine neredeyse tüm ömürlerini harcamış olan tasavvuf ehli kimselerin geçmişin şartları içinde misal yoluyla, işaret yoluyla, mecaz yoluyla günümüze kadar gelen anlatımlarının da aynı konudan bahsettiği göz önüne alınacak olursa; bu kavramların bugünün bilimsel bulguları eşliğinde yeniden değerlendirilip, iki tarafın da verdiği mesajın yepyeni anlamının kurgulanma zamanının geldiği anlaşılmaktadır. Bugün yapılacak iş, "Din ayrı şeydir, bilim ayrı şeydir" *önyargısını* bir yana koyarak, bilimsel gerçeklere dayalı bir şekilde din-sistem anlayışını incelemektir.

Bugün *batılı* bilim adamlarının büyük bir kısmının *bilim adamları* olarak, İlahiyat konusuyla meşgul oldukları söylenemez. Ama yine de bu zor işi göze alanlar, ulaştıkları bilimsel sonuçları din açısından değerlendirmeye çalışanlar yok değildir. Bir bilim insanı, eğer isterse, kendisini metafizik sorulara muhatap kılmayabilir. Böyle sorulara muhatap olmadığı için de kimse onu kınayamaz ya da faaliyetlerinin bilimselliğinden şüphe edemez. Ama bilimden aldığı hızla metafizik sorular soran ve

---

<sup>484</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (Çev.: Yusuf Yazar), İstanbul 2001, s.145.

bu sorulara cevap arayanların da fikirlerini ciddiye almak gerekir. Hakikati pozitivist bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir sonuç değil, olsa olsa bir ideolojidir. *İslam* tarihinde ciddi bir din-bilim kavgasının olduğu söylenemez. Ama bu, bazı bilim insanlarının bir takım güçlüklerle karşı karşıya gelmedikleri anlamına gelmez. Bunun kaynağını dinde değil, dinin *anlaşılması ve yorumlanmasında* aramak gerekir. Kur'an, bilim ve tefekkürü engellemek şöyle dursun, bilim ve tefekkürle uğraşmayı *farz* kılmıştır. Metodoloji konusunda Kur'an, Müslüman bilim adamlarının baş kaynağını oluşturmuştur. Yüzyılımızda, dinin temel kaynaklarının, mesela Kur'an'ın yeni bilimsel sonuçları da göz önünde bulundurmak suretiyle anlaşılması ve yorumlanması yönünde çaba harcayanlar bulunmaktadır.

Tüm evreni, hologramın *ana plakası* olarak düşündüğümüzde, gördüğümüz ve bildiğimiz düzenin ardında uzay-zaman boyutunun ötesinde bir *ana kaynak* olduğu anlaşılacaktır. Bu BİR'in tüm özellikleri, farklılaşmış gibi görünen bütünün parçalarının her birinde mevcuttur. Bu demektir ki, canlı ya da cansız olarak algıladığımız her parçacık kendi bilinç seviyesine uygun olarak, bilginin algılayabildiği kadarının çözümlenmesini yapabilir. Yani, herkes, ana bilgidен kendi kapasitesi oranında yararlanabilir.

Mistikler için kendi davalarını fizikten kanıtlamaya çalışmaları, fizikçilerin de kendi davalarını mistisizmden kanıtlamaları kadar ispatlanamazdır. Bununla birlikte, ikisi arasındaki diyalogdan, her birinin diğerinden öğrenmesi anlamında değerli bir şeyler doğabileceği sezilmektedir. Eğer bu iki alan bir diyalog içine girebilirlerse, *yüksek düşünce* denilebilecek bir şeyi gerçekten yaratabilecek güçtedirler. Aynı ayrı hiçbir zaman gerçekleştiremedikleri bir şeyi birlikte yapabilirler. Bu, korkunç ve gizemli bir dünya... Bir gerçeklik var ama bu gerçeklik *çok boyuta, çok düzeye ve çok yana* sahip... Fizikçiler ve mistikler bu bir ve aynı gerçekliğin *farklı* yönleriyle uğraşmaktadırlar. Mistiklerin algı modunun sıradan olmadığı anlaşılacaktır. Bir yanda çok gelişmiş aletler yardımıyla maddeyi derinliğine araştıran bilim insanları, öbür yanda çok gelişmiş teknikleriyle bilinci derinliğine araştıran mistikler bulunmakta... Her iki taraf da algının *olağan dışı* düzeylerine erişmekte, ve bu olağan dışı düzeylerde örüntülerin ve gözlemledikleri organizasyon ilkelerinin *çok benzer* olduğu görülmektedir.

