

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**ERNST CASSIRER VE AYDINLANMA**

**Feyza DEMİR**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Naim ŞAHİN**

**Konya-2013**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Feyza DEMİR		
	Numarası	094245082001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Felsefe Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	ERNST CASSIRER VE AYDINLANMA			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Feyza DEMİR





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Feyza DEMİR
	Numarası	094245082001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Felsefe Tarihi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Naim ŞAHİN
	Tezin Adı	Ernst Cassirer ve Aydınlanma

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Ernst Cassirer ve Aydınlanma başlıklı bu çalışma 14/01/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Naim ŞAHİN	
2	Prof. Dr.	Hüsamettin ERDEM	
3	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	



## ÖNSÖZ

Düşünce tarihi, insani düşünce ve eylem bağlamda incelendiğinde insanın baştan beri bu dünyadaki yerini ve anlamını aradığı ve bunlara cevap bulmaya çalıştığı görülür. Bilgi kuramı çerçevesinde Felsefe Tarihi'nin genel anlamda dogmatik ve göreceli yaklaşımların mücadele alanı olduğu ortaya çıkar. Grek dünyasında sofistlerle septik düşünürlerin başlatmış oldukları eleştirel düşünce geleneği on beşinci yüzyılda Hümanizm, on altıncı ve on yedinci yüzyılda Rönesans ve on sekizinci yüzyılda Aydınlanma Felsefesi, Batı'nın kilise otoritesinin baskıcı tutumlarına karşı durma ve bireyin özgürlüğünü elde etme çabasına dönüşmüş ve hedefine ulaşmıştır. Dolayısıyla söz konusu yüzyıllar Batı düşünce tarihinde dogmatik ve skolastik yapılanmalara karşı insanın öne çıkarıldığı ve bireyin özgürlüğü düşüncesinin sistemleştiği bir dönemi ifade eder.

Aklın dış etkenler yüzünden sağlıklı anlama yetisini kaybettiğini ve 'ergin olmayış' durumuna düştüğünü söyleyen Aydınlanma filozofları, insanı bu durumdan kurtarmak için ilerlemeye, bilime ve akla aşırı değer yüklemişlerdir. Onlar bu amaçla yola çıktıkları için Aydınlanma Felsefesi, Avrupa'yı neredeyse her alanda ciddi anlamda dönüşüme uğratan bir çağ olmuştur.

Bu araştırmayı seçmemizin temel nedeni, ülkemizin de sürece dahil olduğu, birçok toplumun model aldığı, kiminin hayranlıkla kiminin ihtiyatla yaklaştığı, teknolojik ve bilimsel alanda üstünlüğünü kabul ettiği ve etkilendiği Batı uygarlığının yükseliş nedenlerini araştırmak ve düşünsel arka planını incelemektir. Bu bağlamda Aydınlanmayı objektif bir tarzda tarihsel bütünlüğü içinde ele alan Yeni-Kantçı'lardan Ernst Cassirer'in 'Aydınlanma Felsefesi' adlı eserini temel alarak akıl, doğa bilimi, din vb. konuları Aydınlanma bağlamında değerlendirdik. Bir Avrupalının, yani Cassirer'in gözünden Avrupa'da on sekizinci yüzyılda gerçekleşen gelişim ve değişim süreçlerini incelemenin ülkemizin felsefi düşüncesine katkı sağlayacağına kanaat getirdik.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Aydınlanma öncesi toplumsal, siyasal, ekonomik ve dini ortam üzerinde çok genel hatlarıyla durduk.

Birinci bölümde Aydınlanmanın etimolojik yapısını vererek felsefe tarihçileri ve düşünürler tarafından yapılan farklı aydınlanma tanımları hakkında bilgi verdik.

Bu bilgiler ışığında Aydınlanma üzerinde düşünürlerin hemfikir olmadıkları olgusunu ortaya koyduk. Aydınlanmanın temelinde hangi düşünce ve düşünürlerin var olduğunu, genel özelliklerini dikkate alarak maddeler halinde açıkladık. On sekizinci yüzyıldan beri Aydınlanma hakkında fikir yürütenlerin ona nasıl yaklaştıkları üzerinde durarak farklı yaklaşımları Aydınlanma karşıtları, taraftarları ve ona eleştirel bakanlar şeklinde sınıflandırdık.

İkinci bölümde Ernst Cassirer'in hayatı ve genel olarak felsefesi üzerinde durduk. Daha sonra onun aydınlanma akılcılığı üzerinde durarak Aydınlanma Çağı'nı nasıl anladığını, bu akılcılığın doğa bilimleri ve din alanında ne gibi değişimlere neden olduğunu ana hatlarıyla tartıştık.

Ernst Cassirer'in eserlerinin birçoğunun Türkçeye kazandırılmasını sağlayan Doğan Özlem'i, Milay Köktürk'ü, doktora çalışmasıyla bu alana katkı yapan Necati Demir'i ve Mahmut Avcı'yı burada anmak yerinde olacaktır.

Ancak araştırmamızı yaparken Cassirer'in felsefesine ilişkin kendi eserleri ve onunla ilgili yazılan neredeyse bütün çalışmalar Türkçeye çevrilmişken temel kaynak olarak kullandığımız Cassirer'in Aydınlanma felsefesine dair kaleme almış olduğu eserinin tercümesinin olmayışı çalışmamızda karşılaştığımız engellerden biri olmasına karşın bazı bölümlerinin çevirisini yaparak sorunu aşmaya çalıştık. Ayrıca onun Marburg Okulu'nun akademik geleneğinden gelen bir ilim adamı olması nedeniyle kullandığı akademik üslubun çözümlenmesindeki ve düşüncesinin bağlamını anlamadaki güçlük karşılaştığımız diğer bir sorun oldu. Hem bu hususta hem de konunun sınırlarını çizmede hocalarımızdan yardım aldık.

Öncelikle çalışmamın her aşamasını takip edip, eksikliklerimi görmeme vesile olan ve maddi manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. Necati Demir'e teşekkürü borç bilirim. Bu konuyu seçmemde bana yol gösteren, beni okumaya sürekli teşvik eden, benden yardımlarını ve fikirlerini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Hüsameddin Erdem'e çok teşekkür ederim. Yine çalışmamı yazarken bana farklı bakış açıları sunarak ufkumu genişleten ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, çalışmamı okuyup gerekli düzeltme ve ilaveleri yapan danışmanım Prof. Dr. Naim Şahin'e de kalbî şükranlarımı sunarım.

Feyza DEMİR

Konya-2013





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Feyza DEMİR		
	Numarası	094245082001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/Felsefe Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
Tezin Adı	Ernst Cassirer ve Aydınlanma			

### ÖZET

**Bu çalışmada özellikle Ernst Cassirer'in Aydınlanma Felsefesi hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Aydınlanma öncesi toplumsal, siyasal, ekonomik ve dini ortam üzerinde çok genel hatlarıyla durduk. Birinci bölümde Aydınlanmanın etimolojik yapısını vererek felsefe tarihçileri ve düşünürler tarafından yapılan farklı aydınlanma tanımları hakkında bilgi verdik. Aydınlanma hakkında farklı yaklaşımları "Aydınlanma Karşıtları", "Aydınlanma Taraftarları" ve "Aydınlanmaya Eleştirel Bakanlar" şeklinde sınıflandırdık. İkinci bölümde genel olarak Ernst Cassirer'in hayatı ve felsefesi üzerinde durduk. Daha sonra onun aydınlanma akılcılığı hakkındaki görüşleri üzerinde durarak bu akılcılığın doğa bilimleri ve din alanında ne gibi değişimlere neden olduğunu ana hatlarıyla tartıştık.**

**Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, Aydınlanma Çağı, Ernst Cassirer, Akılcılık, Din, Doğal Din**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Author's	Name and Surname	Feyza DEMİR		
	Student Number	094245082001		
	Department	Philosophy and Religious Studies/History of Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Naim ŞAHİN		
Title of the Thesis/Dissertation	Ernst Cassirer and The Enlightenment			

### ABSTRACT

**In this dissertation we especially aimed at examining Ernst Cassirer's view about The Philosophy of The Enlightenment. The dissertation is composed of an introduction and two main chapters. In the introduction we talked about social, political, economical, and religious occasion of pre-Enlightenment Europe. In the first chapter we informed about etymologic structure of the Enlightenment and different descriptions were defined by the historians of philosophy and the thinkers. We also classified ideas as "The Counter Enlightenment", "The Proponent Enlightenment", and "The Critical Approach to Enlightenment". In the second chapter we briefly stated the life of Ernst Cassirer and his philosophy. After these informations, we elaborated on his opinion about the rationalism of the Enlightenment and discussed what changes did cause in the field of natural sciences and religion.**

**Keywords: Enlightenment, The Age of Enlightenment, Ernst Cassirer, Rationalism, Religion, Natural Religion**



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	i
İÇİNDEKİLER .....	iii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ .....	1
Aydınlanma Öncesi Toplumsal-Siyasal-Ekonomik ve Dinî Ortam .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM .....	6
18. YÜZYIL AYDINLANMASI .....	6
1) AYDINLANMA ÇAĞI.....	6
1- Aydınlanma Kavramının Etimolojisi .....	7
2- Aydınlanmanın Genel Özellikleri.....	14
a. Akılcılık .....	15
b. İyimserlik .....	19
c. Liberalizm .....	19
d. Bilimcilik .....	21
e. İlerlemecilik .....	24
f. Hümanizm .....	25
g. Dogmatizm ve Din karşıtlığı.....	26
h. Metafizik Eleştirisi.....	28
i. Evrenselcilik .....	28
j. İnsan Hakları ve Özgürlük.....	29
B) AYDINLANMAYA FARKLI YAKLAŞIMLAR.....	30
1- Aydınlanma Taraftarları .....	30
2- Aydınlanmaya Eleştirel Yaklaşımlar.....	32
3- Aydınlanma Karşıtları .....	39
II. BÖLÜM .....	44
A) GENEL OLARAK ERNST CASSIRER'İN YAŞAMI VE FELSEFESİ.....	44
1. Yaşamı .....	44
2. Felsefesi .....	45
B) ERNST CASSIRER'DE AYDINLANMA ÇAĞI.....	51
1- Aydınlanma Düşüncesi.....	53
a. Aydınlanmada Akıl ve Felsefenin Anlamı .....	57
b. Devlet ve Toplum .....	61
2- Doğa ve Doğa Bilimi.....	64
3. Din .....	72
a. Aslı Günah Dogması ve Teodise Problemi.....	76
c. Tolerans ve Doğal Dinin Oluşumu .....	89
SONUÇ.....	96
BİBLİYOGRAFYA.....	100

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Ed.	: Editör
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Kit.	: Kitabevi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınevi/Yayınları

## GİRİŞ

### Aydınlanma Öncesi Toplumsal-Siyasal-Ekonomik ve Dinî Ortam

Bir felsefe tarihi çalışması, ünlü felsefe tarihçisi Eduard Zeller'in de dediği gibi "her filozofun düşüncelerinin özelliği, her dönemin kültürel alt yapısı ve her felsefi öğretinin, öncekilerden aldığı ve sonrakilere yaptığı etkileri"<sup>1</sup> dikkate alınarak yapılmalıdır. Aynı şekilde Aydınlanma Çağı da ancak öncesi ve sonrası, yani, Ortaçağ'da düşünsel anlamda bir kırılma yaşayarak başlayan değişimle birlikte hala günümüzde yansımalarını gördüğümüz bir süreç olarak geniş bir perspektifle bakabildiğimizde anlamlandırabileceğimiz bir dönemdir. Bu nedenle çalışmaya Aydınlanma öncesi genel durumdan başlamak yerinde olacaktır.

Ortaçağ (M.S.375) ve Yeniçağ (M.S. 1453)'ın başlangıç tarihleri arasında çok geniş bir zaman dilimi olduğu görülür. Bu uzun dönemde toplumsal ve siyasal düzeni değiştirecek farklı düşüncelerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Bu anlamda Ortaçağ'ın genel durumu Aydınlanma açısından önemlidir. Ortaçağ'ın hukukî ve siyasî düzeninin feodalite ile belirlenmiştir. Feodalite de oranın toprağını ve yaşayan köylülerini tek kişinin malı sayan rejimdir. Siyasî iktidar, köylülerin ödediği kirayla geçinen toprak sahiplerinin tekelindedir. Nüfusun çoğunluğu tarımla hayatını sürdüren bağımlı köylülerden oluşmaktadır. Böylece köylüler toprak sahiplerine bağılırlar, yani toprağın sahibi, o topraklar üzerinde yaşayanların da sahibi olmuştur.

On birinci yüzyılda özellikle ekonomik alanda yaşanan gelişme, Avrupa tarihinin kilit noktalarından biridir. Bu yüzyılda feodal düzen şartları değişmeye başlamış, birçok alanda gelişmeler olmuş, Avrupa'nın ekonomisi canlanmaya, dünya ticaretine açılmaya başlamıştır. Bunu, yeni şehirlerin doğuşu, yeni bir sınıfın ortaya çıkışı izlemiştir. Feodal düzenin bu yeni şehirlerinin halkları, insanlardan ve dünyevî yaşamdan uzak, öteki dünyaya dönük düşüncelere karşı, hakları ve özgürlükleri için mücadele etmişler ve yeni bir dünya görüşünü de beraberinde getirmişlerdir. Ortaçağ'ın soyluları ve kilise ise inandıkları değerleri savunmaya devam etmişlerdir. Ortaçağ'a özgü tanrısal devlet anlayışı ve kilise baskısı her alanda kendini göstermiş

<sup>1</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Ahlak Tarihi I. Cilt, I. Kitap, İÜEFY, İstanbul 1944, s. 10

ve Avrupalı'nın yaşamının her alanını denetler olmuştur. On beşinci yüzyıla gelindiğinde Avrupa, yeni düşünsel, bilimsel hareketlere sahne olmuştur.<sup>2</sup>

Aydınlanmanın ön-tarihinde, on beşinci yüzyılın ortalarındaki Rönesans, on altıncı yüzyıldaki Reform hareketi ve on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren etkili olan Kartezyen felsefe bulunmaktadır. Rönesans döneminde, özellikle on altıncı yüzyılda, hümanist ve şüphecî düşünürlerin oluşturduğu akıl anlayışı ve on yedinci yüzyılda Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşünürlerinin rasyonalite düşüncesinin ve aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur.<sup>3</sup>

On sekizinci yüzyıl Aydınlanması gelişmenin önünde engel olarak duran kavram ve kurumlara kökten bir eleştiri ile yüklenmiş ve onların dönüşümünü sağlama başarısına ulaşmıştır. Aydınlanma dönemi öncesi Avrupa toplumlarının yaşam biçimi, inanç kurumlarının yönetimi altındaydı. Buna bağlı olarak ekonomik yaşam ve siyasî iktidar belirli kişilerin ve sınıfların elinde bulunuyordu. İnsanlar kendi kendilerini yönetmede, kendi yaşamını doğrudan etkileyen toplumsal ve siyasal yapılanmada söz sahibi oldular. Bu durum insanlık için yepyeni bir yaşam biçimiydi.<sup>4</sup> Birçok insan toplumsal hayatta yetki, ödev ve sorumluluk yüklenmiş, herhangi bir kişi olmaktan çıkarak bir birey olmuştur.

Şurası bir gerçek ki, geleneksel kurum ve pratiklerin daha büyük etki ve randıman adına reformdan geçirilmesi, dinî inanç ve değerlerin otoritesini tahrip eder. Ortaçağ boyunca devletin kiliseden yavaş yavaş ayrılması, ilk kez modern anlamda devletleri ve politik alanı yaratarak, hem yasaları hem de karar almayı dinî inancın ve geleneksel ahlâkın sınırlamalarından kurtarmıştır. Devletin dünyevileşmesi, insanların dünyevî çıkarları ile uyumlu hale getirilmiş bir politika ve idareye imkân verdi. Dahası devletin işleyiş tarzı da rasyonalize edilebilirdi. Nitekim geleneksel yönetim sanatları sistematik bir biçimde örgütlenmiş olan idare ya da 'bürokrasi'yle değiştirildi. Bürokratik devlet, aile bağları ya da zenginlikten ziyade, meslekî uzmanlık kriterlerine göre seçilen memurlar tarafından çalıştırılır. Kararlar,

<sup>2</sup> Melek Cihangir, İngiliz Aydınlanması'nın Düşünsel ve Dinsel Kökenleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007, s. 16

<sup>3</sup> Fatih Duman, Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C. 61, Sayı 1, s. 126

<sup>4</sup> Metin Bobaroğlu, Aydınlanma Sorunu ve Değerler, Ayna Yay., İstanbul 2002, s. 18-19



güvenilir bireylerin takdirinden ziyade, sabit ve önceden kestirilebilir kurallara göre alınır. Politika ve devletin rasyonalizasyonu, Ortaçağ boyunca, her ne kadar o daha sonraki ve kendi kendisinin bilincinde olan daha aydınlanmış bir zaman tarafından ‘Karanlık Çağ’ diye tanımlanmış olsa da, devam etti.<sup>5</sup>

Benzer rasyonalizasyon süreçleri kapitalist üretim ilişkilerinin yavaş yavaş yayılmasıyla birlikte, ekonomik alanda da ortaya çıktı. Serbest dolaşıma ve sermayenin sınırsız özel birikimine izin veren ekonomik bir örgütlenme tarzı olarak kapitalizm, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardan başlayarak özgür kentlerin doğuşuyla birlikte ortaya çıkmaya başlar. Kapitalizm de fiyatlarla ücretlere ilişkin alışılmış düzenlemeye meydan okur. Giderek daha serbest hale gelen bir pazar, üretimde daha büyük bir verimlilik için dinamik bir mekanizma yaratıp, ekonomik büyüme hızına ivme kazandırarak, işletmeler arasındaki rekabeti yoğunlaştırır ve kar güdüsünü serbest bırakır. Aynı anda, geniş kapsamlı sosyal dönüşümler başlar. Büyük sayıda köylü köyden kente göçtükçe, otoritenin geleneksel bağları zayıflar. Yeni zenginlik ‘burjuvazi’nin -yükselen orta sınıfın- politik ve entelektüel özlemleri için güçlü bir temel sağlar. Bu sınıf en sonunda, modernite ve Aydınlanma’yla birleştirilen bundan sonra kültürel, entelektüel ve politik gelişmelerde önemli rol oynamıştır.<sup>6</sup>

Keşif seyahatleri, Rönesans ve Reformasyon; Avrupa’nın sosyal, kültürel, entelektüel hayatında köklü bir dönüşümü başlatmaya yardımcı olmuştur. Ortaçağ’ın sonunda hala hakim durumdaki, özde, Hıristiyan öğretiyle klasik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, zamanla çözülmüştür. On altıncı yüzyıl filozoflarıyla birlikte, ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgimiz, ahlâkî inançlarımız ve siyasî düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dinî otoriteden şüphe etmelerine yol açmıştır. Keşif seyahatleri Avrupalıları daha önceden bilinmeyen ve onların gözünde ilkel olan insanlarla temasa sokmuştur. Seyyahların ‘uygarlaşmamış’ ya da ‘vahşi’ yerlilerle karşılaşmalarını anlatan öyküleri, bu dönemde pek revaçtadır. Bu karşılaşmaların uyandırdığı merak, bu insanlarla antik

<sup>5</sup> David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2005, s. 27

<sup>6</sup> D.West, a.g.e., s.28

Yunan ve Roma uygarlıklarına ilişkin olarak öğrenilmiş olan şeyler arasındaki aşikâr karşıtlık tarafından pekiştirilmiştir. Bu kültürlerin, kısmen, klasik antikitenin metinlerinden birçoğunu tercüme etmiş ve dolayısıyla, korumuş olan İslam alimlerinin katkılarıyla mümkün hale getirilen, yeniden keşfi hem sanat ve hem de bilimlerde, bir ‘rönesans’ı, bir yeniden doğuşu ya da uyanışı hazırlamıştır.<sup>7</sup>

1770’ler ve 1780’ler Avrupa’ya büyük bir iktisadî bunalımı getirmiş ve o zaman için bu, içine düşülecek en kötü durum olarak görüldü. Çünkü söz konusu bunalım uzun bir refah dönemini takiben ortaya çıkmış; bütün sınıflar, statülerinde anî ve ciddî bir düşüşle karşı karşıya kaldığı için toplumda kızgınlık ve aşırı huzursuzluk hakim olmuştur. Bu huzursuzluk ortamında, toplumun yapısı iki içsel gücün zorlayıcılığından kaynaklanan bir bozulma tehdidi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu iki iç güç on sekizinci yüzyılın büyük bir bölümünde de var olmuşlardı, fakat şimdi iktisadî kriz tarafından iyiden iyiye öne çıkarılmıştır. Birinci güç, birbirleriyle iyice ters düşmüş olan İkinci Tabaka (aristokrasi) ve Üçüncü Tabaka (burjuvazi, köylüler ve şehirdeki proletarya) arasındaki çekişmedir. İkinci güç ise tabakaların ikisinin de monarşinin politikasından ve mutlakiyetçiliğin içeriğinden kopmaya yönelik eşzamanlı girişimlerdir. Kısa bir süreliğine tabakalar monarşinin merkezî iktidarına karşı doğal olmayan bir ittifak oluşturmuşlardır. Böylelikle kral farklı sınıfların bir araya gelmesine razı olmuş ve artık merkezî otorite çökmüştür. Tabakalar arasındaki asıl düşmanlık kendisini o derecede şiddetli bir biçimde ortaya koymuştur ki, birinci güç antik rejimin dokusunu paramparça etmiştir. Bu süreç içinde, aristokrasinin nüfuzu üçüncü tabakanın etkisiyle sarsılmıştır, çünkü burjuvazi, köylüler ve proletarya kendi isteklerini elde etmek için üç koldan bastırmışlardı.<sup>8</sup>

Bu sosyal ve ekonomik gelişmeler her alanda etkisini göstermiştir. Kültürel ve sanatsal alanlardaki hümanizme paralel olarak bilim ve felsefede, o zamana kadar karşı konulamaz olan dinî bir dünya görüşünde sürekli olarak derin boşluklar açan gelişmeler olmuştur.<sup>9</sup> Kilisenin dogmalarından kurtularak değer kazanmaya çalışan bir insanlık, akla ve bilime dayanan bir dünya görüşünü ortaya çıkarmıştır. Eski

<sup>7</sup> D.West, a.g.e., s. 29-30

<sup>8</sup> Stephen J. Lee, Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980, Çev. Savaş Aktur, Dost Kit., 2. Baskı, Ankara 2004, s. 11-12

<sup>9</sup> D.West, a.g.e., s.30

düzen sarsılmış ve yeni bir dünyanın kapıları açılmıştır. Böylelikle aydınlanma döneminin düşünsel çerçevesi oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde felsefe-bilim ayrılığı ortaya çıkmış ve akıl her şeyden üstün görülmüştür. Bu adlandırmanın sebebi önceki çağlara göre insanlığın büyük adımlar atması ve yüzyıllardır süren dogmatizmin yıkılmasıyla, bilimsel, kültürel, siyasî, kısacası her alanda etkili olan bir çağın başlamasıdır.<sup>10</sup>

Bu genel çerçeve verildikten sonra Aydınlanma hakkında birinci bölümde ayrıntılı bilgi verilecektir.