Doğada gözlemlediğimiz şey, katmanlaşmış düzen diye adlandırdığımız şeydir. Hücreleri oluşturuncaya kadar kimya, son derece karmaşıklaşır; sonra hücresel biyoloji yapılabilir. Sonra hücreler kavranması olanaksız, çok karmaşık bir hale

gelirler ta ki, aniden bunun bir doku olduğunu kavrayıncaya kadar... Sonra dokular karmaşıklaşır ve bunun bir organ olduğu anlaşılır. Daha sonra organ çok karmaşıklaşır; diyelim en karmaşık organ olan beyinle karşı karşıya kalırız; ve sonra aniden bütünüyle farklı bir düzeye açılırız. Nörofizyoloji yerine psikoloji yaparız. Gözlemlediğimiz bu çeşitli düzeyler aynı değildir; ama tümü de karşılıklı bir biçimde bağlantılı ve bağımlıdır. Kartezyen görüşün, işbirliğinden çok rekabete değer verdiğini ve bu nedenle doğada işbirliğini değil sadece rekabeti gördüğünü; bağlantı içindeki örüntülerden çok, ayrı ayrı nesnelere gördüğünü de belirtmek önemlidir.

Bilim ya da mistisizmden birini ötekine indirgemeye çalışmak hiç de yararlı değildir; ikisi de hiyerarşinin içinde yer sahibidirler. Her bir yüksek aşama, kendi küçük bileşenlerine göre *sinerjistik* (kapsayan ama kapsadığı şeyden daha fazlası olan). Hayat, maddeye göre *sinerjistik*dir; maddeye indirgenemez ya da tamamen onunla açıklanamaz. Böyle bir ilişkinin beyin ve zihin arasında da olduğu görülmektedir. Zihin ya da ruh (tin), beyne indirgenemez ya da bütünüyle salt beyin fizyolojisi ile açıklanamaz. Zihinsel hakikatleri doğrulamak için beyin fizyolojisinin dışına çıkmak, mantık ve iletişimin özneler arası çevrimine girmek gereklidir. Çünkü, zihin fizyolojiyi aşar ama içine alır. Öyle anlaşılıyor ki, zihin ötesini gerçekten bilmenin tek yolu gerçekten dönüşmektir.

Aslında insanlığın yaşadığı problemlerin altında belki de bu gerçeğin farkında olamayışımızı aramak gerekir. Yaşanan her azap ve mutsuzluğun altında, evrenin temelindeki bütünlüğü, nesnelere ile olaylar arasındaki dinamik bağlantıyı olduğu gibi göremeyişimizi, bilemeyişimizi ve kabul edemeyişimizi arayabiliriz. Böyle olunca, karşılaştığımız olayları, bizimle bütün olan tümel sistemin orijinal işleyişine değil, kafamızda yarattığımız göreceli (izafi) nedenlere bağlarız. Örneğin, vücudumuzun bir organında bir rahatsızlık teşhis ettiğimizde, onun vücudumuzun bütününe ait bir sorun olduğunun farkında olmayız. Dünyanın bir yerindeki zulme sessiz kalarak, diğer bölgelerdeki barışı koruyabileceğimizi ve tüm insanlığın zarar görmeyeceğini sanırız. Fizikçi David Bohm'un dediği gibi "Dünyayı ayrı ayrı parçalar şeklinde kabul ederek verdiğimiz uğraşlar sadece işe yaramaz sonuçlar vermeye kalmıyor, aynı zamanda kendi neslimizi imha etmemize de sebep oluyor." Her sorunun "sen ve ben", "biz ve o" ayırımından kaynaklandığını gözden geçiriyoruz. Gerçekçi olmayı ve bilimin insanlığın mutluluğuna katkıda bulunmasını amaçlıyorsak, çağdaş bilimsel bulgular ışığında kendi düşünce sistemimize dönmemiz gerekmektedir. Her şeyden önce, evreni ve kendimizi algılayış biçimimizdeki yanılgıyı gözden geçirmekte yarar

bulunmaktadır. İnsanlığın ulaşması gereken bu erdem, aslında tarih boyunca değişik şekillerde, günün koşullarına göre açıklanmaya çalışılmıştır. Çağdaş bilimsel bulgularla, mistik insanların mesajlarının benzer içeriklerinin ve paralelliklerinin keşfedilmesi bunu doğrulamaktadır. Ben ve evren ayırımı, hatta madde ve mana ayırımı, atom altı düzeye inildiğinde kaybolmakta ve geçersiz kalmaktadır. Tüm evren, her zerresine kadar aynı bütünlüğün ve tekliğin ifadeleri olarak gözükmektedir. Evrenin birbirinden bağımsız nesnelere oluştuğu görüşü ve klasik neden-sonuç ilişkisi gibi kavramlar geçerliliklerini yitirmiş görünmektedirler. Artık evren, fiziksel ve düşünsel ilişkilerin birbirini karşılıklı olarak etkilediği büyük bir sistem ağı (örüntü) olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu nedenle, yaşamın gerçeğini anlayabilmek için önce *tümü* anlamamız gerekmektedir. Bütün bu bilimsel veriler ışığında evrenin ve insanın, kısacası varlığın klasik algılanış biçimi bir reforma doğru gitmektedir. Bu, belki çok yakında insanlık olarak kendimizi içerisinde bulacağımız düşünsel bir reform olacaktır.

Din ile bilim ilişkisi tarihçesi itibariyle göz önüne alınırsa, en hayret verici konulardan birisi olduğu görülür. Yüzlerce defa yapılan ve yenilenen uzlaştırmalara, birçok büyük düşünürün konuyu mantıksal bir şekilde çözmek için harcadıkları çabalara rağmen, din ile bilim, sürekli bir biçimde birbirleriyle savaş halinde yaşamışlar; yalnız birbirlerine egemen olmak için değil, birbirlerini bütünüyle yok etmek ve ortadan kaldırmak için uğraş vermekten de geri durmamış gibidirler. Bununla beraber, bu iki esas da hâlâ varlığını sürdürmektedir. İlahiyat (tanrıbilim, teoloji), bilimi kendisine boyun eğer duruma getirdiğini iddia edip durdu. Fakat bilim, ilahiyatın boyunduruğunu silkip attı. Bilim de defalarca, artık dinlerin sonunun geldiğini ilan etti. Ama dinler, hala varlıklarını sürdürüyorlar. Aralarındaki mücadelenin şiddetli oluşu, onların yaşama güçlerine ayrı bir kanıt oluşturmaktadır.

Bu mücadelenin her iki tarafı da, çok uzun zamandan beri karşılıklı olarak mantıksal hücumlarda buldukları halde, birbirlerini ikna etme konusunda başarılı olamamışlardır. Burada söz konusu olan iki kavram değil, iki varlık olup; her biri kendi varlığını koruma eğilimindedir. İki yaşam sahibi varlık arasındaki zafer, mantıksal önermeleri sıraya dizmeyi en iyi bilen tarafa değil, yaşama gücü en çok olan tarafa ait olur.

Kapsamı ve özellikleri itibariyle bilimsel zihniyet ve dini zihniyet arasındaki ilişkiyi belirleyebilmek için, onların birleştiği *ortak bir zemin* aranmalıdır. Bu zemin, *insan hayatıdır*. Çünkü insan hayatı, ideal ve amaçları bakımından dine katılımda

bulunurken, doğayla olan ilişkileri açısından da bilime katılımda bulunmaktadır. Gerek bilim gerekse mistisizmi, hayata bağlı birer gerçeklik olarak kabul etmekte ve insan hayatını bu iki realiteyi (gerçekliği) birbirine bağlayan bir *köprü* olarak değerlendirmekte yarar vardır.

Yalnız başına bilim, insan hayatının bütün problemlerine çözüm getiremeyecektir. Çünkü bilim, *var olanı* konu edinir; *var olması gereken* veya *var olmaya layık olan şey* (yani *ideal, değer*) hakkında söz söyleyemez. Diğer bir deyişle, bilim, insanın amaca ulaşmasına yardımcı olacak bir takım araçlar sunar, fakat amaçlar konusunda sessiz kalır. Bilim, insan yaşamının idaresi ve ihtiyaçlarının giderilmesi konusunda bir *araç* olarak belli ölçüde bir hizmet görebilir; ama onun bütün ihtiyaçlarına cevap veremez. Onun bu ihtiyaçlarına cevap verecek olan şey inançtır. Çünkü inanç, insana *salt kendiliğinden* olan veya zihinsel yaşamdan daha *derin* ve zengin bir yaşam sunar.

Dinle bilimin amaçları birbirinden farklıdır. Dinin amacı, hiçbir şekilde olayları açıklamak değildir. Bu bakımdan din, eşya ve varlıkların aslı (orijini) ile ilgili keşiflerden etkilenmez. Çünkü dini açıdan olayların değeri, taşıdıkları ahlaki anlamlarına, telkin ettikleri duygulara ve yol açtıkları batını (iç) hayata bağlıdır. Onlardaki bu niteliği hiçbir bilimsel açıklama yok edemez.