---

<sup>10</sup> Toros Güneş Esgün, "Postmodernizme Rağmen Aydınlanma", Kaygı/Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi, 6. Sayı, Bursa 2006, s. 97-98

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 18. YÜZYIL AYDINLANMASI

#### 1) AYDINLANMA ÇAĞI

Aydınlanma Çağı, Batı felsefesi sürecinde on sekizinci yüzyıla verilen isimdir. Bu çağ, akli kurucu ilke olarak benimseyerek bilimde ve felsefede pek çok büyük gelişmenin yaşandığı bir dönem olmuştur.

Grekl dünyasında Sofistlere kadar götürülse ve İslam düşüncesinin yükseliş dönemlerinde aydınlanma adına göz ardı edilmeyecek pırıltılar görülse de Aydınlanma hareketinin sistematik gelişimi Batı Avrupa'da on yedinci yüzyılda gerçekleşmiştir. Aydınlanma çabaları, Bacon (1561-1626), Hobbes (1588-1679) ve Locke (1632-1704)'un deneyciliğiyle, ilk olarak İngiltere'de başlamıştır. Aydınlanma Fransa'da, başlangıçta çok fazla yapıcı olmamış, daha çok geçmişe, siyasî yapı ve dinî düzene yönelik radikal eleştirilerle gelişmiştir. Fransız filozofları, felsefelerini, saraydaki ahlâkî çürümeye ve kralın iktidarını kötüye kullanmasına bir tepki olarak ortaya koymuşlardır. Descartes'ın 'açık ve seçik düşünceler' öğretisi, Spinoza (1632-1677)'nin dine karşı takındığı eleştirel tavır, akılcı düşünce, Bayle (1647-1706), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) ve Rousseau (1712-1778)'yu hazırlamıştır. Fransızların Aydınlanmaya yaptıkları en önemli katkı Ansiklopedi'nin yayınlanması olmuştur. Almanya'da ise Aydınlanma hareketi Leibniz (1646-1716) tarafından başlatılmış ve 'doğal hukuk'u savunan Grotius (1583-1645) ve Thomasius (1655-1728) gibi düşünürlerle, 'doğal din' düşüncesine katkı yapmış olan Wolff (1679-1744), Lessing (1729-1781) ve Herder (1744-1803) gibi filozoflar ve akli her alanda ön plana çıkaran Kant gibi büyük düşünürler tarafından geliştirilmiştir.<sup>11</sup>

Bu çağ düşünürlerinin amacını, yöntemini, aydınlanmayla ne kastettiklerini anlayabilmek için Aydınlanma teriminin nasıl ortaya çıktığını, etimolojik yapısını ve aydınlanma düşüncesinin kendine has özelliklerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

---

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 88

## 1- Aydınlanma Kavramının Etimolojisi

İngilizcede aydınlanma; “light” (ışık) sözcüğünden türetilen “enlightenment” kavramıyla karşılanır. On sekizinci yüzyıl Fransa’sında “lumieres” (ışığın) gerçekleştirdiği “siécle philosophique” (felsefi yüzyıl)den yani éclairément’den söz edilir. Siécle des lumieres (aydınlıklar yüzyılı) ve siécle eclaire (aydınlanmış yüzyıl) ifadeleri birbirinin yerine kullanılmıştır. İtalyanca “Illuminismo”, İspanyolca “Ilustracién” kavramlarıyla ifade edilen aydınlanma, Almancadan 1750’den itibaren “Aufklärung” sözcüğüyle karşılanır. Rusça “prosvetit”, prosvescenie (aydınlanma) ve “prosvetitel” (aydınlanmacı) sözcükleri “svet” (ışık) sözcüğünden türetilmiştir.<sup>12</sup> ‘Éclaire’ yani ‘Aydın’ kelimesi ise bilgi edinme ve eğitim yoluyla zihni aydınlanmış kişi anlamına gelir. Bu kavram Türkiye’de Tanzimat döneminde aydınlanma ‘tenevvür’ kelimesiyle karşılanmış, ‘aydın’ ise ‘münevver’ olarak geçmiş, dilde arılaşma akımıyla bir iç çeviriyle ‘münevver’, ‘aydın’ haline getirilmiştir.<sup>13</sup>

Ancak tek bir aydınlanmadan söz edilmesi mümkün değildir. Pek çok düşünür ve felsefe tarihçisi aydınlanma terimini farklı tasniflerle incelemişlerdir. Söz gelimi Cevizci, Aydınlanmanın tarih içinde iki farklı ve alternatif yolu olduğunu, bunlardan ilkinin, insanın Tanrı’nın yardımıyla, ikincisinin ise özellikle bilimin yardımıyla aydınlandığını belirtir. Söz konusu iki aydınlanma modeli de, insanın mevcut bilişsel durumunu bir olumsuzlukla ifade edip, bundan kurtulmanın mümkün olduğunu savunur. Bu bağlamda birincisi doğaüstüçülüğe, ikincisi ise doğalcılığa dayanır. Birincisinde aydınlanmanın aracı ilahi nur olduğundan o, tinsel ve dinî; ikincisinde aydınlanmanın aracı bilim olduğundan o, bu kez maddi ve bilimsel bir tavır ifade eder. İlkinin kökeninde her ne kadar Grek Felsefesi bulunsa da, Çin, Hint, Hıristiyan ve İslam kültürlerinde bu uygulanmıştır. İkincisi ise tamamen Avrupa uygarlığına ait olup, çeşitli uygarlıkların modernleşme projelerinde yansımaları bulmuştur.<sup>14</sup>

Gökberk ise başka bir tasnifle felsefe tarihçilerinin klasik anlamda iki tür aydınlanmadan söz ettiklerini söyler. Bunlardan biri eski Yunan’daki antik

<sup>12</sup> M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi, Der. Veysel Atayman, Yenihayat Yay., İstanbul 2003, s. 9

<sup>13</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, “Türk Aydınının Dünyasını Anlamak”, Der. Sabahattin Şen, Türk Aydını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul 1995, s. 175

<sup>14</sup> A. Cevizci, ‘Aydınlanma (İlahi)’, Felsefe Ansiklopedisi, C. I, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul 2003, s. 753

aydınlanma, ikincisi on sekizinci yüzyıl aydınlanmasıdır. Antikçağ Yunan felsefesinin M.Ö. beşinci yüzyılı kapsayan evresine “Antik Yunan Aydınlanma Çağı” adı verilir. Antik Aydınlanma da daha sonraki aydınlanmalar gibi, düşünsel felsefeye karşı eleştirel bir tepki ve doğaya dönüş karakterini taşır. M.Ö. beşinci yüzyıla gelinceye kadar öylesine düşünsel varsayımlar ileri sürülmüştü ki, gökselliğe doğru yükselen bu parlak hayallerden toprağa (doğaya ve insana) dönmek gerekmiştir. İşte Yunan aydınlanmasını gerçekleştiren sofistlerdir. Sofistler, artık sarsılmış olan eski kutsal gelenekler düzeni yerine kendi gözlemlerinden, düşüncelerinden çıkardıkları bir toplum düzenini getirmek istemişlerdir. Böylelikle, insanın yaşamına temel olacak ölçüleri aklın ışığıyla bulup aydınlatmasını isteyen ilk “aydınlanmacılar” olmuşlardır.<sup>15</sup>

Vorlander, İlkçağ ve Aydınlanma çağı arasındaki benzerlikleri şöyle ortaya koyar: İlk dönemde ele alınan büyük bilgi sorunları Yeniçağ’da, İlkçağ’a oranla kıyas kabul etmez bir şekilde daha güçlü olsa da her iki dönemin hazırladığı Platon’un ve buna karşı Kant’ın sistemlerinde klasik çözüm tarzını kazanmıştır. Buna karşılık her iki orta dönemde (Sofistlik-Aydınlanma) felsefi sorunlar, genel eğitim ve kültür sorunları ve edebî, toplumsal ve siyasî ilgilerle yakından ilişkilidir.<sup>16</sup>

Ancak Arat da, bu iki çağın birebir örtüşmemekle birlikte on sekizinci yüzyılın temellerinin İlkçağ’a dayandığını belirtir. O, Antikçağ’ın mutluluk anlayışının bireyci bir yapıya sahip olduğunu, dolayısıyla tek tek bireylerin nasıl mutluluğa erişebileceklerini araştırdığını söyler. Fakat on sekizinci yüzyılın değer anlayışı Antikçağ’ın mutluluk düşüncesinin bu bireyci özelliğini yitirmiştir. Bununla birlikte bu yüzyılda toplumsal bir mutluluk söz konusu olsa da bu toplumsal mutluluğun temelleri yine Antikçağ’da, yani Platon’un toplum anlayışındadır.<sup>17</sup>

Yine Arat, Stoa ahlakının on sekizinci yüzyıla egemen olan doğaya dönüş ve doğaya uygunluk ilkelerini ortaya attıklarını söyler. Stoacılık, insanın ahlaksal özgürlüğünün, töreleri ve her türlü uygarlık düzenini yadsıyarak değil, gerçek bir

<sup>15</sup> Macit Gökberk, Felsefenin Evrimi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979, s. 6

<sup>16</sup> Karl Vorlander, Felsefe Tarihi, İz Yay., İstanbul 2004, s. 442

<sup>17</sup> Necla Arat, Etik ve Estetik Değerler, Say Yay., İstanbul 2006, s. 18

insanlıkla sağlanabileceğini söyleyerek on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasına kapı açmıştır.<sup>18</sup>

Timuçin ise, stoacı ve aydınlanmacı düşünceyi şöyle karşılaştırır: İnsanı ‘zoon politikon’ yani ‘sosyal varlık’ diye tanımlayan Aristotelesçi bakışta, bir doğal koşulun saptanması varken, Stoacı ve Aydınlanmacı bakışta bir yükümlenme, bir ahlâk, ileriye doğru bir ortak yöneliş fikri, bir toplumsal tasarım vardır. İnsanı toplumda yükümlü kılan Stoa filozofları, aydınlanmacı bakışın ilk tohumlarını atan bu maddeci filozoflar, bireyin toplumdaki haklarını ve yükümlülüklerini bize duyururken katlanan edilgin insan tipini bir bütünde bir araya getiriyorlardı. Onlar bize düşünce tarihinde ilk olarak toplumsallıkta en yetkin bireyselliğin ve bireysellikte en yetkin toplumsallığın varlığını gösterdiler. Bu maddeci, usçu, olumcu, belirlenimci felsefe ahlâkta tam anlamıyla bir birey-toplum bütünlüğünü öngörüyordu.<sup>19</sup>

Aydınlanmacı, bir Stoacı kadar doğaya bağlı görünür. Stoa’dan kalma doğaya sıkı sıkıya bağlılık fikri özellikle doğaya arkasını dönen ve onu her gün biraz daha kötü kullanan düzene yöneltilmiş eleştirili bakışın özünü oluşturur. Aydınlanmacılarda Locke ve Hobbes’taki kadar belirleyici olan ‘doğal durum’ kavrayışı bir tarihsel gerçeklikten çok bir eleştirel tutumu akla getirir. Eleştiri aydınlanma düşüncesinin özünde vardır. Kant kadar olmasa da her Aydınlanma filozofu eleştiri yanlısıdır, usunu özellikle eleştiri için kullanmaya hazırdır. Zaten iyi kullanılan us kendiliğinden eleştiriye yönelecektir. İki tür usçuluk vardır, biri tüm varlığımızın ve tüm varlığın Tanrı’dan geldiğini bildiren usçuluk, öbürü ussallığın etkin gücünü yaşam için ve bilgi için bir zorunluluk sayan usçuluk.<sup>20</sup>

Bu konuda sonuç olarak on sekizinci yüzyıl Avrupa’sı aydınlanmayı en klasik formuna ulaştırmıştır, diyebiliriz. Aslında Antikçağ’dan günümüze kadar pek çok Aydınlanma tutumu ile karşılaşırız. Bu da felsefenin özü gereği aydınlanmacı olmasından kaynaklanır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> N. Arat, a.g.e., s. 25

<sup>19</sup> Afşar Timuçin, ‘Aydınlanma Düşüncesi’, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 51

<sup>20</sup> A. Timuçin, a.g.m., s. 53

<sup>21</sup> Atillâ Erdemli, “Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes”, Felsefe Arkivi, Sayı 27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, s. 99

Ancak çalışmamız gereği on sekizinci yüzyıl Batı aydınlanması üzerinde durulacaktır. Acaba genel olarak on sekizinci yüzyılda Batı Avrupa’da yaşanan felsefi, bilimsel, sosyal, politik ve nihayet kültürel süreçlere gönderme yapmak için kullanılan Aydınlanma neyi ifade eder? Ne aydınlatılacak, aydınlatılmak istenen kimdir? Tek tip bir aydınlanmadan mı yoksa farklı aydınlanma biçimlerinden söz edilebilir mi? Araştırmada bu gibi sorulara cevap bulmaya çalışılacaktır.

On sekizinci yüzyılda dönemin entelektüel çevresinde “Aydınlanma Nedir” diye ilk tartışmayı açan Johann Friedrich Zöllner (1753-1804)’e Kant’ın 1784’te verdiği meşhur cevap şudur: Aydınlanma “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçuyla düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude!. Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!, sözü Aydınlanma’nın parolası olmaktadır.<sup>22</sup> Kant burada aydınlatılması istenen şeyin insan aklı, aydınlanacak olanın da insan olduğunu ortaya koymuştur.

Aydınlanma, Avrupa’da on sekizinci yüzyılın ikinci yarısıyla, on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan ve önde gelen birtakım filozofların aklı, insan yaşamındaki mutlak yönetici ve yol gösterici yapma ve insan zihniyle bireyin bilincini, bilginin ışığıyla aydınlatma yönündeki çabalarıyla seçkinleşen kültürel dönem, bilimsel keşif ve felsefi eleştiri çağına, felsefi ve toplumsal harekete verilen isimdir.<sup>23</sup> Bu hareket, on yedinci yüzyılda meşhur filozof Locke ve birtakım deist düşünürlerle birlikte İngiltere’de başlayıp, daha sonra on sekizinci yüzyılda Bayle (1647-1706), Voltaire, Condillac (1715-1780), D’Alembert (1717-1783), Diderot (1713-1784), Montesquieu (1689-1755), d’Holbach (1723-1789) ve diğer Ansiklopedistler eliyle Fransa’da ve bu arada Mendelssohn (1729-1786), Lessing

<sup>22</sup> Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 213-214

<sup>23</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 2003, s. 46



(1729-1781) ve Kant gibi düşünürler tarafından Almanya’da geliştirilen genel entelektüel bir hareketi ifade eder.<sup>24</sup>

Aydınlanma, çoğunlukla Batı uygarlık tarihinde özgürlük ve akıl adına dogmatik inanç ve onun ayrımcı ve insanlığa yakışmayan sonuçlarına karşı bir mücadele olarak tasvir edilir.<sup>25</sup>

Aydınlanmanın yine en sık yapılan tanımlarından biri şöyledir: ‘Burjuvazinin bir sınıf olarak kendini gerçekleştirebilmesi için giriştiği özgürleşme hareketinin ve buna bağlı ideoloji ve edebiyatının belirli bir tarihsel biçimine verilen addır.’<sup>26</sup> Bu tanımın aslına bakılırsa aydınlanmayı burjuvaziye has kılarak sınırladığını söylemek mümkündür. Oysa bugün aydınlanmanın önüne getirilen sıfatlarla aydınlanmanın bu sınırları aşılabilmiştir ya da aydınlanmayı burjuvaziye mal etmek istemeyen karşı cephe, kavramın sınırlarını genişletmeye çalışmıştır.

18. yüzyıl boyunca “aydınlanma” kelimesi sadece bir dönem için değil, bir dizi aktivitenin devam ettiği bir süreç olarak anlaşılmıştır.<sup>27</sup> Bu yüzyılı, yani Aydınlanma yüzyılını ayırt edici kılan bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliğiyle birlikte “akıl” kavramıdır. Akıl kavramı, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir kavram olmaktan çok, bütün toplumsal özneler, milletler ve bireyler için geçerli ve gerçek, evrensel bir öz taşıyan bir kavramdı.<sup>28</sup>

Aydınlanma hareketinin amacı, insanları, esasta “kötü”, bu nitelikle “köleleştirici” olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafenin (dolayısıyla bunları temsil üreten ve kurumsallaştırdığı varsayılan kurulu dinin) temsil ettiğine inanılan “eski düzen”den kurtararak, yine esasta “iyi” ve “özgürleştirici” olduğu kabul edilen “akıl düzeni”ne sokmaktır. Aydınlanma’nın entelektüel yapısında aklın düzeni, bütün insanlar için apriori olarak iyi kabul edilen bütün öğeleri kapsamaktadır. Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ve akılla somutlaşan ilkelere dayanmak zorundadır. Bu nedenle Aydınlanma, aynı zamanda “Akıl Çağı” olarak bilinir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> George Boas, “Fransız Aydınlanması”, Felsefe Ansiklopedisi, C. VI, Çev. Ahmet Cevizci, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul 2003, s. 796

<sup>25</sup> Robert Wokler, ‘Continental Enlightenment’, Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge 2000, s. 241

<sup>26</sup> M. Buhr, a.g.e., s. 7

<sup>27</sup> James Schmidt, Encyclopedia of Philosophy, ed. Donald M. Borchert, 2. Baskı, USA 2005, s. 242

<sup>28</sup> Ahmet Çiğdem, Aydınlanma Düşüncesi, İletişim Yay., İstanbul 1997, s. 19-20

<sup>29</sup> A. Çiğdem, a.g.e., s. 13-14

Peki Aydınlanma tam olarak nasıl anlaşılmalıdır? Aydınlanma, tarihsel bir dönem mi yoksa bir süreç midir? Aydınlanmayı dünya tarihinde olumlu bir kazanım mı, yoksa insanlık için olumsuz bir olgu olarak mı değerlendirmek gerekir? Bu sorular bağlamında Aydınlanma süreci tartışılmıştır. Ancak bu tartışmaların sona erdiği söylenemez.