Sonuç olarak, bilim karşısında din, varlığını koruyacaktır. Çünkü dinin varlığını sürdürme gücü, yeni durum ve koşullara uyabilme niteliği her türlü düşüncenin üstüne çıkmıştır. Eğer din, insan toplumlarının düşünceleri, duyguları, kurumları ve yaşamlarıyla ilişkisini kesmezse gelecekte de varlığını sürdürecektir; bilimin her türlü gelişmesi ve ilerlemesine rağmen, fiili ve yaşamsal değerini koruyacaktır. Baskı, zorlama ve siyasetten uzak kalırsa, bilimin yükselmesinden ötürü herhangi bir korkuya kapılmadan, sürekli ve sağlam olabilecektir.

Bununla birlikte, bilim ve din aralarındaki ilişkilere rağmen, birbirlerinden farklı alanlara sahiptirler; böyle de kalmaları gerekir. Ama farklı alanlara sahip oluşları, onların birbirleriyle barışamayacak ve anlaşamayacak iki kuvvet olduklarını da göstermez. Aksine onlar, *işbirliği* halinde yaşamaları gereken iki kuvvettir. Hatta aralarında görülen mücadele ve uyuşmazlık, onların büyüme ve gelişmeleri için şarttır. Bu mücadele sayesinde bilim ve inanç alanları güçlendikleri gibi, kendilerine eklenmiş fazlalıklardan da kurtulma olanağı bulurlar.

Diğer yandan, bilim ve inancın birbirine destek ve yardımcı olması, insanlığın huzur ve mutluluğunun da şartı olarak belirmektedir. Her ikisinin de değeri ve yok



edilemez oluşu gittikçe daha açık bir şekilde ortaya çıktığından; bu çekişmeler arasında onların birbirlerine yaklaştırılmak ve birleştirilmek suretiyle, ayrı ayrı oldukları zamana göre daha zengin ve daha uyumlu bir varlık (sinerji) meydana getirmek için akıl çaba harcamaya devam etmelidir.

İnanç ile bilim arasındaki durum, mücadelenin ikisine de güç verdiğidir. Fakat, ayrı alanları olan bu iki güç barış, uzlaşma ve ahenge doğru yürümekten ve sinerji yaratmaktan başka bir şey yapmamalıdır. İnsanlık bugün bir *tercih* durumunda değil, bir *sentez* durumundadır. Tercih konusu şudur: Ya bilim kendi teknik azmasının sonucunda kendini inkar edecek ve buna karşılık inanç sistemi de kendi dünyasına kapanıp mutaassıp duvarını örecektir, kendi kutbunu yaratacak. Ya da insanlığın dünyasında çok önemli yer teşkil eden bu iki alem (bilim ve mistisizm), karşılıklı olarak integral (bütüncül, tümel) insanı meydana getirmek için çabaya girecekler ve insanlığın yarını zıtların birbirini tamamlamasından, integral insanı yetiştiren bir eğitimin verilmesinden doğan *insani* bir medeniyete doğru gidecektir. İnsanlık bugün intiharla kendini yaratma arasında bir seçme durumundadır.<sup>485</sup>

---

<sup>485</sup> Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, İstanbul 2001.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdülkerim El-Cili, İnsan-ı Kamil (Mütercim: Abdülaziz Mecdi Tolun), İstanbul 2002.
- Adıvar, A. Adnan, Bilim ve Din (İlim ve Din), İstanbul 1980.
- Afifi, Ebu'l-Ala, Tasavvuf-İslam'da Manevi Devrim (Çev.: H. İbrahim Kaçar & Murat Sülün), İstanbul 1996.
- Ahmed Hulusi, Gavsı A'zâm Abdülkadir Geylanî'nin Risâlei Gavsıye Şerhi, İstanbul 1991.
- Ahmed Hulusi, Tek'in Seyri, İstanbul 1995.
- Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992.
- Aydın, Hasan (Yrd. Doç. Dr.), Gazali'nin Doğal Nedenselliği İnkârına İbn Rüşd'ün Tepkisi, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir 2002.
- Aydın, Mustafa, Bilgi Sosyolojisi, İstanbul 2004.
- Bedreddin Simavi, Varidat-i Bedreddin (Haz.: Mehmed Serhan Tayşi), İstanbul 2010.
- Berkmen, Haluk, Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf, İstanbul 2009.
- Bernal, J. Desmond, Materyalist Bilimler Tarihi (Çev.: Emre Marlalı), İstanbul 1976.
- Boutroux, Emile, Çağdaş Felsefede İlim ve Din (Çev.: Yrd. Doç. Dr. Hasan Katipoğlu), İstanbul 1997.
- Erdemci, Cemalettin, Kelam İlmine Giriş, İstanbul 2009.
- Er-Razi, Fahru'd-Din, Mealimu Usuli'd-Din (İslam İnancının Ana Konuları) (Çev.: Doç. Dr. Nadim Macit), Erzurum 1996.
- Gazali, Mişkatal Envar (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul 1966.
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 2005.
- Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 7, İstanbul 1980.
- Hawking, Stephen, Zamanın Daha Kısa Tarihi (Çev.: Selma Ögünç), İstanbul 2006.
- Hodgson, M. G. S., İslam'ın Serüveni (cilt 1), İstanbul 1993.