Söz gelimi Kant ve çağdaşı Mendelssohn için Aydınlanma olmuş bir çağ değil, devam eden bir süreçti. Ancak bunun tam aksi düşünceler de mevcuttu. Bu durumu Bolay şöyle ifade eder: ‘Bilhassa on sekizinci yüzyılda Batı’da var olan dinî inanca cephe alan akım olan Aydınlanma, insanı, toplumunun, geleneklerinin ve inançlarının etkisinden kurtararak yalnız tabii aklına dayanmakla evreni ve hayatı açıklar, bilmeyi ve bilgiyi önceler. Aydınlanma hakkında eser verenler, bunun ne olduğu hususunda ortak bir görüşe varamamışlardır. Hatta Aydınlanmanın filozofları olarak bilinen Descartes (1596-1650), Hume (1711-1776), Berkeley (1685-1753), Kant (1724-1804) ve John Locke (1632-1704)’un; varlık, bilgi ve ahlâk konusunda neredeyse hiçbir ortak noktaları yoktur. Üstelik bunların hepsi Hıristiyan vahyini kabul etmişler; Hume hariç diğerleri onu savunmuşlardır.’<sup>30</sup>

Belirtildiği gibi akıl, bilim, bilgi, din, Tanrı, tabii hukuk, despotizm vs. kavramlara yüklenen anlamların farklı olmasından ötürü Aydınlanma filozofları, felsefî, toplumsal ve politik birçok konuda birbirlerinden oldukça radikal bir şekilde ayrılmaktaydılar. Ancak bu gibi farklılıklar filozofların entelektüel bir aile oluşturmasına engel değildi.<sup>31</sup>

Bu hususta Soykan da, Aydınlanma’nın bir felsefi teori, bir izm olmadığını, bu yüzden onun düşünürlerinin düşünce yapıları arasında tam bir uyum aranmaması gerektiğini söylemiştir. Ona göre böyle bir uyum, ancak, Aydınlanmanın yaşam ve dünya görüşünde, insanlık için öngördüğü ülküde bulunabilir. Bu ülkü, esasında Rönesans’ta ortaya çıkan, Hümanizma olarak adlandırılan, insanın özünü, bu dünyadaki yerinin ne olduğunu, dinsel-geleneksel inanç ve önyargıların dışında, akıl ve bilimin ışığında arayan, yeni bir yaşam ve dünya anlayışıdır. Demek ki, belli bir

<sup>30</sup> Süleyman Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., 7. Baskı, Ankara 1997, s.33-34

<sup>31</sup> A. Çiğdem, a.g.e., s. 14

dönemi adlandırmakla birlikte aydınlanmanın asıl kavramsal çerçevesini ele almanın önemi, burada açıkça kendini gösteriyor.<sup>32</sup>

Bu yönüyle Aydınlanma felsefesi, on sekizinci yüzyılda, özellikle Fransa’da olmak üzere, tam bir inançla bağlandıkları aklın gücüne işlevsellik kazandırıldığı bir ortamda, bir grup filozofun var olan değerler ve toplumsal bir felsefe hareketinin adıdır. Niteliği de sadece ve gerçek anlamda felsefi bir karakter taşımamasından ötürü ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma hem dolaylı ekonomik ve toplumsal sonuçları itibarıyla hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak “modern toplum”un entelektüel temellerini vücuda getirmiştir.<sup>33</sup>

Hampson’a göre Aydınlanma Çağı yalnızca bazı inanış, düşünüş ve davranış biçimlerinin anlamlı bir biçimde ayrıştırılabileceği ve bunların bir dönemin özel nitelikleri olarak görülebileceği ölçüde vardır.<sup>34</sup> Bu bağlamda felsefe tarihçileri Aydınlanma teriminden anlaşılacak olan şeyin yaşamın birçok yönüne nüfuz etmiş düşünme ve davranış biçimleri olduğunu söylerler.<sup>35</sup>

Nasıl 1789 Fransız Devrimi, toplumsal ve politik sonuçları nedeniyle günümüzdeki politik bölünmelerin esas ve temel sebebi olmayı sürdürüyorsa, Aydınlanma hâlihazırda gerek bağımsız ilkeler, gerekse çeşitli ideolojilerin içerisindeki bir öge olarak var olan nitelikleri nedeniyle hem genel anlamda entelektüel tavır alışlarda, hem de özel anlamda belli disiplinlerin ve bu arada felsefenin de şahit olduğu teorik ve felsefi farklılıkların ve buna bağlı olarak farklı dünya görüşlerinin çizgisi olarak anlaşılacak durumundadır. Devrim modernitenin ürünü ve bir anlamda da üreticisi olarak çağdaş dünyanın yapısına ve işleyiş tarzına tarihsel olarak geri çevrilmez oluşumlar katmıştır. Aydınlanma, modernitenin bilincini yoğuran bir etken olarak ve çağdaş dünyanın felsefi ve ontolojik bağlamda kendini anlamasında inkar edilemez bir rol oynayarak modern dünyanın biçimlendirilmesinde payı olan dönüm noktalarından birisi olarak düşünülme ve kavranılmak zorundadır.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Ömer Naci Soykan, Arayışlar, Felsefe Konuşmaları I, İnsancıl Yay., 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 228

<sup>33</sup> A. Çiğdem, a.g.e., s. 15-16

<sup>34</sup> Norman Hampson, Aydınlanma Çağı, Çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991, s. 11

<sup>35</sup> N. Hampson, a.g.e., s. 12

<sup>36</sup> A. Çiğdem, a.g.e., s. 16-17

Cassirer'e göre ise on yedinci ve on sekizinci yüzyılların düşünme biçimleri karşılaştırıldığında, bu iki dönem arasında bir uçurum olmadığı görülecektir. Düşünme biçimleri arasında bir farklılık vardır; fakat bu farklılık asla köktenci bir dönüşümü ifade etmez, farklılık sadece vurgudaki değişimde kendini gösterir. Artık genel yerine özele, ilkeler yerine fenomenlere öncelik verilmesi vurgulanmaktadır.<sup>37</sup>

Aydınlanma, daha geniş bir çerçeveye baktığımızda, on sekizinci yüzyılın entelektüel ve kültürel hareketi olduğu kadar felsefi bir hareketti. Bununla birlikte o, Avrupa toplumunu, özellikle 'modern' dönemin M.S. 1500'lü yıllardaki başlangıcından itibaren devam eden olaylar ve gelişmeler dizisinin entelektüel alandaki doruk noktası olarak da görülebilir. Bu toplumsal, ekonomik ve kültürel gelişmeler, göreceğimiz gibi, hem daha uzun vadeli 'modernleşme' süreçleri ve hem de Batı'nın, 'modern' diye tanımlanan öz-bilincinin doğuşuyla iç içe geçmiş durumdaydı. Aydınlanma'yla birlikte, Batı, kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğüne, tartışmasız olmasa dahi, güçlü bir inanç meydana getirdi. O, modern devletin doğuşu ve kapitalist bir pazar ekonomisinin yükselişi dahil, belli sayıda modernleştirici gelişme sürecinin başarılı tamamlanışıyla iftihar etmekteydi. Entelektüel bakımdan, özerk bilimsel, sanatsal ve ahlâkî alanlar, bu türden açık hiçbir ayırım yapmamış olan eskinin karşı konulmaz bir dinî dünya görüşü olan şeyden ayrılmıştı. Batı, kendini 'Modern Batı' olarak görmeye başlamıştı.<sup>38</sup>

Buraya kadar Aydınlanmanın etimolojisi, tek tip bir aydınlanma olmadığı, farklı aydınlanmaların olduğu, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının nasıl ortaya çıktığı, bu çağı nasıl değerlendirmek ve anlamak gerektiği ele alındı. Buradaki Aydınlanma tanımları Aydınlanma denildiğinde akla gelen farklı anlamların bir derlemesi olarak görülebilir. Şimdi de Aydınlanma hareketini daha iyi anlaşılması için bu akımın düşünce sistemini oluşturan belli başlı özellikleri ele alınacaktır.

## 2- Aydınlanmanın Genel Özellikleri

Aydınlanma felsefesi temellerini akıl, bilgi ve ahlâkî değerler bağlamında ortaya koymuştur. Aydınlanma Felsefesi'nin genel eğilimleri hakkında ise şunlar

<sup>37</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, USA 1951, s.22; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 46

<sup>38</sup> David West, a.g.e., s. 25

söylenebilir: Doğayı, toplumu, tek kelime ile çevreyi anlamada, açıklamada, hatta yönetmede geleneklere, otoritelere, putlara değil, insan aklına dayanma. İnsanı, amaç olarak görmek; insanı bireyselleştirmek, insanın iyi bir doğaya sahip olduğu düşüncesine inanma; gelişmeye, ilerlemeye, bilime aşırı değer yükleme; bilginin kaynağını deneye ve duyuma indirgeme; varlık görüşü olarak maddeciliği, mekanikçiliği benimseme; doğacılığı, doğanın içkinliğini savunma; doğaya ve maddeye aşkınlığı reddedip imkansızlığını belirtme; teolojide deizm ve doğal din yandaşı olma ve bundan hareketle doğal ve laik hukuk ve liberal toplum tasarısını benimseme.<sup>39</sup>

18. yüzyıl aydınlanmasına dair birtakım özellikler alt başlıklar şeklinde şöyle sıralanabilir:

#### **a. Akılcılık**

Tüm insanlar bir ve aynı akla sahiptirler. Fakat aklın kullanımları farklıdır. Descartes sağduyunun dünyada en iyi paylaşılmış şey olduğunu söyler. Ona göre her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanmaktadır ki başka her şeyde en güç memnun edilenler bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha fazlasını arzu etmezler. Ancak bütün insanların ortak olarak sahip olduğu sağduyu anlamında akıl, dış etkenler yüzünden sağlıklı anlama yetisi olmaktan çıkabilir. Aklı bozan bu etkenler, insanın tarihsel ve bireysel oluşum sürecinde, onu Kant'ın deyimiyle bir 'ergin olmayış' durumuna düşürmüş olabilir. O zaman bireysel olarak insanın kendisini bu bozucu etkenlerden koruması ve aydınlatması, kendi kendisine nasıl mümkün olacaktır? Aydınlanmanın kişinin kendi kendini aydınlatması anlamında bireysel bir çaba olması, kuşkusuz bu kişinin başkalarından, onların tecrübe ve birikiminden yardım almasına engel değildir; yeter ki yardım ona dayatılmasın.<sup>40</sup> Aydınlanma düşünürlerine göre bütün insanlar akıl kapasiteleri bakımından eşit olup, onlara hukuk önünde eşitlik kadar bireysel özgürlük hakkının tanınması gerekir.<sup>41</sup> Ancak Rousseau da Kant da, akla karşı mutluluğu ya da mutluluğa karşı akli tercih etmez, mutluluğu erdeme indirgeyen Stoacı yaklaşımı da, erdemin mutluluğu arama

<sup>39</sup> Serdar Taşcı, "Aydınlanma(ma)nın Felsefesi", Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, İstanbul 2000, s. 132

<sup>40</sup> Ö. N. Soykan, a.g.e., s.232-233

<sup>41</sup> A. Erdemli, a.g.m., s.101

olduğunu ifade eden Epikürosçu düşünceyi de reddederler. Onlara göre söz konusu olan, Aydınlanma felsefesinin doruğunda akılla iradeyi birleştirmek, toplumsal düzene başkaldırmaktan çok, doğal düzene boyun eğmek anlamına gelen bir özgürlüğü savunmaktır.<sup>42</sup> Ancak Foucault'ya göre Kant, insanların körü körüne ve akılsızca itaat etmelerini değil, akıl kullanımını belirlenmiş koşullara uyarlamalarını ister. Böylelikle akıl da görünen belli hedefler tarafından buyruk altında bulundurulduğu için aklın özgür kullanımından bahsedilemez.<sup>43</sup>

Aklın insanın en temel kapasitesi olup, ona sadece doğru düşünme değil, fakat doğru eyleme imkânı da verir. Aydınlanma felsefesi insan davranışının tek rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendisi dışında başka hiçbir kaynaktan yardım görmeyen akıl olduğuna inanır. Aydınlanma düşünürlerine göre, akıllı normal işleyişinden alıkoyan, onun bütün insan varlıklarında benzer ya da aynı fonksiyonları yerine getirmesini önleyen birtakım faktörler vardır ve bu olumsuz faktörlerin başında kurumsal ve kültürel çevre gelir. Onlara göre aklın bozulmasından Kilise, devlet, batıl inançlar, bilgisizlik, sefalet ve önyargı sorumludur. İnsanlara boş inançlar aşıl原因an, onların ceplerini ve gönüllerini ipotek altına alan, dolayısıyla maneviyatlarından ziyade, hırsları, bencillikleri, bağınazlıkları ve vahşilikleriyle tezahür eden papazlar ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi onların gözünde en zararlı etkiyi meydana getirmiştir. Kilisenin yaptığı zararlı etkinin temelinde elbette, aşkın ve doğaüstü yapısıyla, iman ve vahyi aklın üzerine çıkartmış olan Hıristiyanlık bulunmaktadır.<sup>44</sup>

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar Avrupa'da bilim ve düşüncenin büyük atılım yaptığı yıllardır. Aydınlanma düşüncesinin temeli, aklın işleyişini özgür kılmaya dayanır. Bu yolla bireyi ön plana çıkarır. İnsanın kaderini kendi eline ya da aklına bırakır. Evrenin sırlarının akılla çözülebileceğini, bu yolla ulaşılan bilginin insanları özgürleştireceğini ve mutluluğa götüreceğini savunur. Bu dönemin bilimsel

<sup>42</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010, s. 38

<sup>43</sup> Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", Çev. Eda Özgül, Çev. Özlem Oğuzhan, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 71

<sup>44</sup> A. Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, s. 26

atılımları ve fikir akımları, Tanrı, akıl, bilim, doğa ve insana ilişkin kavramları ve bunların birbirine göre olan konumlarını tamamen değiştiriyordu.<sup>45</sup>

Cassirer'e göre on sekizinci yüzyılda geçerli olan akıl kavramı, bir miras olmaktan çok bir kazanımdı; aracılığı ve etkileriyle kavranabilen bir tür enerji, olgusal her şeyi en yalın formlarına ve kamusal inançtaki köklerine kadar açıklamaya çalışan ve bu açıklamayı somut bir bütüne götüren bir analiz gücüydü. En önemlisi de, akıl; vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin Aydınlanma'nın devraldığı bu kutsal üçlünün temellendirdiği ve bu üçlüde temellenen her şeyi eleştirme ve sorgulama yetisini temsil ediyordu.<sup>46</sup>

Böyle düşüncelerin yanında bu dönemin akılcılığını eleştirenler de vardı. Söz gelimi Fransız sosyolog Touraine (1925- )'a göre, Aydınlanma akılcılığı, insanın özgürlüğünün aklın zaferinde ve inançların yıkımında olduğunu söyler; bu da insanı doğaya hapseder ve insanın birliğine ilişkin her türlü ilkeyi zorunlu olarak yok ederek bireyi belli bir nedene bağlı olarak, salt bir yanılsama ve bir sahte bilince indirger.<sup>47</sup>

Alman düşünür ve sosyolog Horkheimer (1895-1973) ise başlangıçta siyasal düzenin nesnel akla dayalı somut ilkelerin bir ifadesi olduğu düşünülürken, adalet, eşitlik, mutluluk ve mülkiyet düşüncelerinin hepsinin akla uygun olduğunun, akıldan doğduğunun ileri sürüldüğünü belirtir. Fakat sonradan aklın içeriğinin keyfi olarak bu içeriğin sadece bir bölümüne, onun ilkelerinin sadece birinin çerçevesine indirgenliğini ve tikel olan evrensel olanın yerine sahip çıktığını söyler.<sup>48</sup>

Fransız filozof ve sosyolog Edgar Morin (1921- ) ise, aklın aydınlatıcılığı konusunda şöyle bir eleştiride bulunmuştur: "Akıl tam da aydınlattığını sandığı noktada kördü. Yanlış, hurafeden başka bir şey olmamakla suçladığı efsanelerle dinleri her tür özden ve iç tutarlılıktan yoksun bıraktığı için kördü. Öbür efsanelere karşı kör oluşu, onun kendi efsanelerini üretmesine yol açacaktı."<sup>49</sup>

Aydınlanma'nın akıl anlayışı, kimilerine göre insan türünün evriminde önemli bir kopuş; kimilerine göre eski dönemden devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden

<sup>45</sup> Gerald Hanratty, Aydınlanma Filozofları Locke - Hume ve Berkeley, Çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 9

<sup>46</sup> E. Cassirer, The Philosophy Of The Enlightenment, s.13

<sup>47</sup> A.Touraine, a.g.e., s. 63

<sup>48</sup> Max Horkheimer, Akıl Tutulması, Çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 3. Baskı, İstanbul 1994, s. 67

<sup>49</sup> Ö. N. Soykan, a.g.e., s. 234-235

başka bir orijinallik taşımayan tepkici bir düşünce olarak görülebilmektedir. Ancak burada orta yol bulunup Aydınlanma'nın rasyonalite anlayışının önceki dönemlerle hem kopuş hem de süreklilik ilişkisi içinde olduğu söylenebilir.<sup>50</sup>

Rönesans'tan on sekizinci yüzyılın sonuna kadar olan süreçte, bilimsel ve felsefi teorilerin oluşumunda inancın yerine aklın, dinî bilgi karşısında rasyonel bilginin, düşünce ve davranışların geleneksel biçimleri yerine rasyonel biçimlerin önem kazandığı görülür. Ayrıca aynı sürecin unsurları olarak birey ve bireysel haklar düşüncesi, bireysel özgürlük, özerklik ve ahlaki otonomi anlayışı gelişmiştir.<sup>51</sup>

Aydınlanma düşüncesi bir ussallık ahlâkıdır, insana daha düzenli ve dengeli bir yaşam biçimi önerir, ona bu yaşam biçimini usuyla kurabileceğini öğretir. Aydınlanmacılık usçuluktur, ancak Descartes usçuluğundan ve giderek verimliliğini yitirmiş olan klasikçilerin usçuluğundan epeyce ayrı bir usçuluktur, duyguculuğun eşliğinde duyguları dışlamayan bir usçuluktur. İyi bir eğitim usun toplum yararına kullanılmasını pek güzel sağlayabilir. Aydınlanmacının en büyük dayanağı iyi bir eğitimidir. Aydınlatıcı eğitim elbette tam anlamında özgürlükçü bir eğitim olacaktır. Özgür düşünce, eğitimi verimli kılan bir güç oluşturur.<sup>52</sup>

Ancak aydınlanma tam anlamında bir özgürlük savunucusu olmayı da düşünmemiştir. Özgür girişimlerin alıp başını gittiği ve insanlara mutsuzluklar getirdiği bir dönemde aydınlanma düşünürü özgürlük sorununu da incelemeye alacaktır. Mutlu sonuca özgür eğitimle ulaşacak da olsak, bu mutlu sonucu elde edebilmek için özgürlüğün yeniden tartışılması gerekmektedir. Buna özgürlük adına özgürlüğün denetlenmesi veya kısıtlanması diyebiliriz. Özgürlük konusundaki bu tür kaygılar yeni değildir. Çok zaman önce Thomas More olmak üzere, tüm ütopyik devlet düşünenler bize bazen alttan alta başıboşluğun özgürlük olmadığını duyurmuşlar, mutlu bir insanlık için gerekirse özgürlükleri pek de önemsemeyen ya da özgürlükten başka şeyleri anlamayan düzenlerin kurulabileceğini düşündürmüşlerdi.<sup>53</sup>

Sorun elbette özgürlükleri gözden çıkarmak sorunu değildir, tersine en uygun şekilde özgürlükleri gerçekleştirebilme sorunudur. Birinin özgürlüğünü bir

<sup>50</sup> F. Duman, a.g.m., s.123

<sup>51</sup> F. Duman, a.g.m., s. 124

<sup>52</sup> A.Timuçin, a.g.m., s. 52

<sup>53</sup> A.Timuçin, a.g.m., s. 52



başkasının tutsaklığını getirmeyecek biçimde yaşamı düzenlemek gerekmektedir. Aydınlanmacıya göre özgürlükler ancak bilimsel öngörüler çerçevesinde gerçekleştirilebilir.<sup>54</sup>

### **b. İyimserlik**

Aydınlanmanın akılcılığını tamamlayan şey sınırsız iyilik olmuştur. Bu iyimserliğin temelinde evrenin tüm yönleri ile ve her ayrıntısıyla rasyonel olduğu inancı yatmaktadır. Fizikî evren rasyonel olduğuna göre, onda bir düzen vardır ve bu düzeni belirleyen şey de, belli sayıdaki rasyonel ilkelerdir. İnsan, akıllı bir varlık olduğundan, o bu ilkeleri keşfetme ve evrendeki düzeni anlayabilme kapasitesine sahip bir varlıktır. Öte yandan insan iradesini belirleyen öge de akıl olduğundan insan evrenin yapısına ve düzenine ilişkin bilgisine dayanarak davranmak zorundadır. Bundan dolayı insan varlığı yalnızca kendisini değil, içinde yaşadığı toplumsal düzeni de geliştirip yetkinleştirebilir.<sup>55</sup>

Horkheimer'a göre toplumsal düzeni geliştirme düşüncesi Sanayi Çağı'nda kişisel çıkar düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olurken ve nihayetinde toplumun işleyişi açısından vazgeçilmez görülen öteki güdüleri bastırırken aynı süreç, kişisel çıkar kuramıyla ulus düşüncesi arasındaki çelişkileri de gün yüzüne çıkarmıştır. Bu durum da ona göre ya bu kuramın anarşizme varan sonuçlarını kabullenme ya da merkantilist dönemde geçerli olan doğuştan idealar kuramına oranla romantizmin izini çok daha fazla taşıyan akıldışı bir ulusçuluğa düşmek seçeneğiyle karşı karşıya kaldı.<sup>56</sup>

### **c. Liberalizm**

Aydınlanma düşünürleri erdemli bir insanın bu dünyada yokluk içinde ve kendini inkar ederek yaşaması gerektiğini öne süren dinî dünya görüşüne karşı bir tepki içinde, duyumsal hazzın kendisinin önemli bir bileşenini meydana getirdiği mutluluğu etik bir ideal olarak öne sürmekle kalmazlar. Onlar için mutluluk bireyciliğin yeni dünyasıyla ve kişisel çıkarın meşruiyetiyle çok yakından ilişkili olduğu için aynı zamanda politik bir ideal olmak zorundadır. Bundan dolayı

<sup>54</sup> A.Timuçin, a.g.m., s. 52

<sup>55</sup> A.Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 89

<sup>56</sup> M. Horkheimer, a.g.e., s. 66-67

aydınlanma boyunca hemen hemen bütün filozoflar, Locke'un "hayat, özgürlük ve mülkiyet"ten meydana gelen kutsal üçlemesini ya tamamen ya da üçlemenin üçüncü ögesini "mutluluğu arama"yla değiştirerek korurlar. Çünkü bireyin mülkiyet hakkı, onun mutluluğu arama hakkının sadece bir tezahürü olmak durumundadır. Bireyin mutluluğunu en temel değer olarak ortaya koyan Aydınlanma, her bireyin kendi yaşam telakkisine göre hayatını sürdürmekte özgür olduğunu düşünür.<sup>57</sup>

Şu halde Aydınlanma düşüncesinin temelinde, kökü modern felsefenin kurucusu Descartes'ta bulunan ve Locke'un deneyciliğiyle güçlendirilen radikal bir bireyciliğin olduğunu söylemek yerindedir. Bu durum Aydınlanma felsefesini bireyi kutsamaya götürmüştür.<sup>58</sup>

Aydınlanma liberalizmi, en azından ideal olarak, bireyi sadece politik bakımdan değil, fakat entelektüel ve ahlâkî bakımdan da özgürleştirmeyi amaçlar. Onun bakış açısından, siyasî yönetimler, ruhun kurtuluşu türünden tinsel amaçları hayata geçirmek yerine, sadece hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi dünyevî konularla ilgilenmelidir. Kamusal otoritenin, ister tinsel ya da ister seküler olsun, bireye empoze veya dikte edebileceği hiçbir mutlak hakikat yoktur. Aydınlanma açısından, inanç ve ahlâkî kanaatle ilgili konular, bireyin istediğine inanmaya özgür olduğu özel alana ait olmalıdır. Yine Aydınlanma liberalizmi bireyi iktisaden de özgür kılmayı, onu özel teşebbüsün önündeki engellerden de kurtarmayı amaçlar. Aydınlanma düşünürleri, devletin, kilisenin ve soyluların müdahalesinden bağımsız olan bir serbest pazar alanı, bireylerin kendi kişisel çıkarlarını hayata geçirme süreci içinde, kendi yetenek, hüner, beceri ve erdemleriyle bir başlarına oldukları pazar düşüncesi ikame ederler. Buna göre hayat, hiyerarşik bir varlık merdivenindeki konumuna göre, dünyadan elini eteğini çekerek, yukarıya, varlığın esas sahibine doğru yöneltilmiş bir süreç değil, fakat başarı ve dünyevî zenginlik için programlanmış bir mekanizmadır. Ticaret toplumunda hayat bir yarıştır ve herkesin eşit olduğu bu yarışta kimse müdahale etmemeli; yetenek, hüner, zekâ başarının yegâne yeter sebepleri haline getirilmelidir.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 30

<sup>58</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 30-31

<sup>59</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s.32

#### d. Bilimcilik

Aydınlanma düşüncesi, Rönesans'ta temelleri atılan modern bilimin yani bilimsel devrimin oluşmasıdır. Kopernik'in 1543'te ilk kez dile getirdiği ve Galileo'nun yaklaşık olarak yüzyıl sonra geliştirdiği yeni astronomik tezin<sup>60</sup> önemi, gerçekte neyin neyin etrafında döndüğünü göstermesi değil, insanla doğa arasındaki ilişkiye dair oluşturduğu bakış açısıdır. Yunan ve Musevî-Hıristiyan kozmolojisinin temellerini sarsan bu gelişmeyle doğa ve evren insan tarafından gözlemlenip analiz edilerek denetim altına alınacak olan cansız madde alanı olarak görülmektedir.<sup>61</sup>

Newton fiziği ile birlikte doğa ya da evren belirli kanunlara göre işleyen bir tür 'makine' olarak algılanmıştır. Buna göre tamamen maddeden oluşan doğada, maddenin zaman ve mekandaki hareketleri her yerde aynı olan ve matematiksel olarak ifade edilebilen evrensel yasalarca belirlenmektedir. İnsan aklı, dikkatli gözlemlerden yola çıkarak ve vardığı sonuçları daha fazla gözlem ve deneyle doğrulayarak dünyanın doğal yasalarının işleyişini keşfettikçe doğanın gizemini çözmek mümkün olacaktır. Hampson bu konuyu şöyle dile getiriyor: "Doğa artık değişik olguların toplamı, gizemli etkilerin bir karışımı, sorgulanamaz bir Tanrı'nın anlaşılabilir sembolleriyle kaplı bir kanaviçe değil, anlaşılabilir güçlerden oluşmuş bir sistemdi. Tanrı bir matematikçiydi, hesapları her ne kadar ender bir karmaşıklıkla sonsuza dek gidiyorsa da, bu hesaplar insan aklı için anlaşılabilir değildi. Henüz bilinmeyenler zaman içinde keşfedilebilirdi. Doğa ve doğa kanunları karanlıkta gizliydi, Tanrı Newton'u yarattı ve her şey aydınlandı."<sup>62</sup>

Aslına bakılırsa hümanist temeller üzerinde yaratılan bilginin yerleşik dinin öğretileriyle kısa süre içinde çelişmesi, hiç şaşırtıcı değildir. Galileo Galilei'nin (1564-1642) Katolik Kilisesiyle karşı karşıya gelişi, bu konuda kayda değer bir örnek meydana getirir. Galileo'nun astronomik gözlemleri onu Kopernikus'un 'güneş merkezli hipotezi'ni, evrenin merkezinde yeryüzünün değil, Güneş'in olduğu görüşünü desteklemeye sevk etti. Kopernikus'un hipotezi, nihayet, gezegenlerin hareketlerine ilişkin hesaplamaları büyük ölçüde basitleştirecekti. Bununla birlikte

<sup>60</sup> Güneşin Dünya etrafında döndüğünü söyleyen geosentrik sisteme karşıt olan, dünyanın güneşin çevresinde döndüğünü söyleyen heliosentrik sistem.

<sup>61</sup> F. Duman, a.g.m., s. 125

<sup>62</sup> N.Hampson, a.g.e., s. 32

güneş merkezilik (heliosentrik teori), Kilise'nin ikinci yüzyılda yaşamış Mısırlı bir gökbilimci olan Batlamyus'tan alınarak benimsenmiş olan, Tanrı'nın en önemli yaratığının evinin evrenin merkezinde olması gerektiği şeklindeki Ortodoks görüşüyle keskin bir çatışma içerisindeydi. Kilise, ahlâkî ve dinî bir mahiyeti olan, 'insan'ın ve 'o'nun dünyasının önemi konusunu, daha katıksız bir biçimde bilimsel olan astronomik hesaplama ve tahmin problemlerinden ayırmayı reddetti.<sup>63</sup>

Değişik bilim alanlarında yaşanan yenilikler, bilime yaklaşımın sistemleştirilmesinde de yeni atılımlar gerektiriyordu. Bacon gözlemlerden, deneylerden genellemelere ulaşan bir tümevarımcı yöntem öneriyordu. Descartes ise felsefesini yalın düşünceler üzerine kuruyor, tümdengelimci bir yaklaşımı savunuyordu. Gelecekteki Avrupa bilim geleneğinin iki kutbunu oluşturacak bu düşünceler, bir noktada birleşiyordu. Her ikisi de insanlığın kaderini bilimin çizeceğini, bunun için de bilim ve ilahiyatın ayrılması gerektiğini savunuyorlardı. Bilim ve felsefede yaşanan bu gelişme dinde, siyasal düşüncede ve bireye bakış açısında da değişimler getiriyordu. Deneysel aklın başarıları karşısında Hıristiyanlığın doğa görüşü kendisini korumakta çok güçlük çekiyordu. Var olan din ile yerine her yerde ve bütün insanlar için mucizelerin değil, doğanın kendisinin kanıt olduğu 'deizm' düşüncesi gelişmeye başladı. Kilise bu gelişen düşünce karşısında kolay teslim olmuyordu. Engizisyon mahkemelerini, devlet ve kilise, sansürünü en ağır biçimde uygulayarak, gelişmeleri engellemeye çalışıyordu; ama bu yaşanan toplumsal dönüşüm karşısında yetersiz kalıyordu. Hıristiyanlığın, ahlâk ve devleti temellendirmekte yetersiz kalması üzerine, bireyi ve devleti temellendirecek yeni kuramlara ihtiyaç duyuluyordu. Devlet tanrısal bir kurum değil, yararlı bir aygıt olmalıydı. Bu devletin hukuku ise, insanın evrensel olan doğasıyla temellenmiş 'doğal hukuk' olacaktı.<sup>64</sup>

Aydınlanma haliyle dini geriletirken, aklın kendisini en iyi hayata geçirdiği yer olan bilimi öne çıkartır. Din ve metafizik Aydınlanma'nın baş düşmanlarıysa, bilim de en büyük kahramanıdır. Bilim ve teknolojiye bağlı olan Aydınlanma açısından bilim her şeyden önce gerçek aydınlanmanın ölçüsü, gerekli zihniyet değişiminin anahtarıdır. Çünkü bilim, "doğa ve toplum kitabını okuyan işlevsel bir araç olarak

<sup>63</sup> D.West, a.g.e., s. 31-32

<sup>64</sup> G.Hanratty, a.g.e., s.9-10

aklı” bilimsel bir dünya görüşü de, din ve hurafelerden arındırılmış rasyonel bir bakış açısını benimser. Aynı zamanda bilim, pratik yönüyle de dünyadaki mutluluğu sağlayan rahatlık ve konforu da getirdiği için insan hayatını geliştirip iyileştirme potansiyeline sahiptir. Bilime bu gözle bakan Aydınlanma düşünürlerinin önemli bir kısmı bilimle fiilen ilgilenen ya da belli bir bilim icra eden ve bilim hakkında yazan kimselerdi. La Mettrie doktor, d’Alembert ve Condorcet matematikçiydi. Montesquieu ve Diderot bilim üzerine yazan düşünürler, Kant modern bilimi temellendirmeye kalkışan bir filozoftu. Voltaire ise Descartes’in gök teorisiyle Newton’un gök teorisini karşılaştıracak, deneysel felsefeyle Newton fiziğini kendi ülkesine ve dünyaya tanıtmaya adayacak kadar büyük bir bilimsel birikime sahipti. Bilimi ilerlemenin kaynağı, reformların hizmetkârı, insanın mükemmelleşebilmesinin yegâne aracı, dünyanın acı ve mutsuzluktan arındırılabilmesinin tek yolu olarak gören Aydınlanma düşünürlerinin gözünde bilim ölüme bile çare olabilirdi.<sup>65</sup>

Horkheimer bilimin tek otorite kabul edilmesinin şunlara neden olacağını belirtir: Aydınlanmacıya göre bilim, yani olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması tek otorite olarak kabul edilmiştir. Ancak her önermenin bilimle ispatlanması mümkün değildir. Söz gelimi, adalet ve özgürlüğün, kendi başlarına, adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu önermesi, bilimsel olarak doğrulanabilecek ve yararlı bir önerme değildir. Dolayısıyla Aydınlanma Felsefesine göre, böyle bir önerme, kendi içinde, kırmızının maviden daha güzel olduğu ya da yumurtanın süttten daha iyi olduğu önermeleri kadar anlamsız görünmeye başlamıştır.<sup>66</sup>

Feyerabend (1924-1994) bilimi nasıl anlamamız konusunda bizi bilgilendiriyor: ‘Bilim, insanın çevresiyle başa çıkmak için icat ettiği birçok araçtan biridir. Tek değil, yanlış yapmaz da değil, tek başına bırakılamayacak denli güçleniyor: çekilmez bir saldırgan, aşırı tehlikeli olmaya başlıyor.’ Bunun anlamı şudur: Bilim yaşamın hizmetindedir. Bilim yaşam içindir, yaşam bilim için değil. Yaşamın bilimden başka hizmetçileri de vardır. O tek başına kalınca ‘hizmetçi’ değil,

<sup>65</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s.27

<sup>66</sup> M.Horkheimer, a.g.e., s. 69

‘efendi’ olur. Hangi türden olursa olsun yaşam araçları, tek başına, bize nasıl yaşayacağımızı dayatmamalıdır.<sup>67</sup>

Sadece bilime dayanan bir toplumun üyeleri mutlu yaşayan, gerçekten özgür ve rasyonel bir toplum olabileceğine, dünya hakkında ne kadar çok şey bilirse, insan hayatının o ölçüde daha iyi bir yaşam haline geleceğine, acı, sefalet ve mutsuzluğun gerçek nedeninin bilgisizlik olduğuna inanan Aydınlanma bilimciliği, bilimi sağladığı güç ve iktidar için ister.<sup>68</sup> Bacon’un “Bilmek, hükmetmektir” ve Auguste Comte’un “Hükmetmek için bilmek<sup>69</sup>” sözleri adeta Aydınlanma düşünürlerinin simgesidir. Doğa fethedilmiştir, artık bu fetihten sonra insanî olan şeylerin, insan bilimlerinin, sosyal bilimlerin keşfedilmesi gerekmektedir.

#### **e. İlerlemecilik**

Gerek insan bireyinin kendisi, gerekse bir bütün olarak insanlık mükemmeliyete doğru sınırsızca ilerleyebilir.

Aydınlanmanın akılcılığı bizi nasıl onun bilimciliğine götürürse, bilimciliği de Aydınlanma düşünürleri bilginin tarihini ilerlemenin tarihiyle özdeşleştirdikleri için doğal olarak ilerlemeciliğe götürür. Söz konusu ilerlemecilik ise, biri tarih diğeri insan telakkisi olmak üzere birbirleriyle yakından ilişkili iki tasarımda temelli bir dönüşümü gerektirir. Bunlardan tarih tasarımında, Aydınlanma geçmişin bütün döngüsel tarih tasarımlarına karşı çıkar.<sup>70</sup>

Buna göre, Aydınlanma ilk olarak Greklerin veya Helenistik dönemin gerilerde kalmış bir Altın Çağ’ın, Gümüş Çağı’na ve nihayet bir Demir Çağı’na doğru yozlaşmasını ifade eden teorilerini; ikinci olarak Musevî-Hıristiyan geleneğin, ilk başta olduğu kadar ileride de konumlanmış bir mükemmel halden, ancak İsa’nın gelişiyle veya Tanrı’nın inayetiyle telafi edilebilecek olan uzaklaşmayla veya Cennetten kovulmayla başlayan tarih telakkisini; son olarak da şimdiki halden veya mevcut durumdan çok daha üstün olduğuna inandıkları bir geçmişi yeniden yakalamayı amaçlayan Rönesans hümanistleriyle Reformasyonun liderlerinin tarih görüşünü ve her üçünde ortak olan sürekli bir olumsuzluk durumu önkabulünü

<sup>67</sup> Ö. N. Soykan, a.g.e., s. 234

<sup>68</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 28

<sup>69</sup> Savoir pour pouvoir.

<sup>70</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 29

reddederler. İlerlemeden ilkelin basitliğinden uygarlığın karmaşıklığına, doğaya bağımlılıktan özgürlüğe, yokluktan zenginliğe geçişi anlayan Aydınlanmanın eski tarih telakkileriyle hiçbir ilişkisi kalmayan anlayışında ise tarih, bir doğru çizgi boyunca ilerleyen ve kötü diye nitelenen şeylerin veya olumsuz bir durumun kendisini yavaş yavaş ama tümünden terk ettiği her aşamada biraz daha pürüzsüz ve de daha mükemmel hale gelen bir süreç olarak görülür. İnsan telakkisindeki değişimde Aydınlanma, Greklerden gelen ahlâkî boyutu güçlü insan vizyonunu, kaba arzu ve şehvî duyguların tehdidi altında yaşayan ve dolayısıyla akıldışı unsurları aklın kontrolü altına sokulmak durumunda olan rasyonel bir varlık olarak insan telakkisini; sonra da Hıristiyanlığın doğuştan günahkar olan insan anlayışını bilimsel olmayıp temelsiz olduğu gerekçesiyle terk eder. İnsana yönelik psikolojik ve empirik bir yaklaşım sergileyen Aydınlanma düşünürlerine göre insan, doğa tarafından acıdan kaçıp hazza yönelecek şekilde programlanmış bir yaratıktır. Aydınlanmış sosyal politikaların nihâî ve gerçek amacı, “en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu” gerçekleştirecek öz-çıkarın önünü açmaktır.<sup>71</sup>

Touraine, aydınlanmacı anlayışın bir ilerleme felsefesi değil, tam tersine düzen felsefesi olduğunu savunur: “Onda gelenekten kopuşu, kutsal dünyanın dünyevileştirilmesi ve yıkılmasını görebiliriz, ama daha derinlerde görmemiz gereken, gerçekten de dünyevileştirilmiş bir kültür dahilinde, insanla evrenin birliğini ayakta tutabilmek için gösterilen yeni ve çok güçlü çabadır. Bu Aydınlanma düşüncesinden sonra, son bir birleşme girişimi gelecek, idealist ilerleme tarihselciliği ortaya çıkacaktır, ama Rousseau ve Kant’tan sonra, insan asla evrenle birlikteliğine tekrar kavuşamayacaktır. Çünkü evren, tarih ve eyleme dönüşecek, insan ise artık içinde bir düzen ilkesini değil de, yalnızca bireysel ve kolektif olarak yaşanmış deneyimlerin baş kaldıracağı bir dönüşüm ve denetim gücünü bulacağı bir aklın evrenselci çağrısına tamamen tabi olmaktan vazgeçecektir.”<sup>72</sup>

#### **f. Hümanizm**

Hümanizm, Aydınlanmada, her şeyden önce dünyanın, sınırları doğa tarafından değil de, ulusal sınırlar tarafından çizilen, insanî bir dünya olduğu, anlamına gelir.

<sup>71</sup> A.Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 29-30

<sup>72</sup> A. Touraine, a.g.e., s. 38-39

Dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır, fakat o artık insanların elindedir. Buna göre dünya, insanın değerleri, tutkuları, umut ve korkularıyla belirlenen insanî bir evrede bulunmaktadır. Bu dünyada insanın evrensel olan doğasına büyük bir inanç beslenir. Temel duyguların, fikirlerin her yerde aynı olup, ulus, kültür ve ırk bakımından olan farklılıkların yapay olduğu savunulur. Aydınlanma boyunca, bir yandan farklılıklara hoşgörüle bakılırken, bir yandan da insanın doğası ve gerçek anlamı gün ışığına çıkartılmaya çalışılır. Aydınlanmada hümanizmi belirleyen tavır, ateizm veya deizmdir. Hıristiyanlıktan nefret eden bu düşünürler, batıl inançlarla, bağınazlık ve dini, insanlığın ilerlemesi önündeki en önemli engel olarak gördüler. İnanç ve dine karşı çıkarken akıl ve bilime sarılan düşünürler, Tanrı'nın evrene müdahalesine kesinlikle karşı çıkmış ve bilimin gerektirdiği düzenli bir sistem olarak evren görüşünü benimsemişlerdir ki, bu da Tanrı'yı evreni dışarıdan izleyen bir seyirci konumuna indirgemıştır.<sup>73</sup>

#### **g. Dogmatizm ve Din karşıtlığı**

Aydınlanma'da en önemli yeri klasik dine ya da teist inanca yöneltilecek saldırı, hurafelere açılacak savaş tutar. Neredeyse bütün Aydınlanma düşünürleri papalara, papazlara, yani Hıristiyanlığa ve Hıristiyanlığın Tanrısına savaş açmış, klasik teizmin veya Hıristiyanlığın yerine ya deizmi ya da ateizmi geçirmişlerdir.<sup>74</sup> Tanrı'nın olduğunu varsayan ancak dini baştan sona saçma bulan tanrıcilik o dönemde oldukça yaygındır, hatta ateizmden daha yaygındır. Rönesans eşliğinde elden kaçırdığı, Rönesans'ta iyiden iyiye yitirdiği gücünü on yedinci yüzyılda yeniden kazanan din kurumları toplumsal bağlayıcılıklarını arttırırken, yeni bir dalgayla, ateizm ve teizm dalgasıyla karşılaştılar.

Ancak burada Aydınlanmanın kilise ile olan çatışmasını çözümlerken, Hıristiyan inanca yaptığı saldırıların, aslında katedraller inşa eden ve haçlı seferlerini salık veren burjuva-öncesi dine karşı olmadığı her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Filozoflar, bireyciliğin gelişmesini destekleyen toplumsal ve ekonomik süreçler tarafında, özü ortadan kaldırılan bir dine karşı savaşıyorlardı. Bu anlamda, bu din, birçok noktada Aydınlanmanın kendisiyle aynı olan yapısal

<sup>73</sup> A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 89

<sup>74</sup> A.Cevizci, "Aydınlanma", Felsefe Ansiklopedisi, C.I, s. 760



özellikleri edinmişti. Eğer din mantıksal sonucuna kadar taşınıyorsa, Teizm’le, Deizm’le, hatta Ateizm’le sonuçlanacak kadar güçsüzleşirdi. Fakat toplum bazında din, tam da mantıksal olarak işlemediği için boş inanca ve bağnazlığa dönüştü. Bu gerçek, Hegel’in gördüğü gibi, dine, Aydınlanma tarafından yapılan eleştirel saldırıların tarihsel haklılığını gösterir. Ancak ne kadar güçsüzleşse de, Hıristiyanlık dininin on sekizinci yüzyılda bile insan düşünce ve eyleminde birtakım esaslar gerektirdiğini ve bu esasların gerekli olduğunu ileri sürmekteki ısrarcılığını unutmamak gerekir.<sup>75</sup>

Aydınlanmacılar inançların, rahiplerin, kutsal metinlerin veya geleneğin otoritesine dayanılarak değil de, akıl temeli üzerinde, aklın süzgecinden geçirilerek kabul edilmesi gerektiğini savunurlar. İşte bu yüzden ki Aydınlanma düşünürleri, ya ateizme ya da doğaüstü ve mucizevî unsurlardan ayıklanmış ve öncelikle aydınlanmış bir ahlâk sistemini ve evrenin rasyonel bir sistem olduğu, dolayısıyla insan zihni tarafından anlaşılabilen düşüncesini desteklemeyi amaçlayan deizme eğilimli olmuşlardır.<sup>76</sup> İlkel insan ruhlara, meleklerle, şeytanlara ve büyücülere inanıyordu, aydınlanmış akıl bunlardan hiçbirinin olmadığını gösterdi. Sadece doğa vardı ve fizikî nesne ya da cisimlerin maddî sistemi olarak söz konusu varlık alanı da bir Tanrı tarafından değil, fakat bilimin değişmez yasalarının düzenli eylemiyle yönetiliyordu.<sup>77</sup>

Dine dayalı açıklamalar yerini akla dayalı açıklamalara ve temellendirmelere bırakmıştır. Akıl ön plana çıkarılarak eleştirel bir tutum gelişmiş, geleneksel değerler ve kurumlar sorgulanmıştır. Hıristiyanlığın Tanrısı ve kilise reddedilmiştir. İnsan aklının ölçü olarak merkezî bir konuma getirilmesiyle göreceli yaklaşımlar artmıştır.<sup>78</sup> Bu sebeple Aydınlanma düşüncesine göre toleransın başka inançlara ve yaşam biçimlerine toleransı da kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekir.

Yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren söz konusu ateist ve materyalist tavra rağmen, filozoflar halk düzeyinde inançsızlığın tehlikelerini göze alarak ateizmin sıradan insanlar için çok ağır bir ilaç olduğu kanaatiyle deizme

<sup>75</sup> Lucien Goldmann, Aydınlanma Felsefesi, Çev. Emre Arslan, Doruk Yay., 1. Baskı, Ankara 1999, s. 75-76

<sup>76</sup> A. Erdemli, a.g.m., s.100

<sup>77</sup> A.Cevizci, “Aydınlanma”, Felsefe Ansiklopedisi, C.I, s. 761

<sup>78</sup> Necip Uyanık, Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi ve Etkileri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2006, s. 22

yönelmişlerdir. Sözgelimi Voltaire topluluk ruhunu canlı tutacak, vatanseverlik duygusu yaratıp erdemi besleyecek bir dinî inancın gerekliliğini savunmuş ve bu yüzden Tanrı'nın hiç var olmaması durumunda bile bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Söz konusu edilen Tanrı, deizmin Tanrıdır ve Newton'un evren makinesini harekete geçiren, dünyaya hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir saat imalatçısı Tanrıdır. Bu şekil bir Tanrı fikri ruhban sınıfının ve kilisenin kamusal bir otorite olmasından çıkmasına sebep olmuştur.<sup>79</sup>

#### **h. Metafizik Eleştirisi**

Aydınlanma'nın dine olan eleştirisi sadece dinle sınırlı değildir, metafiziği de kapsar. Bilgi probleminde empirik yaklaşım dışındaki bütün yaklaşımların ancak hatalı ve kötü niyetli olabileceğine inanan Aydınlanma düşünürleri, dolayısıyla metafiziği dinin bir kalıntısı, dindeki hastalıklı tavrın inceltilmiş bir devamı olarak görürler. Onların metafizik eleştirileri öncelikle Descartes, Malebranche, Spinoza ve Leibniz'in metafizik sistemlerine duyulan nefretin bir ifadesi olarak görülmelidir. Aydınlanma düşünürleri tecrübeden beslenmeyen bir akıl telakkisini imkansız buldukları ve onun modeli ya da dayanağı olan ilahi aklın geçersizliğine inandıkları için de, metafiziği, başlayan bilim ve aydınlanma çağında dinle birlikte görürler.<sup>80</sup> Bu sebeple Aydınlanmayla birlikte metafizik düşünceler üretmek yerine duyuma ve deneye dayanan düşünceler hakim olmaya başlamıştır.

#### **i. Evrenselcilik**

Aydınlanma bunun dışında, gelişimini aklın etkisi ve faaliyetinden ziyade tarihsel koşul ve özelliklere bağlı olan yerel gelenek, örf ve adetleri, önyargıları değersizleştirir. Hümanizmi ve rasyonalizmi dolayısıyla, önemli olanın İngiliz veya Fransız olmak değil de, diğer bütün insanlara bir kardeşlik bağıyla bağlanmış bir birey ya da insan olmak olduğunu öne sürer.<sup>81</sup> Bilimin, bilgi için tek kaynak; aklın doğruyu, iyiyi ve güzeli belirlemesi; insanlığın ve tarihin daha olumluya doğru ilerlemesi düşüncelerinin temelinde evrenselcilik ilkesi vardır. Bu ilkeye göre mutlak

<sup>79</sup> A. Cevizci, "Aydınlanma", Felsefe Ansiklopedisi, C.I, s. 761

<sup>80</sup> A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 25; A.Cevizci, "Aydınlanma", Felsefe Ansiklopedisi, C.I, s. 761

<sup>81</sup> George Boas, "Fransız Aydınlanması", Felsefe Ansiklopedisi, C. VI, s. 797

ve evrensel olan, insan akli tarafından bulunabilir ve tüm diğer insanlara eğitim yoluyla öğretilir.<sup>82</sup>

### **j. İnsan Hakları ve Özgürlük**

Aydınlanma ancak insan hak ve özgürlüklerinin tanımlandığı, korunduğu ve yasal güvenceye alındığı toplumlarda gerçekleşeceği için, Aydınlanma düşünürleri, bireyin haklarını, özellikle Locke'un temel ilkeleri olan "yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakları"ni ortaya koyacak politik sistemleri öne sürmüşlerdir. Böylece insan hak ve özgürlükleri Aydınlanma döneminin bir sonucu olarak gelişmiş ve insanlığa mal olmuştur.<sup>83</sup>

Aydınlanma özünde dine, toplum ve devlet düzenine bir başkaldırı hareketidir. Aydınlanma felsefesi temellerini akıl, bilgi ve ahlâkî değerler etrafında geliştirmiştir. Akıl ön planda tutularak liberalizm, bilimcilik, bunlara bağlı olarak ilerlemecilik, hümanizm gibi fikirler ortaya çıkmıştır.

Sosyal hayatı belirleyen devlet, din, toplum gibi kavramlar akıl tarafından yeniden yorumlanmak üzere felsefenin başlıca konuları arasında sayılmıştır. Belirli bir kesimin ve kilisenin egemenliğinden kurtarılan bilgi ve üretilen teorik tartışmalar, toplumun geniş bir kesimi tarafından takip edilmeye başlamış, buna bağlı olarak toplumsal bilinç artmıştır.<sup>84</sup>

Aydınlanma doğa bilimlerini örnek alan bir bilgi ve akılcılık anlayışı geliştirdiği için eleştirilmiştir. Yine Aydınlanma akılcılığına, geleneksel ahlâk ve dinin hakikatlerine karşı düşmanca bir tavır aldığı için karşı çıkmıştır. Günümüzde ise Aydınlanma hareketi, bireysel ve kültürel farklılıkları göz ardı ettiği için eleştirilmiştir.<sup>85</sup>

Aydınlanmanın varlık anlayışı genel olarak materyalist, naturalist ve ateist bir özellik taşımıştır. Bazıları Tanrı'ya inanmakla birlikte birçoğu varlıkların maddeden ortaya çıktığını savunmuştur. Ateist olanlar evreni adeta bir Tanrı gibi kabul etmişlerdir. Toplumun da fertlerin bir araya gelerek oluşturdukları mekanik bir

<sup>82</sup> Kadir Çüçen, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006, s.32

<sup>83</sup> K. Çüçen, a.g.m., s. 32

<sup>84</sup> Ayhan Bıçak, Tarih Felsefesinin Oluşumu, Dergah Yay., İstanbul 2004, s.84

<sup>85</sup> A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.90

topluluk olarak görmüşlerdir. Böylece de individualist felsefe bu döneme hakim olmuştur. Bununla birlikte ferdi dinden, manevî değerlerden, geleneklerden koparak toplumla olan bağı gevşemiştir. Aydınlanma bir taraftan bilimin ve teknolojinin gelişmesine ciddi katkılarda bulunurken, insanı manevî değerlerden de mahrum bırakmıştır.

Şimdi de farklı düşünürlerin ‘Aydınlanma Felsefesi’ni nasıl yorumladıkları üzerinde durulacaktır.

## **B) AYDINLANMAYA FARKLI YAKLAŞIMLAR**

Aydınlanma düşüncesi hakkında on sekizinci yüzyıldan itibaren birbirinden farklı üç yaklaşım hakim olmuştur. Ancak bundan önce Aydınlanma’nın dönemselleştirilmesi hususunda da iki ayrı yaklaşımdan söz etmemiz mümkündür: Bu yaklaşımlardan birincisi, Aydınlanma’yı bir akıl ve eleştiri çağı adlandırmasıyla, insan türünün evriminde önemli bir kopuş noktası olarak sunmaktadır. Buna göre Aydınlanma hem felsefi hem de toplumsal sonuçları itibariyle, biricik bir çağdı ve kendinden önceki dönemlerle kıyaslandığında, büyük bir dönüşümü ve değişimi ifade ediyordu. Aydınlanmanın özgünlüğünü savunan bu yaklaşıma karşıt bir yaklaşımın varlığı da söz konusudur. Bu yaklaşımda Aydınlanma tarihsel bir perspektife oturtulmakta ve Aydınlanma’nın tepkici karakteri öne çıkartılmaktadır. Bu yaklaşımı savunanlara göre Aydınlanma filozoflarının yaptığı, Ortaçağ’dan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir. Gerçek otorite figürleri olarak, Kilise’nin ve İncil’in otoritesine karşı çıktılar, ama bunun yerine tabiatın ve aklın otoritesini koydular ki, bu da Aydınlanma’nın otorite karşıtı olmadığını göstergesidir.<sup>86</sup>

### **1- Aydınlanma Taraftarları**

Bu çalışmaya konu edilen Ernst Cassirer, Aydınlanmayı olumlu bir yaklaşımla akılcılıkta kökleşen, rasyonalitede temsil edilen bir değer sistemi olarak yorumlar ve onu yaşanan bir deneyim olmaktan ziyade modernliğin kaynağı olarak değerlendirir.

---

<sup>86</sup> A. Çiğdem, a.g.e., s. 18-19

Goldmann, Cassirer'in Aydınlanma hakkındaki görüşünü şöyle değerlendirir: Aydınlanmanın diyalektik eleştirisi, birçok eğitimli insana özellikle de bizden önceki kuşağın sosyalistlerine Batı düşünce tarihinin kesin başarılarından biri olarak görünmüştür. Aydınlanmanın bireyci zihinsel kategorisine genel anlamda yeniden bir dönüş olan Yeni-Kantçılığın gücünü yitirmesinden sonra Avrupa'da ciddi bir rasyonalist sol görünmüyordu. Bunlar, ya Ernst Cassirer gibi, felsefenin geçmiş döneminin kalıntıları ya da Avrupa düşün yaşamının yapısında hiçbir iddiası olmayan yalıtılmış kişilerdi.<sup>87</sup>

Cassirer'e göre Aydınlanma, insanî işlerin veya kamusal alanın inanç, batıl itikat veya din tarafından değil de, akıl tarafından yönetilmesi ve yönlendirilmesi arzusuna dayanmıştır. Bu akım, aklın toplumu değiştirme ve bireyi gelenek ve keyfi otoritenin baskı ve tehditlerinden kurtarma gücüne beslenen inanç, din ya da gelenek yerine bilim eliyle geçerli kılınan veya meşrulaştırılan bir dünya görüşü ve Batı Avrupa'nın büyük düşünürlerinin bütün bu talep, özlem ve bakış açılarına cevap veren entelektüel hareket ya da felsefesini ifade eder. Cassirer, Aydınlanmayı sadece bir fikir felsefesi olarak görürsek onun gerçek anlamını kaçıracağımızı söyler. Çünkü ona göre bu felsefe, daha ziyade düşüncenin özgünlüğüne dayanır; o felsefeye sadece taklit edici bir fonksiyon değil, fakat esas hayatın kendisini şekillendirme gücü ve görevi verir. Aydınlanma sadece elde ettiği sonuç ve başarılarından hoşnut kalmakla yetinmez, hatta yarattığı etkinin biçimini izler, araştırır ve kendini bu biçimin haklılığında meşrulaştırmak ister.<sup>88</sup> Dolayısıyla Cassirer hümanistik bir yaklaşımla ve rasyonalist bir bakış açısıyla Aydınlanmanın somutlaştığını, aklın analiz ve sentez yöntemini kullanarak eyleme ulaştığını ve en mükemmel şekilde kendisini ortaya koyduğunu savunur. Ona göre Aydınlanmanın akla yüklediği anlamla akıl kavramı uğruna mücadele verdiği ve başardığı her şeyin ifadesi olarak kendini ispatlamıştı. Bu bağlamda on sekizinci yüzyıl felsefenin yüzyılı olarak bilinir olmuştur.

Aydınlanma taraftarlarından Cassirer ile birlikte oldukça etkili olan Peter Gay (1923- ) de Aydınlanmayı bütüncül bir entelektüel hareket olarak yorumlamıştır. O, Aydınlanmayı her şeyin rasyonalite tarafından bilinebileceği veya yönetilebileceği iddiasından ziyade her şeyi sorgulama hakkı isteyen siyasi bir talep olarak görmek

<sup>87</sup> Lucien Goldmann, Aydınlanma Felsefesi, Doruk Yay., Çev. Emre Arslan, s.115

<sup>88</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Cassirer, The Philosophy Of The Enlightenment, ss. 5-7

gerektiğini savunur.<sup>89</sup> Onu dine düşmanlıktan ve aklın bireyin kendisi ve toplumla olan ilişkilerini değiştirmeyi amaçlayan eleştirel bir tarzda kullanılması yoluyla hayata geçirilecek bir özgürlük ve ilerleme arayışı ya da özleminden oluşan, bir yönüyle eleştirel, bir yönüyle de inşa edici bir reform programı diye tanımlar. Yine Gay, Aydınlanma'nın karakteristik düşüncelerinin daha önceki dönemlerde de bulunabileceğini, ancak bu düşüncelerin “devrimci” güçlerini Aydınlanmayla birlikte kazandıklarını söylemektedir<sup>90</sup>: ‘On sekizinci yüzyılda birçok filozof, ama sadece tek bir Aydınlanma vardı... Filozoflar, gürültülü bir koro içinde, aralarında bazı uyumsuz sesler olmakla birlikte, çarpıcı olan şey, onların tesadüflere bağlı uyumsuzlukları değil, fakat genel ahenkleriydi. Aydınlanma düşünürleri hayli tutkulu bir program içinde, bir sekülerizm, insanlık, kozmopolitanizm ve hürriyet programında, her şeyin ötesinde keyfi güçten bağımsızlık, konuşma özgürlüğü, estetik tepki özgürlüğü benzeri çok çeşitli şekiller alabilmekle beraber, esas ahlaklı insanın dünyada kendi yolunu kendisinin bulma özgürlüğünde ifadesini bulan bir hürriyet programında birleştiler... Aydınlanmayı Batı düşünce tarihinde böylesine önemli bir olay haline getiren şey, isteğin bizatihi kendisi kadar, filozofların bu isteğe bağlılıklarındaki uyumdur.<sup>91</sup>

## 2- Aydınlanmaya Eleştirel Yaklaşımlar

Eleştirel yaklaşımlara Kant'ın çağdaşı Alman Yahudi filozof Moses Mendelssohn'un görüşleri ile başlanacaktır. Onun bakış açısına göre, Aydınlanma, on sekizinci yüzyılda başlamış olmakla birlikte, insan aklının henüz tamamlanmamış ve herkese açık olması gereken aklın kullanılmasıyla ilgili bir eğitim süreci olmak durumundadır.<sup>92</sup> Bu nedenle Mendelssohn, aşağı tabakalardaki insanlar arasında Aydınlanma fikirlerini yaygınlaştırmayı amaçlayan ‘popüler felsefe’ akımını destekliyordu. Mendelssohn “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine” adlı çalışmasında şöyle söyler: (...)Eğitim, kültür ve aydınlanma olarak ikiye ayrılır. İlki pratik olanı,

<sup>89</sup> Yasin Aktay, “Modernizmin Aydınlanma Vehmi”, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 107

<sup>90</sup> A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, Asa Kit., Bursa 2008, s. 14; A. Cevizci, “Aydınlanma”, Felsefe Ansiklopedisi, C. I, s. 758

<sup>91</sup> Peter Gay, The Enlightenment: An Interpretation, vol. 1, The Rise of Modern Paganism, New York 1966, s. 3

<sup>92</sup> Ahmet Cevizci, “Aydınlanma”, Felsefe Ansiklopedisi, C. I, s. 756

(objektif olarak) el zanaatlarında, sanatlar ve terbiyede kalite, incelik ve güzelliği; (subjektif olarak) zanaat ve sanatta yetenek, çalışkanlık ve beceriyi, terbiyede ise eğilimler, dürtüler ve alışkanlıkları hedeflemiş görünmektedir. Bir halkta bunlar insanın yapısına ne kadar çok uygun düşerse, o halk o kadar çok kültürlü sayılır. Buna karşılık aydınlanma daha çok teorik olanla ilgili görünmektedir: (objektif olarak) akla dayalı bilgi ile (subjektif olarak) insanın yapısı için olan önem ve etkileri oranında insan yaşamına dair şeyler hakkında akla dayalı düşünme yeteneğiyle ilgilidir. Aydınlanmanın kültürle olan ilişkisi, teorinin pratikle, bilginin ahlakla olan ilişkisi gibidir. Aslına bakılırsa her ne kadar (subjektif olarak) çoğu zaman birbirlerinden ayrı olabilseler de (objektif olarak) bunlar birbirlerine çok sıkı bağlıdırlar.<sup>93</sup> Dolayısıyla Mendelssohn'a göre aydınlanma olmaksızın kültür, kültür olmaksızın aydınlanma eksik kalır ve bu durum bireyi değerlerden uzaklaştırır.

Yine Mendelssohn'a göre bir ulusun aydınlanması, 1) bilgi oranıyla, 2) bilgilerin önemiyle, yani bu bilgilerin a- insan olarak insanın ve b- yurttaş olarak insanın yapısıyla olan ilişkileriyle, 3) onların bütün toplum sınıflarına yaydırılmasıyla, 4) mesleklere göre olmasıyla ilişkilidir. Böylece bir ulusun aydınlanma derecesi, en az bu dörtlü ilişkiye göre belirlenmelidir; tek tek bu ilişkiler ise yine daha basit ilişki öğelerinin bir araya gelmesiyle oluşur.<sup>94</sup> Görüyoruz ki, Kant Aydınlanmayı birey bazında incelerken Mendelssohn toplumsal bağlamıyla ele almıştır.

Mendelssohn ifadelerine şöyle devam ediyor:

“İbrani bir yazarın deyimiyle ‘bir şey mükemmelliğinde ne kadar soylu ise, çürümesinde de o kadar çok çirkindir. Çürümüş bir odun parçası, çürümüş bir çiçek kadar çirkin değildir; o ise, çürümüş bir hayvan kadar tiksindirici değildir; çürümüş hayvan da çürümeye yüz tutmuş insan kadar iğrenç değildir.’ Durum kültür ve aydınlanmada da aynıdır. Kültür ve aydınlanma yeşerdiğinde ne kadar soylu ise, çürümede ve yozlaşmasında da o kadar çok iğrençtir. Aydınlanmanın kötüye kullanılışı ahlak duygusunu zayıflatır; katılığa, bencilliğe, inançsızlığa ve anarşiye

<sup>93</sup> Moses Mendelssohn, “Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine”, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Çev. Ali İrgat, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 13-14

<sup>94</sup> M. Mendelssohn, a.g.m., s. 14

götürür. Kültürün kötüye kullanılışı ise, lükse, gösterişe, zaafa, batıl inanca ve köleliğe yol açar.”<sup>95</sup>

Mendelssohn bir taraftan aydınlanma ve kültür birlikteliğini vurgularken, bir taraftan da bunların kötüye kullanılmasının sonucunda insanî değerlerin köreleceğine dikkat çekiyor.

Yine ona göre Aydınlanmanın tek taraflı hakimiyeti “ahlakî duyarlılıklarda bir zayıflama ile “körleşme, bencillik, dinsizlik ve anarşi” sonucunu doğururken kültür’ün tek yanlı gelişimi “kibir, ikiyüzlülük, zayıflık, hurafe ve esaret”i üretir. Böylece, aydınlanma önyargıları ortadan kaldırabilirken ahlakîlik yaratamamıştır ki bu, Mendelssohn’a göre, kültürün sorumluluğudur. Kültürün üzerindeki etkisini düşünmeksizin aydınlanmayı sürdürmek, çene çalmakla ve üstünkörü bir kibarlıkla uğraşp, kendi halkının ahlakiliğinin, sağlık ve mutluluğunun sağlanmasında hiçbir katkısı olmayan Fransız felsefecilerin düştüğü yanılsa düşmektir. Ancak Aydınlanma ve kültürün aynı adımlarla yol aldığı yerde, bunlar yozlaşmaya karşı en iyi koruma ilacıdır. Bir on sekizinci yüzyıl düşünürü, daha Aydınlanmayı tarif ederken, onun çürüme olasılığına dikkatimizi çekiyor. Gerçekten de aydınlanma, kendisinin o yöndeki belirgin söylemine rağmen, hiç de doğrusal bir biçimde yaşanmadı. Aydınlanma ve sonrası, her zaman akli ve “öteki”ni birlikte içerdi.<sup>96</sup> Kültürsüz bir aydınlanma insanda bazı ahlakî noksanlıklara neden olacak ve neticesinde bu durum bireyi çıktığı kabuğu beğenmeyen biri olarak kimlik bunalımına sürükleyecektir. Mendelssohn’un tavsiyesi kültür ve aydınlanmayla eğitimimizi güçlendirmemiz yönündedir. O, bu denge korunmazsa bunların bozulmasının mümkün olabileceği uyarısında da bulunmuştur.