Horkheimer, Max, Akıl Tutulması (Çev.: Orhan Koçak), İstanbul 2005.

<http://www.ahmedhulusi.org>

İbn Arabi, El-Fütihat El-Mekkiyye (Çev.: Prof. Dr. Nihat Keklik), Ankara 1990.

İbn Arabi, Fütihat-ı Mekkiyye (Çev.: Selahaddin Alpay), İstanbul 1986.

İbn Arabi, İlahi Aşk (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2005.

İbn Arabi, Marifet ve Hikmet (Çev.: Mahmut Kanık), İstanbul 2006.

İmam Gazali, İhya-i Ulum-id Din (Ter.: Ali Arslan), İstanbul 1978.

İmam Gazali, Kimya-yi Saadet (Ter.: M.A. Müftüoğlu), İstanbul 1980.

İslam Ansiklopedisi, 139. Cüz (Vücut md.), İstanbul 1983.

Karlığa, Bekir (Prof. Dr.), İbn Rüşd: Hayatı, Temel Fikirleri ve Etkileri, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.

Karlığa, Bekir, Parmenides-Yaşamı Üzerine Bildiriler.

Kaya, Mahmut, İslam Felsefesine Giriş, ders notu.

Kılıç, Muharrem (Doç. Dr.), Filozof İbn Rüşd'ün Bilim Tasavvuruna Dair, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.

MacIntyre, Alasdair, Varoluşçuluk (Türkçesi: Hakkı Ünler), İstanbul 2001.

Macit, Muhittin (Doç. Dr.), Büyük Yorumcu İbn Rüşd, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.

McNeill, William H., Dünya Tarihi (Çev.: Alaeddin Şenel), Ankara 1994.

Nasr, Seyyid Hüseyin, Bilgi ve Kutsal (Çev.: Yusuf Yazar), İstanbul 2001.

Rahman, Fazlur, İslam (Çevirenler: Prof. Dr. Mehmet Dağ & Prof. Dr. Mehmet Aydın), Ankara 2000.

Raşid, Rüşdi, İslam Bilim Tarihi I (Çev.: Habip Türker & Cemile İpar), İstanbul 2006.

Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi (Çev.: Muammer Sencer), İstanbul 1983.

Sarıoğlu, Hüseyin (Prof. Dr.), İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.

Schuon, Frithjof, Varlık, Bilgi ve Din (Der. & Çev.: Şahabeddin Yalçın), İstanbul 1997.

Sena, Cemil, Filozoflar Ansiklopedisi, Cilt 3, İstanbul 1976.

Şerif, M. M., Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul 2000.

Talbot, Michael, Holografik Evren, İstanbul 1997.

Tarhan, Nevzat, İnanç Psikolojisi, İstanbul 2009.

Topaloğlu, Aydın (Dr.), İbn Rüşd ve Tanrı Kanıtlanması, Bilim ve Ütopya Dergisi, Haziran 2007, sayı: 156.

Topaloğlu, Bekir, Kelam İlmi Giriş, İstanbul 2004.

Ulutan, Burhan, İktisadi Doktrinler Tarihi, İstanbul 1978.

Ülken, Hilmi Ziya, Bilgi ve Değer, İstanbul 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, İslam Düşüncesi, İstanbul 2005.

Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, Yen.: Yüksel Kanar), İstanbul 2004.

Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi (Çev.: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, Yen.: Yüksel Kanar), İstanbul 2008.

Wilber, Ken, Holografik Evren I-II (Çev.: Ali Çakıroğlu), İstanbul 1996.

Yıldırım, Cemal, Bilim Tarihi, İstanbul 2005.

Zizek, Slavoj, Kırılğan Temas (Çev.: Tuncay Birkan), İstanbul 2006.