Immanuel Kant (1724-1804) da, Aydınlanmanın ilk bakışta paradoksal gibi görünen şekillerde ortaya çıkacağına inanıyordu. Kant aklın kullanılmasının mümkün olduğu kadar geliştirilmesinden yanaydı. Ancak aklın sonsuz gelişiminin sınırsız bir biçimde mevcut anlamların sorgulanmasına ve yeniden tanımlanmasına yol açması durumunda toplum, din ve siyaset düzeninin karmaşa içine düşeceğini de tahmin edebiliyordu. Kant bunun yanında Aydınlanmaya olumlu bir anlam da yüklüyordu.

<sup>95</sup> M. Mendelssohn, a.g.m., s. 14

<sup>96</sup> James Schmidt, “Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı?”, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı., Çev.Fahrettin Altun, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s.24



Aydınlanma ‘insanın kendi neden olduğu olgunlaşmamışlığından kurtulması’ demektir<sup>97</sup> ve onun için Aydınlanma olmuş bitmiş bir çağ değil, devam eden bir süreçti: Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın, tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenlerledir ki bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık...’’<sup>98</sup>

Kant’a göre aklın kamusal kullanımı her zaman özgür olmalıdır; insanlar arasında sadece bu, Aydınlanmaya yol açar. Aklın özel kullanımı ise çoğu zaman ciddi biçimde kısıtlanabilir. İnsanların meslekî mesuliyetlerinin olmadığı ve Kant’ın kamusal olarak belirttiği alanda, insanlar özgür ve eleştirel bir biçimde yazıp konuşabilirler. Özel kullanım adını verdiği yerde ise insanların, yöneticinin iradesini desteklemek ve karmaşa çıkma olasılığını azaltmak amacıyla gelişigüzel siyasî yargılar içeren ifadelerde bulunmama yükümlülüğü vardır. Rahip piskoposu, asker komutanını, emirleri saçma bile gelse eleştirilmemelidir. Ama özel yaşamda insanların istediklerini söyleme özgürlükleri vardır.<sup>99</sup>

Schmidt, Kant’ın belirttiği aklın kamusal kullanımını şöyle yorumlar: ‘Kant buradaki ‘kamusal’ sözcüğünü ‘bir kişinin okur kitlesinin tümünü muhatap alan bir bilgi emekçisi olarak’ yaptıkları anlamında kullanır. ‘Kamusal’, kendi kendisine verilen şahsi bir sivil görev ya da işle uğraşan bir kişiyi niteleyen ‘özel’in karşıtıdır. Aklın özel kullanımında pasif olarak hareket eden kişinin çevresi, mutlak ‘kamusal amaçları’ savunma ve hatta geliştirme amacına matuf olan ‘yapay bir sözleşme’yle sınırlıdır. Bu özel kullanımda kişi bir ‘makinenin parçası’ olarak işlev görür ve bu durum kesinlikle tartışmaya kapalıdır. Bunun aksine kişi aklın kamusal kullanımında bütün ulusun ve hatta evrensel bir toplumun doğal bir üyesi olarak hareket eder. Burada bir birey gerçekten de kişisel bir görev dolayısıyla yaptığı işlere karar

<sup>97</sup> Dorinda Outram, Aydınlanma, Çev. Sevdâ Çalışkan, Dost Yay., Ankara 2007., s. 18

<sup>98</sup> I. Kant, a.g.e., s. 213-214

<sup>99</sup> I. Kant, a.g.e., s. 215-216

vermeksizin tartışabilir. Aklın özel kullanımı üzerindeki sınırlamalar aydınlanmanın amacıyla hiçbir şekilde çelişmez, fakat aklın kamusal kullanımı, ‘aydınlanmayı insanlar arasına yalnızca kendisi taşıyacağından özgür kalmalıdır.’<sup>100</sup>

Ernst Cassirer Kant’ın aydınlanma yorumunu şöyle değerlendirir: O, Aydınlanmanın her şeyi, Tanrı’nın kendisini bile akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınır, Kant’ın insanı bilginin ilkelerini kendisinden hareketle oluşturan, dünyayı idede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşımıştır.<sup>101</sup>

Aydınlanmayı topyekün bir devrim olarak tanımlayan<sup>102</sup> Hegel (1770-1831) ise Aydınlanma’yı özgürleşme sürecindeki, bir yönüyle olumlu, ama bir yönüyle de eksik ve olumsuz bir süreç olarak değerlendirir. Hegel’e göre bu felsefenin dine, alışkanlıklara, ahlaki kanılara, yasal düzene, devlete, yönetime, siyasal ve hukuksal yetkiye, anayasaya, sanata, kısaca ortaya konmuş her şeye karşı bozguncu tutumu olumsuzdur. Olumlu yön ise, insanın kendisinde kökensel olarak hak-hukuk duygularının bulunduğu yönündeki varsayımlardır.<sup>103</sup> Aydınlanmayla birlikte kendilerinin gerçekliğin efendileri olduklarını düşünen insanlar Hegel’e göre kendi kimliklerini akıl olarak belirleyip, evrensel düşünce özgürlüğüne sahip olduklarını görmüşlerdir. Kendi akıllarını özgürce kullanabileceklerini gören aydınlanma insanı, dünyanın ancak aklın genel ilkelerine uyduğu zaman tasdik edilip temellendirilebileceğine inanır. Hegel Fransız Devrimi’ni tarihin en temel ilkesi olan özgürlüğün kendini gerçekleştirme sürecindeki en önemli olay olarak görürken, bununla beraber onun bütünsel yapısı konusunda eleştirel bir tavır takınır. Aydınlanma insanları açıkça bireyler olarak ayırt eder ve onları birbirinden bağımsız bireyler olarak görür, fakat onların içinde yer aldıkları grubu unuttur. Aydınlanma sadece bizi çevreleyen dünyadaki dışsal, bireysel nesnelere görür; fakat dünyayı Tanrı ya da akıl tarafından konmuş bir düzen olarak görmez. Aydınlanma her şeyin

<sup>100</sup> J. Schmidt, a.g.m., s.29

<sup>101</sup> E. Cassirer, Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi, Çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Yay., İzmir 1988, s. 34

<sup>102</sup> Hegel ve Aydınlanmacılık için bkz. <http://dogangocmen.files.wordpress.com/2010/03/hegel-ve-aydinlanmacilik1.pdf>- 29.03.2012

<sup>103</sup> Ö. N. Soykan, a.g.e., s. 234

kutsiyetini elinden alır, çünkü dünyayı insanın inceleme ve kullanımına açık bir nesnelere yığıcı olarak görür; onu aklın tezahürü, sudûru olarak görmez.<sup>104</sup>

Aydınlanmanın sonucunda ortaya çıkan Fransız Devrimi'nin bir diğere yanlışı da onun soyut felsefî ilkeleri halkın eğilim ve yönelimlerini hiç dikkate almadan uygulamaya kalkışmasından oluşur. Hegel'e göre böyle bir teşebbüste hukuk ve ahlâk düzeni halka bir dayatma olup çıkacağı için, bireyin özgürlüğü bakımından bir kısıtlama oluşturur.<sup>105</sup>

Alman idealist düşünür Schelling ise Aydınlanma'ya tümenden karşı çıkar. O, 'akıl üstüne mırın kırın eden' bir anlayış ve 'düşünce boşluğu' olarak gördüğü Aydınlanma'nın doğal din anlayışını da şöyle eleştirir: 'Akıl dine götürmez; Kant'ın kuramsal sonucunun da olduğu gibi, hiçbir akıl dini yoktur.'<sup>106</sup>

Yine Hegel geleneğinden olan Marx (1818-1883) ve Engels (1820-1895) de onun gibi aydınlanmanın iki yönünü ortaya koyarlar. Burjuvazinin Aydınlanmaya varoluşun maddî araçlarını sağladığı yerde, Aydınlanmanın da burjuvaziye sağlam ve uygun bir uygarlık felsefesi temin ettiğini savunan Marx ve Engels, bununla birlikte bir yandan da Aydınlanmaya yönelik sert eleştirileriyle tanınır. Engels'e göre "aklın krallığı burjuvazinin idealize edilmiş krallığından başka bir şey değildir."<sup>107</sup>

Kıta Avrupası felsefesi de hayata, aydınlanmanın sınırlı rasyonalizmine karşı bir eleştirel tepkiler dizisi olarak başlar. Rousseau, Herder gibi düşünürler Aydınlanmanın merkezî kabullerini, onun rasyonalite, bilgi ve hakikat idelerindeki sınırlamaları teşhis etmek suretiyle reddederler. Ama onlar, bütün rasyonalite standartlarını reddetmek yerine, ahlâkî, estetik ve dinî tecrübe formlarına karşı daha anlayışlı ve tarih, gelenek, kültür ve cemaate karşı da daha az düşman olan alternatif bir akıl oluşumunu geliştirmeye çalışırlar.<sup>108</sup>

Aydınlanma düşüncesinde çok özel bir yeri olan Rousseau, çağının başlıca gelişmelerini tartışmasız bir heyecanla karşılamak yerine bu gelişmelerin sakıncalı açılımları olabileceği düşüncesiyle eleştirel bir görüş ortaya koymuştur. Onu diğere aydınlanma düşünürlerinden ayıran en önemli özellik, yaşamın tüm getirdiklerini

<sup>104</sup> A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 19

<sup>105</sup> A. Cevizci, Aydınlanma Felsefesi Tarihi, s. 20

<sup>106</sup> Ö. N. Soykan, a.g.e., s.234

<sup>107</sup> A. Cevizci, "Aydınlanma", Felsefe Ansiklopedisi, C. I, s. 757

<sup>108</sup> D. West, a.g.e., s. 9

koşulsuz kabul etmemesi ve özellikle bu anlamda insanlığın geleceğinin daha iyi nasıl olabileceğini düşünmesidir. Bu düşüncede de diğerleri gibi içinde bulunduğu dönemin teknik ve bilimsel ilerlemelerini insana sunduğu daha konforlu ve lüks yaşam açısından ele alıp sevinçle kabul etmemesidir. O her şeye rağmen bu gelişmelerin toplumsal boyutunu ve insan açısından getirdiği çelişkili ve sancılı ortamı tüm yalınlığıyla görmekte ve endişelenmektedir. Tam anlamıyla duygusal ve çelişik yapısına karşılık bu konuda gerçekçi olmayı yeğlemekte ve gelişmelerin olumlu yönünden çok olumsuz yönlerine bakmaktadır.<sup>109</sup>

Aydınlanmaya bir başka eleştirel yaklaşım da Touraine'dan gelmiştir. Ona göre Aydınlanma Felsefesi'ni bir önceki yüzyıldan ayıran, yalnızca birkaç kişinin alanı olan bir şeyi, yani akla uygun olarak yürütülen bir yaşamı herkese uygulamak isteme iddiasıdır: Yüzyıllar geçtikçe yeniler/modernler toplum ve kişilikle ilgili bilimsel bilginin 'doğal' bir modelini aradılar, bu modelin araçsal, mekanikçi, organikçi olmasını veya genel bir sistemler kuramına dayanmasını istediler. Ve bu girişimler, sürekli bir biçimde geçmiş silip atmakla insanların kuşaklar boyu aktarılan eşitsizliklerden, mantıksız korkulardan ve cehaletten kurtarılacağına ilişkin kanaatle beslendi.<sup>110</sup>

Yine Touraine'a göre Aydınlanma ruhu yalnızca despotizmi değil, Fransız Devrimi'nin yapmış olduğu gibi, arada yer alan birtakım oluşumları da yok etmek ister: Toplum da bilimsel düşünce kadar saydam olmalıdır. Bu, Fransa'daki cumhuriyet fikrinde ve cumhuriyetin de her şeyden önce özgürlük, eşitlik ve kardeşlik gibi evrensel ideallerin taşıyıcısı olması gerektiği kanaatinde güçlü bir biçimde mevcut olan bir fikirdir. Bu durum hem liberalizmin, hem de akılcı ve toplulukçu olacağından ötürü mutlak bir nitelik içerebilecek bir iktidarın kapısını açar.<sup>111</sup>

Touraine için Aydınlanma ruhu, bir tür özgürleşmeyi ve özellikle de Katolik ülkelerde Kilise'yi skandallarla sarsma zevkini bulduğunu düşünen eğitimli bir elitin,

<sup>109</sup> Aslı Kayhan, "Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau", Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s.59

<sup>110</sup> A.Touraine, a.g.e., s. 25-26

<sup>111</sup> A.Touraine, a.g.e., s. 26

soyluların ya da vaktinden önce ortaya çıkan burjuvalar ve entelektüellerin ruhudur.<sup>112</sup>

Touraine Aydınlanmanın pek nadir olarak reddedildiğini, buna karşın aynı Aydınlanmanın aydınlatıcı olarak da kör edici olarak da tasvir edilebileceğini savunur. Ona göre dini düşüncenin geri dönüşü kuşkusuz, çoğu zaman modernlik karşıtı bir harekettir, dünyevileşmeye tepki gösterir ve ruhani iktidarla cismani iktidarı yeniden bir araya getirerek bir cemaat oluşturmaya çalışır. Ama bu hareket, bir yandan da, toplumsal yaşama toplumsal olmayan bir gücü, sorumluluk alanının egemen olduğu bir dünyaya inanç ahlakını yeniden dahil etme çabasıdır. Sonuç olarak modern dünyada üç büyük güç olan akılcılaştırma, insan haklarına çağrı ve dini cemaatçilik birbirine karışmıştır.<sup>113</sup>

### 3- Aydınlanma Karşıtları

Aydınlanma düşüncesi hakkında on sekizinci yüzyıldan itibaren birbirinden farklı eleştiriler yapılmıştır. Kimi bilimciliği, kimi özgürlükçülüğü, kimi ilerlemeciliği, kimi nesnelciliği, kimi evrenselliği, kimi katı akılcılığı eleştirir.

Aydınlanmanın eleştirisi ya da ‘yıkılışı’ tartışmalarında sık sık karıştırılan birbirinden tamamen ayrı iki düşünsel konum mevcuttur. Birincisi, bu yüzyılın başlarında Kierkegaard’a ilginin yeniden dirilmesinden beri (ki bu yöneliş bir neden değil, bir belirti olarak düşünülmelidir) iyimserliğini ve bireye olan güvenini kaybederek birbirine karşıt, akıl dışı kategorileri benimseyen burjuva düşüncesidir. Diğeri ise Alman idealizminin insancıl geleneğini pozitif, bilimsel bir biçim içinde geliştirerek sürdüren diyalektik maddeciliktir.<sup>114</sup>

Paul Hazard (1878-1944) aydınlanmaya karşı eleştirel bir yaklaşım sergiler. Aydınlanmayla birlikte gizli olan inkârcılığın apaçık ortaya çıktığını söyler. “Akıl artık muvazeneli bir hikmet değil, hiddetli bir tenkitçi olmuştur. Mucizeler, herkesin inanmasına bakarak Tanrı’nın varlığını ispatlama gibi en yaygın bir şekilde kabul edilmiş telakkiler şüphe konusu oldu. Tanrı semada bir yerde, bilinmeyen ve nüfuz

<sup>112</sup> A.Touraine, a.g.e., s.28-29

<sup>113</sup> A.Touraine, a.g.e., s. 76

<sup>114</sup> L. Goldmann, a.g.e., s.116

edilemeyen bir gökte bırakıldı. İnsan, sadece ve sadece insan, her şeyin ölçüsü oldu. Uzun zamandır bütün kudret rahiplerin elinde kalmıştı. Bunlar yeryüzünde iyilik, adalet ve kardeşçe sevginin hâkim olacağını vaat ettiler, ama vaatlerini yerine getirmediler. Hakikat ve saadet mükâfatlarının bulunduğu bir yarışta kaybedenler onlar oldu. Artık sahayı terk etmekten başka yapacak bir şey yoktu. Güzellikle giderlerse ne âlâ, ama gitmezlerse zorla atılacaklardı. Büyük beşeriyet ailesine iyi bir sığınak olamamış bulunan eski binanın yıkılması gerekiyordu. İlk iş bir yıkım işiydi. Bu iş iyice bitirildikten sonra da yapım işi geliyordu; müstakbel sitenin temelleri kurulacaktı. Ama en az bunun kadar önemli ve acil bir vazife de, insanı ölümün öncüsü olan bir şüpheliğe düşmekten kurtarmak üzere, insanlığı hep yanlış yola götürmüş metafizik rüyaları bertaraf eden ve bizim hudutlu gücümüzün ulaşabileceği, bizi memnun etmeye yetecek olan gerçekler üzerine yoğunlaşmış bir felsefenin kurulmasıydı. İlahi müeyyidesi olmayan bir siyasî sistem, esrarsız bir din, doğmasız bir ahlâk kurmak gerekti. İlim sırf bir zihin eğlencesinden daha fazla bir şey olmalı, tabiat kuvvetlerini insanlığın hizmetine verebilecek bir kudret kazanmalıydı. Saadetin anahtarı, hiç şüphesiz, ilimdeydi. İnsan bir defa maddî aleme hakim olduktan sonra artık ona kendi refah ve saadeti ve gelecek nesillerin iyiliği istikametinde bir nizam verebilirdi.”<sup>115</sup>

Amerikalı tarihçi Carl L. Becker’e (1873-1945) göre kilisenin ve İncil’in otoritesine karşı çıkıp, bunun yerine doğanın ve aklın otoritesini ikame eden, Saint Augustinus’un ‘gökyüzü sitesi’ni, ‘cennet kenti’ni bir ‘yeryüzü şehri’ haline getirmeyi amaçlayan Aydınlanma düşünürlerinin tavrının cenneti yerine yeryüzündeki sonsuz ilerleme ikame edildiği için, eski Hıristiyan ütopyacılığını yansıttığını söyler. Ona göre Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şey Ortaçağ’dan devralınan mirasın sekülerleştirilmesinden başka bir şey değildir.<sup>116</sup>

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, Aydınlanmanın bir yandan kazanımlarına işaret ederken, diğer yandan onun hata ya da eksikliklerini vurgulayan klasik Aydınlanma yorumları, iki büyük dünya savaşının dehşetiyle, Holocaust cinneti ve Gulag Takım Adaları deliliğinin etkisiyle ayrımlaşp keskinleşmeye başlar. Mevcut akıldışılık hali

<sup>115</sup> Paul Hazard, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul 1996, s. 15

<sup>116</sup> Carl L. Becker, Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, Yale University Press, New Heaven 1967, s. 29

içinde, Aydınlanma ya bu akıldışılığı defedecek bir “rasyonel değerler manzumesi” ya da bu akıldışılığın yegâne kaynağı ve sorumlusu olan süreç veya elit hareketi diye değerlendirilir.<sup>117</sup>

Aydınlanma, günümüzü açıklayan yazılarına destek sağlamak ve moderniteyi tanımlamak isteyen düşünürler tarafından algılanışı ve kullanılış şekli açısından tarihteki dönemler içinde eşsiz bir yere sahiptir. Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Jürgen Habermas (1929- ) ve Michel Foucault (1926-1984) gibi düşünürler günümüz hakkında yorumlarda bulunmak için Aydınlanma’yı bir başlangıç noktası olarak kullanmışlardır.

Horkheimer ile Adorno’nun kaleme almış olduğu ‘Aydınlanma’nın Diyalektiği’ adlı eserin girişinde şöyle yazmaktadır: “Aydınlanma her zaman insanları korkudan kurtarmayı ve onları egemen kılmayı hedefledi. Ancak tam olarak aydınlanan dünya felaket yaymaktadır. Aydınlanma’nın programı dünyanın büyüsunü yok etmektir; mitleri parçalamak, düş yerine bilgiyi koymaktır.”<sup>118</sup>

Dellaloğlu ise Horkheimer ve Adorno’nun düşüncelerini özetleyerek Aydınlanmanın vardığı sonucun kendi kendini imha ettiğini ve bunun da iki nedeni olduğunu savunmuştur:

“Bunlardan ilki, Aydınlanma’nın aklı getirdiği noktada bireyin silinişidir. Adorno’nun deyişiyile niteliksel olarak farklı olan ve özdeş olmayan, niceliksel özdeşlik içinde erimiştir. Aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır; tümelin akıl yoluyla tekil üzerindeki egemenliği. Çünkü artık tümel, aklın somuttaki gerçekleşmesi gibi görünmektedir bireye. Bu dayatma bireyce gerçekleşmiş evrensel akıl olarak algılanmakta ve bireyin toplumsal işbölümündeki konumu dolayısıyla da sürekli yeniden üretilmektedir. Bu bir anlamda, tümelin bireyin aklını işgal etmesidir. Birey kendi varlığını tümelin kendisine öngördüğü rollerin dışında tanımlayamaz olmuştur. Efsanevi burjuva bireyi yoktur artık.

İkinci neden ise, Aydınlanmanın özne ile doğayı birbirinden kesin çizgilerle ayırmasında yatmaktadır. Mit, insanı doğaya tabi kılarken, Aydınlanma doğayı

<sup>117</sup> A.Cevizci, “Aydınlanma”, Felsefe Ansiklopedisi, C. I, s. 757

<sup>118</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno, Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1995, s.9

insana tabi kılmıştır. Bu mutlak ayırım insanın içinde var olduğu doğayı kendisine tamamen dışsal bir obje öge olarak algılamasına yol açmış, bu da doğanın insan için şeyleşmesine neden olmuştur. Artık bilim ve teknoloji insanın doğa üzerindeki egemenliğinin şartlarıdır. Doğa yalnızca egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür. Ancak insanın doğa üzerindeki bu egemenliği, aynı zamanda insanın kendi üzerinde de bir baskı yaratmıştır. Çünkü insan da içinde yaşadığı doğanın yazgısını paylaşmak durumundadır. Sonuçta insanı yücelten aşkın özne konumlandırması, insanın çöküşünü de hazırlamıştır. Böylece insanın doğa üzerindeki egemenliği, hem insanın hem insanın iç doğasının ve hem de doğanın egemenlik altına alınmasıyla sonuçlanmıştır.”<sup>119</sup>

Foucault ise temelinde insanoğlunun kendisini sürekli olarak sorgulama ve bağımsız bir özne olarak yaratma isteği bulunduğunu, bu amacın modernliğin insanı özgürleştirme ve bir sanat eseri gibi yeniden yaratma arzusuyla örtüştüğünü, ancak hümanizmanın insanı belli biçimlerde tanımlama ve ona değer yüklemeleri yapma çabalarına ters düştüğünü söyler.<sup>120</sup> Ona göre Aydınlanma kendi mottosunu, kendi kurallarını geliştiren ve genel düşünce tarihi açısından, kendi şimdisi, bilgi ve düşünme biçimleri açısından tarihsel konumunu belirlemek için yapması gerekenleri söyleyen bir dönemdir. O yüzden Foucault, “Aydınlanma’yı yaşayan ve dokunulmamış olarak saklamak isteyenleri kendi dindarlıkları içinde bırakalım. Bu dindarlık elbette ki, hainliklerin en dokunaklısı. Korumamız gereken, parçalar halinde Aydınlanma’dan kalanlar değil, bu olayın sorusu ve düşünülmesi gereken olarak zihinlerimizde saklanması gereken anlamıdır.” diyor.<sup>121</sup>

Aydınlanmanın bir başka önemli yorumu bundan çok daha olumludur. Alman filozof Jürgen Habermas (1929- ), Horkheimer ile Adorno’nun görüşlerinin birçoğunu benimseyerek Aydınlanma’nın kültürü tükettiğini ve kültürü metaya, bilgiyi de enformasyona dönüştürdüğünü ileri sürdü. Habermas da Kant gibi Aydınlanma’nın sona ermiş bir dönem olmadığını, hala sürdüğünü düşünmektedir. Aydınlanma, bireylere kendi özel durumlarının kısıtlılığında sıyrılarak kendilerini

<sup>119</sup> Besim Dellaloğlu, “Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası”, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s.86

<sup>120</sup> B. Dellaloğlu, a.g. m., s. 87

<sup>121</sup> M. Foucault, “Doğruyu Söyleme Sanatı”, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, s. 51



belli bir ulusal ve kültürel özelliğe sadakatle adanmış ‘Almanlar’ gibi değil, diğer insanlarla birlikte özgürlük, adalet ve nesnellik gibi evrensel değerleri arayan insanlar olarak hareket edebilme yeteneğini kazandırma potansiyeline sahiptir. Habermas böylelikle, kültür, din ve dile dayalı yerel kimlik duygularını göz ardı etme çabalarını eleştirmiş olan Johann Gottfried Herder (1744-1803) gibi Aydınlanma çağı düşünürlerine karşı çıktı. Habermas, Aydınlanma kültürünü, bilginin bir meta olarak kalmaya devam ettiği ama eleştiri yoluyla yeteneğini koruduğu bir dünya olarak yeniden yorumladı. Aynı zamanda bu, günümüzde ahlâkî anlamla yüklü tarihsel çözümleme yapmanın mümkün olduğunu da gösteriyordu.<sup>122</sup>

Baykan da, aydınlanmanın sadece Batı’ya has ve olmuş bitmiş bir dönem olarak görüldüğünü, bunun yanlış olduğunu söyler: “Demek ki, daha önce Batı karanlık içindeymiş. 18. asırda birdenbire nûra gark olmuş. Sonunda da besbelli ki aydınlanma nihayete ermiş, yani tekrar karanlık çağ başlamış. Eğer aydınlanma sadece 18. asırla sınırlıysa, şu halde biz elan karanlık içindeyiz.”<sup>123</sup>

İncelemeler Aydınlanma’nın çok farklı şekillerde yorumlandığını göstermiştir. Yakın zamanlara kadar, sanki tek bir Aydınlanma varmış gibi, Aydınlanmayı bütüncül kabul etmek çok yaygındı. Bu Aydınlanma, insanı inançtan ve vahiyden çok akla ve bilime dayalı bir dünya görüşüne yönlendirmiştir. Günümüzdeki yorumlarda ise Aydınlanma, henüz bitmemiş, hem iyi hem kötü, günümüzde de hala etkinliğinin devam ettiği bir dönem olarak benimsenmiştir. Bu çeşitlilik tek bir aydınlanma tanımının yapılamamasının da bir işaretidir.

Bu tartışmalarla birinci bölümü tamamlarken Aydınlanma’yı olumlu bir kazanım olarak gördüğünden kısaca bahsettiğimiz modern felsefenin önemli filozoflarından Ernst Cassirer’in hayatını, eserlerini inceledikten sonra Aydınlanmanın akıl, doğa bilimi ve din alanında ne gibi değişikliklere sahne olduğunu Cassirer’in bakış açısıyla ele alacağız.

<sup>122</sup> D. Outram, a.g.e., s. 23-24

<sup>123</sup> Fehmi Baykan, Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar, TDV Yay., Ankara 2001, s.1

## II. BÖLÜM

### A) GENEL OLARAK ERNST CASSIRER'İN YAŞAMI VE FELSEFESİ

Çağdaş felsefenin önemli filozoflarından ve gelişen idealizmin belli temsilcilerinden biri olan Ernst Cassirer'in modern felsefe, bilgi problemi, özellikle de Rönesans ve Aydınlanma üzerine yaptığı çalışmalarına ve 'sembolik form' anlayışına dayanan kültür felsefesiyle bilindiği söylenilebilir. Felsefesini daha iyi anlayabilmek için hayatı boyunca fikirlerini nasıl olgunlaştırdığı üzerinde durmamız gerekmektedir.

#### 1. Yaşamı

Ernst Cassirer, 1874-1945 yılları arasında yaşamış, Yeni-Kantçı geleneğe mensup bir Alman filozofudur. Breslau'da doğan Cassirer, 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Yeni-Kantçılığın kurucusu Hermann Cohen'in öğrencisi olur. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını 'Descartes'in Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi' tezi ile tamamlar. Yeni-Kantçı Marburg Okulu mensubu olarak felsefe dünyasında yerini alan Cassirer; Descartes, Leibniz ve Kant üzerine ciddi çalışmalar yapar. 'Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi' (1902) adlı eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır.

Bir bilgi problem tarihi çalışması olan üç ciltlik 'Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi' (1906) isimli eserinin ilk cildi Cassirer'in doçentlik tezidir. O, 1919'da Hamburg Üniversitesi'ne çağrılana kadar, Berlin Üniversitesi'nde kadroya atanmamış doçent olarak görev yapar. Bu dönem aynı zamanda onun verimli ve üretici araştırma yaşantısına hazırlık dönemi olarak da görülebilir. 'Töz ve Fonksiyon Kavramları' (1910) isimli çalışması, zamanının bilim felsefesi ve bilgi teorisindeki temel kavramların analizidir. O, kendi bilgi teorisinin temellerini bu eserde atar. 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşır. Bu dönemde 'Özgürlük ve Form' (1916) ve 'Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi' (1918) eserlerini yayınlar.

Cassirer'in düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg Kütüphanesi çevresinde toplanan bilim

adamlarıyla ve kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren temel eserleri olan ‘Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil’ (1923), ‘Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme’ (1925), ‘Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi’ (1929) bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer’in Hamburg’da yaşadığı süre içerisinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: ‘Mitik Düşünmede Kavram Formu’, ‘Dil ve Mitos’, Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey’, ‘Aydınlanma Felsefesi’ ve ‘Einstein’ın Rölativite Teorisi Üzerine’.

1929-1930 yılları arasında Hamburg Üniversitesi rektörlüğü yapan Cassirer, Nasyonal-sosyalistlerin (Nazistlerin) baskısıyla İngiltere’ye taşınır ve 1933-1934 yıllarında Oxford Üniversitesi’nde ders verir. 1935’te oradan İsveç’e göç eden Cassirer, Göteburg Üniversitesi’ne geçer. 1939’da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. Bu süre zarfındaki çalışmalarından bazıları şunlardır: ‘Modern Fizik’te Determinizm ve İndeterminizm’, ‘Descartes’, ‘Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine’, ‘Cambridge ve İngiltere’de Plâtonculuğun Yeniden Doğuşu’, ‘Sembol Kavramının Özünü ve Etkisi’, ‘Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim’.

1941’de Amerika’ya göç edinceye kadar bu kitaplarının yanında yüzü aşkın makalesi de yayınlanan Cassirer, burada Yale ve Columbia Üniversiteleri’nde ders verir. 1944’te İngilizce olarak yayınlanan ‘İnsan Üstüne Bir Deneme’ adlı eserinde kendi felsefesinin çok genel bir özetini yapar. 1945 yılında vefatından bir yıl sonra yayınlanan ‘Devlet Efsanesi’nde hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal-sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeleri yer alır.

## 2. Felsefesi

“Sembolik Formlar Felsefesi”, hem Cassirer’in temel eserlerinin hem de onun felsefesinin adıdır. Kültür felsefesinin klasikleri arasında gösterilen Sembolik Formlar Felsefesi bir bütün olarak ve derinlemesine incelendiğinde, onun sadece kültür felsefesi içermediği, dil ve bilim felsefesine, kavram teorisinden bilinç çözümlemesine kadar geniş bir yelpazeye yayılan problem alanıyla ilgili olduğu görülür. Ona göre evrensel fenomenoloji, insan dünyası ve eserlerinin tarihselliğini ihmal etmeden, ama sırf tarihsel boyuta da takılı kalmadan, insan kültürünün gelişim

sürecini ortaya koyabilir. Böylece felsefenin ilk çağlarındaki birlik idesi, kadim bilgeliğin bütüncül gerçeklik kavrayışı modern çağlarda da gerçekleştirilebilecektir. Bu düşünüş biçimiyle ortaya koyduğu felsefesinden hareketle Cassirer, geniş bilgi ve kavrayış sahibi, konulara tam hakim olan bir yorumcu, felsefi geleneğin koruyucusu, -Habermas'ın deyimiyile- 'yüzyılın en son bilginlerinden biri' olarak nitelendirilebilir.<sup>124</sup>

Kant felsefesinden hareket eden ve Kant'ın insan zihnindeki a priori kavramların doğal dünyaya şekil verme yollarıyla ilgili temel ilkelerini genişleten Cassirer, bir kavramın çok sayıda tekil örnekten, bireysel varlıktan soyutlama yoluyla elde edildiği görüşüne şiddetle karşı çıkmış ve tıpkı Platon gibi, kavramın, bilgiyi düzenleyen bir araç olarak, tikellerin, bireysel nesnelere sınıflandırılabilmesi için daha önceden var olduğunu belirtmiştir.

1923-1929 arasında yazdığı Sembolik Formlar Felsefesi adlı eserinde, insanoğlunu, çevresinde yönünü bulabilmek için sürekli sembollere ihtiyaç duyan bir yaratık olarak tanımlamıştır. Semboller olmaksızın ne kendi kendimizi, ne de çevremizi saran dünyayı anlayabileceğimizi ya da tanımlayabileceğimizi ileri süren Cassirer'in kuramı modern kültür felsefesinin en önemli temel taşlarından birini oluşturmuştur.

Windelband ve Rickert matematiksel doğa biliminin başardığı şeyi tarih ve kültür bilimlerinin de başarmasını isterler. Ancak onlar mantık ya da metafizik arasında bocalayıp temellendirme problemi yaşarlar. Bu konuları ele alış açısından, Cassirer'de yaklaşım farklılığı görülür. Bilginin nesneliliği doğabilimsel türden bir kanıtlamada ya da bir ürün olarak bilginin kendisinde değil, bilginin oluşum kaynağında aranır. O halde bilginin kaynağına, zihnin iç yapısına dönülmelidir. O, kültür alanını, salt tarihselliğinin yanında, sembolik formların bütünü olarak, işte bu açıdan inceleme konusu yapar.<sup>125</sup>

Cassirer'e göre genel bilgi teorisinin genişletilmesi gerekir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı anlamanın

<sup>124</sup> Milay Köktürk, 'Ernst Cassirer', 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, C. III., Etik Yay., İstanbul 2010, s. 247

<sup>125</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', Felsefe Ansiklopedisi, C. III., ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul 2003, s. 75

farklı temel formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Bu noktada Cassirer'in kültüre ve kültür bilimlerine, dünyayı bilme çabasına bakışı farklılaşmaya başlar. Doğruluk ve nesnelliğin saf aklın kategorileriyle ilişkisi artık geleneksel çizgide düşünülmez. Ancak aklın artık yargılar üretmekten daha başka bir niteliği, dünyayı farklı şekillerde biçimlendirme özelliği öne çıkar. Yani, akıl kendi donanımlarıyla nesneye girerek onu bilmenin ötesine geçer; nesneye, kendi enerjisi ile oluşturduğu sembolik formlarda farklı düzeylerde yeni biçimler verir. Kültür dünyası da budur.<sup>126</sup>

Cassirer, kavramla ilgili de Aristotelesçi kavram oluşumuna ters bir görüş sergiler. O, kavramın 'zihindeki tasarım' olarak görülmesine itiraz etmez. Ancak bu zihindeki tasarım, işlev olarak ele alınınca, dış dünyanın zihne taşınmış hali olarak görülür. Dış dünya kendini zihne/bilince kendince var olan olarak dayatmış değildir. Taşınma yahut taşıma işini zihnin kendisi icra eder. Dolayısıyla zihin kavram oluşumunda pasif bir rol üstlenmez, tam aksine asıl kurucu rolü oynar.

Kavramı kendi bilgi teorisi ve mantığı çerçevesinde ele alıp onun soyutlama yoluyla oluşturulduğunu iddia eden Aristoteles'in açıklamaları binlerce yıl rakipsizce doğru kabul edilmiştir. Cassirer, ortaya koyduğu hayli kapsamlı kavram teorisiyle, Aristotelesçi kavram ve kavram oluşumunu şiddetle eleştirmiş, bu probleme karşıt bir açıklama getirmiştir.<sup>127</sup>

Kavramlar Cassirer'e göre nihayetinde belirli problemlerin çözümü için oluşturduğumuz ve daima yeniden nakletmemiz gereken araç-gereçlerden başka bir şey değildir. Onlar duyuşsal algıya eşit değildir ve şu andaki somut bir durumun, tekil bir verilmiş olanın yerine geçmez; daha ziyade mümkünün çevresinde hareket eder ve adeta mümkünün çevresini sınırlamak ister. Kavramı her yönüyle görebilmek için, insanî ifade, kanaat taşıma, düşünme ve değerlendirmenin ufku genişlediği ölçüde ihtiyaç duyduğumuz terim zincirler sistemi de karmakarışık olur.<sup>128</sup> Bu yüzden de kavramı taklit eğilimiyle açıklayan ve bu eğilimle sınırlandırmaya çalışan bütün

<sup>126</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', Felsefe Ansiklopedisi, C. III., s. 77

<sup>127</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, C. III., s. 280

<sup>128</sup> E. Cassirer, Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005, s.51

kavram teorilerinin niçin başarısızlığa mahkum oldukları hemen ortaya çıkar. Bu sınırlama seyir ve saf temsil fonksiyonu alanında bile imkansızdır. Her ampirik bilgi ve algı teorisi hayal gücü fonksiyonunu yardıma çağırır. Üretici hayal gücünün başarısı kavramda önümüze serilir.<sup>129</sup>

Cassirer, kavram oluşumunun sıralı bir yol izlediğini söyler. Önce mitik kavramlar, sonra dilsel kavramlar ve sonra da teorik bilgi kavramları oluşur. Teorik bilgide, doğabilimsel ve tarihsel kavramlar vardır.<sup>130</sup> Ona göre kavram oluşturmanın ilkesi soyutlama değil, seçme ilkesidir. Bu ilke dil kavramlarının oluşumu için de geçerlidir.<sup>131</sup>

Cassirer'e göre kavram nasıl dilde saklıysa, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh beden anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görünüşüdür.<sup>132</sup>

Ona göre algı da kendini bize iki yüzüyle gösterir. Belirli bir nesnesi olmayan ve ona yönelmeyen bir algı olamaz. Algının zorunlu ilişki nesnesi 'o' ve 'sen'dir. Algıda daima ben-kutbu nesne-kutbundan ayrılır. Ben'in dünyasındaki, bir durumda şey-dünyası, bir başka durumda kişi-dünyasıdır. Algı sırf şey/nesne algısından ibaret görüldüğünde, kendisinden nesnel duyumlama verileri elde edilen ama nesne gibi olmayan algı nesnelere; mesela sen ya da duyusal işaret, nesne gibi algılanır. Yani gerçekte salt nesne olmayan şey salt nesne haline getirilir.<sup>133</sup>

Cassirer, geliştirdiği eleştirel yaklaşımla, varlık anlayışında tözsel anlamda birlik düşüncesinin mümkün olamayacağını, olsa olsa ancak işlevsel bağlamda bir birlikten söz edileceğini kanıtlayabilmek için, uzun felsefi çözümlere girişir.

Cassirer'e göre, insan kültürünün doğuşu ve gelişmesinde, bu temel anlam değişmesini adım adım takip edebiliriz. İnsan, yeni bir ifade tarzını, simgesel ifadeyi keşfetmiştir. Bu, onun tüm kültürel faaliyetlerindeki, efsane ve şiir, dil, sanat, din ve bilimdeki ortak özelliğidir.

<sup>129</sup> E. Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005, s. 420

<sup>130</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, C. III., s. 289

<sup>131</sup> M. Köktürk, a.g.e., s. 292

<sup>132</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', Felsefe Ansiklopedisi, C. III., s. 78

<sup>133</sup> M. Köktürk, 'Ernst Cassirer', 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, C. III., s. 300-301

Cassirer'in insan hakkındaki düşünceleri de şöyledir: Cassirer öncelikle insan nedir, sorusunu sorar. İnsanın sürekli olarak kendisini araştıran bir yaratık, varoluşunun her anında varoluşun koşullarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratık olduğu öne sürülüyor. İnsan yaşamının gerçek değeri, bu dikkatli denetlemede, bu insan yaşamına karşı olan eleştirel tutumda bulunur... İnsan, bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verebilme yetisi ile 'sorumlu' bir varlık, bir ahlaksal özne olur.<sup>134</sup> Ona göre kendi kendisiyle, Tanrı'sıyla uyum içinde yaşayan insan, evrenle de uyum içindedir. Çünkü evrensel düzen de, kişisel düzen de ortak bir temel ilkenin ayrı anlatım ve dışlaşmalarından başka bir şey değildir. İnsan, doğal eleştiri, yargılama ve algılama gücünü kanıtlar ve kendisiyle evren arasındaki ilişkide öncü rolünü evrenin değil, kendisinin gördüğünü kavrar.<sup>135</sup>

İnsanı anlamak için onun hayatını ve idaresini anlamaktan başka bir yol yoktur. Fakat burada bulduğumuz; her girişimi tek ve yalın bir formül içine dahil etmeye karşı çıkan bir şeydir. Çelişme, insan varlığının asıl unsurudur. İnsan basit ve mütecanis bir tabiata sahip değildir. O, varolan ile varolmayanın acayip bir birleşimidir (mixture). "Onun yeri şu iki kutup arasındadır. Yücelerin yücesi bir konumla aşağıların aşağısı bir aşağılık yer arasında gidip gelme serbestisi verilen irade sahibi bir varlıktır."

Burada Cassirer'in din ve Tanrı hakkındaki görüşlerinden de bahsetmek gerektiğini düşünüyoruz. Ona göre Tanrı, eğer canlı cansız her şeyin yaratıcısı ise, bu elbette bizim duyu eşiğimizin üzerinde, akıl ölçülerimizin dışında kalan bir varlık olacaktır. Bir insanın gördüğü, kavradığı, anladığı ve ihata ettiği bir varlığın evrenin yaratıcısı olmasını beklemek de uygun bir yaklaşım olamaz. Ortaçağ Hıristiyan düşünürlerinin, Tanrı'nın akledilemezliği konusunda çok daha köktenci ve katı tezler ileri sürdüklerini belirten Cassirer, bunların içinde Tertullianus (160-230)'un Credo quia absurdum (saçma olduğu için inanıyorum) ifadesine dikkat çeker.

Geleneksel Hıristiyanlık "Bu yüzden insan tabiatının sırlarına sadece tek yaklaşım imkanı vardır. Bu da dinin yaklaşımıdır. Din bize, 'düşüş'ten önceki ve sonraki olmak üzere, iki insan bulunduğunu gösterir. İnsan en yüksek gaye için

<sup>134</sup> E. Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, Çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s. 20

<sup>135</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 21

gönderildi, fakat hatasından dolayı bu hakkı kaybetti. Düşüşle birlikte gücünü kaybetti, onun aklı ve iradesi tahrif edildi. Klasik ‘kendini bil’ kaidesi, Sokrates, Epiktetos ve Marcus Aurelius’un anladığı mana felsefi anlamda anlaşıldığında sadece etkisiz değil, aynı zamanda aldatıcı ve hatalıdır da. İnsan kendine güvenip kendini dinleyemez. Daha yüksek ve gerçek bir sesi duymak için kendini susturması gerekir.” der.

Ancak Cassirer’e göre, burada verilen şey, insan meselesinin kuramsal çözümü olamaz. Din böyle bir çözüm teklif edemez. Din muhalifi olan kesimlerce din, her zaman karanlık ve anlaşılabilir olmakla suçlandırılmaktadır. Ama dinin amacını doğru olarak anlar anlamaz bu kabahat en yüksek övgüye dönüşür. Din aşikâr ve rasyonel olamaz. Onun naklettiği şey, insanın günahının ve düşüşünün karanlık ve kasvetli bir hikayesidir. O aklı izahı olmayan bir olguyu ilham eder. İnsanın günahının hesabını veremeyiz. Çünkü o, ne tabii bir sebebin sonucunda ortaya çıkar ne de herhangi bir tabii sebebin zorunluluğu ile meydana gelmez. İnsanın kurtuluş probleminden de mesul tutulamayız, çünkü bu kurtuluş; İlahi inayetin anlaşılabilir kanununa dayanır. O ihtiyari olarak verilen ve ihtiyari olarak da kaldırılan (bir durumdur.) Onu hak eden ne insan fiili ne de insan meziyeti vardır. Bu yüzden din, asla insanın esrarını aydınlatma iddiasında değildir. O, teyit eder ve bu esrara dayanır. Dinin bahsettiği Tanrı, bir Deus absconditus, gizlenmiş bir Tanrı’dır. İşte bu yüzden onun tasviri (teşbihi, imajı) olan insan, sırlardan başka bir şey olamaz. İnsan da bir homo absconditus (gizlenmiş insan) olarak varlığını sürdürür. Din, Tanrı ile insanın ve bunların karşılıklı münasebetinden teşekkül eden bir nazariye değildir. Dinden aldığımız tek cevap, Tanrı’nın kendini gizleyen kendi iradesidir. Böylece Tanrı’nın gizlenen bir Tanrı olduğunu belirtmeyen dinler, gerçek din değildir. Ve bunun için bir sebep sunmayan bir din de öğretici değildir. Bizim dinimiz, bu ikisini de yerine getirir... Çünkü her yerde hem insanda hem de insanın dışında yitik bir Tanrı’yı gösterir. Sadece abesi, ruhi tenakuzları, yani insanın hayali varlığını kavraması yüzünden tabir caizse, dine abesin mantığı, denir. ‘Elbette hiçbir şey, bu öğretilerden daha kaba bir şekilde bizi çarpmaz. Yine de tüm sırların en kavranılmaz olan bu esrar olmaksızın kendi kendimize kavranılmazlığımız sürer gider. Durumumuzun güçlüğü dipsiz gibi görünen bu uçurumun onun bükümlerinde



ve dönüşlerinde saklıdır, bu sırrın insan için kazanılamaz oluşundan çok, insanın bu sır olmadan daha güç anlaşılmasıdır.<sup>136</sup>

Ona göre bizim bilgi edinme yollarımız olan gözlem, deney ve araştırma-inceleme yöntemlerimizle Tanrı'nın bilinebilir olması, bilinemez olmasından daha büyük sorunlar ve açmazlar oluşturabilir. Çünkü her yönüyle bilinip ihata edilebilen bir Tanrı herhangi bir nesneden farklı bir şey olmayacak. "Bizim gibi nesnesi olan bir varlığın evrenin ve tüm canlı-cansız varlığı yarattığına, bizim göremediklerimizi, bilemediklerimizi görüp bileceğine, tüm canlılar arasında rızkın adil paylaşım ve bölüşümü gerçekleştireceğine, bizim tüm mahrem yaşantımızı, geçmiş ve gelecek tarihimizi bileceğine, bizi din gününde –büyük mahkeme- adil bir biçimde yargılayacağına nasıl inanabileceğiz?" diye sorar.<sup>137</sup> Onun için inancın asıl zıddı inançsızlık değil, batıl inançtır. Çünkü batıl inançlar inancın köklerini kemirir ve dinin kaynaklarını köreltir. Bu yüzden batıl inanç bilginin ve inancın en büyük düşmanıdır.<sup>138</sup>

Cassirer, yazdığı eserler incelendiğinde düşünceleriyle pek çok alanda ciddi bir bilgi birikimine sahip biri olarak filozof adını hak etmiştir. Kültürden sembole, insandan bilime, akıldan dine kadar neredeyse felsefenin her alanında söz söylemiştir. Yeri geldiğinde düşüncelerini holistik bir yaklaşımla ortaya koymuş, körü körüne bir fikre bağlanmanın çok yanlış olduğunu savunmuş ve kendinden önceki filozofların fikirlerini eleştirerek sistemini oluşturmuştur. Şimdi de Cassirer'in çalışmamıza konu edilen yirminci yüzyıl düşünürlerinden Cassirer'in Aydınlanma görüşü üzerinde durulacaktır.

## **B) ERNST CASSIRER'DE AYDINLANMA ÇAĞI**

Aydınlanma denildiğinde, her şeyden önce bilimsel düşünceye, özellikle de doğa bilimlerine olan büyük güven düşünülür. Aydınlanmacı bir düşünürde ve kimsede insan sorunlarının bilimlerde, özellikle doğa bilimlerinde kullanılan

<sup>136</sup> E. Cassirer, Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005, s. 195

<sup>137</sup> Necati Demir, Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2004, s. 58-59

<sup>138</sup> E. Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, s. 161

yöntemlerle çözülebileceği inancı vardır. Rönesans aydınında görülen bilgi isteği, hatta açlığı aydınlanmacıda da vardır. Bilginin temelinde de felsefî kavrayış, yani bilimsel bilgi ya da bilimsel yöntem üzerine temellenmiş, özel olarak arındırılmış bir felsefî kavrayış gereklidir. Aydınlanma filozofunun rahatsız olduğu şey, gününün geriliğidir. Öyle olmasaydı Aydınlanmacıların birilerini aydınlatmak gibi bir amacı olmazdı.<sup>139</sup>

Bu anlamda Aydınlanma düşüncesinin birçok alanda olumlu kazanımlara imza attığını düşünen Cassirer eserinin önsözünde: “Felsefeyi sistematik bir doktrinal yapının sınırları içine hapsetmek, onu birtakım değişmez aksiyomlara ve bu aksiyomlardan türeyen dedüksiyonlara (tumdengelimele) bağlamak yerine, Aydınlanma, felsefenin özgürce hareket etmesini ve bu içkin harekette gerçekliğin temel yapısını, doğal ve tinsel varlığın formunu keşfetmek ister. Felsefe, bu yoruma göre, doğa biliminin, hukukun ve yönetimin vs. ilkelerinin üstünde veya yanı başında konumlanmış özel bir bilgi alanı değildir; fakat daha ziyade içinde bu tür ilkelerin formüle edildikleri, geliştirildikleri ve temellendikleri her şeyi kuşatan ortamdır. Felsefe bilimden, tarihten hukuktan ve politikadan tamamıyla ayrılmaz; bilakis o daha ziyade kendisinde bütün bunların var olabildikleri atmosferdir. Felsefe, artık soyutlanmış bir zihin tözü değildir; o aklın bütünlüğünü gerçek fonksiyonuyla, araştırma ve soruşturmalarının kendine has karakteriyle yöntemleri ve özsel bilişsel süreciyle bize sunar.”<sup>140</sup> diyerek Aydınlanma Çağı ile birlikte felsefenin gerçek karakterine ulaştığını savunmuştur.

Bununla birlikte Cassirer’e göre on sekizinci yüzyılın geçmişten sadece miras aldığı bütün bu felsefî kavram ve problemler yeni konular kazanır ve bir anlam değişikliğine uğrarlar. Onlar sabit ve tamamlanmış şekillerden aktif güçlere, çıplak sonuçlardan buyruklara doğru bir dönüşüm geçirirler. Bu, Aydınlanma düşüncesinin gerçekten de yaratıcı manasını oluşturur. O, kendisini, herhangi bir düşünce içeriğinde değil de, Aydınlanmanın felsefî düşünceyi kullanma tarzında, onun böylesi düşünceye bağlandığı konumda ve görevde kendini gösterir.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> A. Timuçin, a.g.m., s. 51

<sup>140</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. VII

<sup>141</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. VII-VIII

Cassirer'e göre on sekizinci yüzyıl kendisini gururla 'felsefenin yüzyılı' diye adlandırmıştır. Bu iddia, felsefe kendisine döndüğü ve ilk, hakiki 'klasik' anlamını benimsediği sürece doğrulanır. Ona göre, felsefe saf düşünce alanıyla artık daha fazla sınırlanmış değildir; o şeylerin kendisinden her tür entelektüel faaliyetin, tıpkı düşüncenin bizatihi kendisi gibi çıkıp yayıldığı ve bu türden etkinliğin temelini – Aydınlanma felsefesinin en temel kanaatine göre- kendisinde aramak zorunda olduğu derin düzenini talep eder ve söz konusu düzene nüfuz etmenin yolunu bulur.

Şu halde, onu sadece bir 'zihin felsefesi' olarak görüp bir kenara bıraktığımız takdirde, Aydınlanma felsefesinin gerçek anlamı kaçıırız... Gerçekten de Aydınlanma felsefesinin temel eğilimi ve en önemli çabası hayatı gözlemlemek ve onu kendi üzerine derinliğine düşünce yoluyla kendini betimlemek değildir. Bu felsefe, daha ziyade düşüncenin özgünlüğüne inanır; o felsefeye sadece taklit edici bir fonksiyon değil, fakat esas hayatın kendisini şekillendirme gücü ve görevi verir. Düşünce sadece analizden ve açıklamadan değil, gerçekte şeylerin, kendisinin zorunlu olduğunu düşündüğü düzenini ortaya çıkarmaktan meydana gelir. Öyle ki o kendi gerçekliği ve hakikatini söz konusu ortaya çıkarma veya hayata geçirme ediminde gösterebilir.<sup>142</sup>

Bundan sonra Cassirer'in kitabındaki tasnife göre Aydınlanma dönemi akılcılığın, doğa biliminden ve din düşüncesinden bahsedilmiştir.

### **1- Aydınlanma Düşüncesi**

Ernst Cassirer Aydınlanma Felsefesi isimli eserinin "Aydınlanma Düşüncesi" başlıklı bölümüne Fransız Ansiklopedistlerden D'Alembert'in (1717-1783) "Felsefenin Elemanları Üzerine" adlı kitabından alıntı yaparak başlar. D'Alembert, bu eserinde on sekizinci yüzyılın ortalarındaki genel görünümü üzerine bir açıklama yapar. O, son üç yüzyıla göre insan düşüncesinin on sekizinci yüzyıl ortalarında oldukça önemli bir dönüşüm gerçekleştirmekte olduğuna dikkat çeker. On beşinci yüzyıl, fikrî/edebi bir hareket olarak "Rönesans"ı ortaya çıkarmıştı; Reformasyon on altıncı yüzyılda zirveye ulaştı; on yedinci yüzyılda ise dünya tasarımı önemli ölçüde değiştiren Kartezyen felsefenin zaferi vardı. Acaba on sekizinci yüzyıl içinde

---

<sup>142</sup> E. Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, s. VIII

bunun gibi bir hareket gösterilebilir mi? Eğer varsa böyle bir hareketin yönüne ve ana eğilimine nasıl işaret edilebilir? Bu soruya D'Alembert şöyle yanıt verir:

“Ortasında bulunduğumuz yüzyıla dikkatlice bakıldığında, akla hemen, önümüzde olup bitenler, içinde yaşadığımız ahlaklar, sunduğumuz eserler, hatta yaptığımız tartışmalar geliyorsa, hiç şüphesiz tüm idelerimizde önemli bir dönüşüm meydana gelmiştir. Bu dönüşüm hızı, gelecek için pek büyük değişiklikler vaat etmektedir. Bu çağın özelliğini belirlemek, ancak, bu değişikliğin nesnesini doğru belirlemekle, doğasını ve sınırlarını göstermekle mümkündür. Böylece bizden sonraki nesil, bu çağın ana çizgilerini de eksikliklerini de daha iyi tanıyabilir. Bizim çağımız her şeyden önce felsefe çağı olarak adlandırılmaktan hoşlanıyor. Gerçekten de bilgimizin bugünkü durumu önyargısızca sınıandığında, felsefenin bizim aramızda önemli bir ilerleme sağladığı inkar edilemez. Doğa bilimi günden güne yeni zenginlikler kazanıyor; geometri sınırlarını genişletmiş ve onun tutuşturduğu meşale fizik alanına taşınmıştır; gerçek dünya sistemi en nihayet bilinmiş, geliştirilmiş ve yetkinleştirilmiştir. Dünya'dan Satürn'e, gökyüzü tarihinden böceklerin tarihine kadar doğa biliminin görünümü değişmiştir. Ve doğa bilimiyle birlikte tüm diğer bilimler yeni biçimler almışlardır.<sup>143</sup>

Görülüyor ki D'Alembert, on sekizinci yüzyıl düşünürü olarak, bir önceki yüzyıla nazaran bilimsel çalışmaların arttığını, artık doğa bilimleri çalışma alanlarının çok genişlediğini ve gelecek kuşağın bu dönemin özelliklerini daha iyi anlayabileceğini vurgulamıştır. Yine o, felsefenin de aklın ön plana çıkmasıyla gittikçe bir ilim dalı olarak kendini geliştirdiğinden bahsediyor. Bu bağlamda Michel Foucault (1926-1984) Aydınlanmanın önemini şu ifadeleriyle anlatıyor: Şimdi Felsefe nedir diye bir soruya muhatap olsak, rahatlıkla 'Aydınlanmanın ne olduğu sorusuna cevap arayan bir uğraş' olduğunu söyleyebiliriz.'<sup>144</sup>

D'Alembert, felsefe yapmada idelerdeki genel dönüşümün etkili olduğunu söyler. Diğer yandan o, bu dönüşümün düşünürler tarafından yeni ve capcanlı bir coşkuyla karşılandığını, bu durumun coşkuculuğun nedeni olduğunu söyler. Bu coşkuculuk, aynı seti yarıp geçen sel gibi önüne çıkan her şeye ateşli bir şekilde el

<sup>143</sup> E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, s. 3; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, *Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı*, s. 37

<sup>144</sup> M. Foucault, *What is Enlightenment*, Pantheon Books, New York 1984, s. 32

atmıştır. Bilimlerin dayandığı ilkelerden vahyedilmiş dinin temellerine, müzikten ahlaka, dinî tartışmalardan ekonominin ve ticaretin sorunlarına, siyasete, uluslar arası hukuka ve medenî hukuka kadar; her şey tartışılmış, analiz edilmiş, yerinden oynatılmıştır. Birçok konuya yeni bir ışık serpilmiştir. Pek çok yeni karanlık noktalar ortaya çıkmıştır ve bunların hepsi düşünürlerin bu genel coşkusunun meyveleri olmuşlardır.<sup>145</sup>

Cassirer'e göre D'Alembert on sekizinci yüzyıl Aydınlanma çağının en önemli araştırmacılarından ve önderlerinden biridir. D'Alembert'in bu ifadelerinde bu çağın düşünce tarzını ve yönünü aracısız görürüz. Onun çağı kendini güçlü bir harekete kapılmış, ileriye doğru sürüklenen bir çağ olarak hisseder. O, bununla yetinmeyerek bu hareketin nereden gelip nereye doğru gittiğini, kaynağını ve amacını da kavramak ister. 'Ne yaptığını bilme' bu çağ için düşünme denilen şeyin özel anlamı ve önemi burada belirir. Bu çağın kendine koyduğu en önemli görev, kendisi hakkında bir bilince sahip olmak ve yaptıklarını gelecekte yol açacağı sonuçlar üzerine bir öngörü geliştirmektir. Düşünme etkinliği sadece yeni, o ana kadar bilinmeyen hedeflere yönelmekle kalmaz; aynı zamanda gidişatın nereye doğru olduğunu bilmek ve bu gidişatın yönünü bizzat belirlemek ister. Aydınlanmacı dünyaya yeni bir keşif sevgisi ve keşif cesareti ile açılır; bu keşifçilikten her gün yeni yeni açıklamalar bekler. Bu çağın bilme ve entelektüel olarak yeniyi bulma merakı, sadece bunlara da yönelik değildir. Düşünme, çok daha derinden ve çok daha şevkle, bir şekilde kendini, kendinin ne olduğunu ve neye muktedir olduğu konusundaki sorularla yüklü hisseder. Bu çağın insanı, tüm keşif araçlarını kullanarak, önünde duran gerçeklik hakkında ufku genişletmeye çalışırken, sürekli olarak kendini, kendi düşünme gücünü sınamaya yönelir. Pope'a ait olan "insanlığı incelemek için önce insanı incelemek gerekir" sözü bu çağın temel duygusunun kısa ve özlü ifadesidir.<sup>146</sup>

Yine Cassirer'e göre Aydınlanma sadece elde ettiği sonuç ve başarılarından hoşnut kalmakla yetinmez; hatta yarattığı etkinin biçimini izler, araştırır ve kendini

<sup>145</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 3-4; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 38

<sup>146</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 4-5; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 38

bu biçimin haklılığında meşrulaştırmak ister. İşte entelektüel ‘ilerleme’ problemi, tüm on sekizinci yüzyıl için bu bağlamda ortaya çıkar. Belki de başka hiçbir yüzyıl entelektüel ‘ilerleme’ kavramından Aydınlanma yüzyılı kadar derinden ve coşkulu bir şekilde etkilenmemiştir. Fakat eğer ‘ilerleme’ burada niceliksel açıdan sadece bilginin genişlemesi olarak alınırsa, bu kavramın özü ve anlamı yanlış anlaşılır. Niteliksel bir belirlenim daima niceliksel genişlemeye eşlik eder. Yani burada bilgi çerçevesinin dışına çıkılarak sorgulamanın çapını genişletmeye uyan bilginin belirgin merkezine dönüş vurgulanmaktadır. Çokluk araştırılır, ancak çoklukta ve çoklukla aranan şey, ondaki birliktir, bu birliği kesinleştirmektir. Bilgideki genişleme, düşünmeyi asla engellemez, tersine bu genişleme zaten düşünmenin kendi içindedir. Aklın gerçekliğin bütününe kavrarken kendine göre biçimlendirmesi sonucunda aklın takip ettiği yolların ayrılması görünüştedir. Objektif bir şekilde bakıldığında bu yönelimler ne kadar çok farklılık gösterirlerse gösterebilirler, bu farklılıklar bir parçalanma, bölünme ifade etmezler. Farklılık ve çeşitlilik, yalnızca özü gereği tek biçimli ve birlikli olan bir gücün karşıt konumlara yerleşmesinden, bu karşıt konumlar içinde sürekli serpilip dağılmasından başka bir şey değildir.<sup>147</sup>

Cassirer’e göre on sekizinci yüzyıl bu güce işaret etmek, özünü tek bir sözcükle yakalamak istediğinde, onu akıl adıyla anar. Akıl bu yüzyıl için birlik noktasıdır, merkezdir. Akıl, bu yüzyıl için şevkle istenen ve ulaşılmaya çalışılan, arzulanan ve kendisine dayanılarak yönlendirilen her şeyi ifade eder. Fakat bazı felsefe tarihçilerinin yaptıkları gibi, on sekizinci yüzyıl için sadece bu karakteristik yönün belirtilmesi ile yetinilmek istenir ve yüzyıl için en sağlam çıkış noktasının ve ağırlık merkezinin ‘akıl’ kavramı olduğuna inanılırsa bu yanıltıcı ve acele ile verilmiş bir karar olur... On sekizinci yüzyıl aklın birliğine ve şaşmazlığına tam bir inançla bağlıdır. Akıl, tüm düşünen özneler, tüm çağlar, tüm kültürler için bir ve aynıdır. Dinî inanç ve ahlak ilkelerinin, kuramsal iddia ve yargıların sürekli değişen çokluğu içinde, sağlam ve kalıcı, kendi içinde sabit bir öz vardır ki, özdeşlik, sabitlik ve kalıcılıkla kendini gösteren bu öz, zaten aklın ne olduğunu ifade eder. Cassirer ‘kendimizi bugün hala sistematik ve objektif olarak Aydınlanma felsefesinin temel amaçlarına bağlı hissetsek de, ne yazık ki bizler için akıl sözcüğünün anlamı ve

<sup>147</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 5; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 38

belirleme gücü uzun süredir zedelenmiş, zarar görmüştür. Bu sözcüğü hala sık sık kullanmaya devam ediyoruz; fakat onun tarihini içimizde yaşatmadan yapıyoruz bunu. Burada bu sözcüğün kendi tarihi içinde uğramış olduğu anlam değişikliklerini, bu nedenle sürekli yeniden canlı tutmaya çalışacağız. Çünkü günümüzde olup bitenler, ‘akıl’ teriminin, rasyonalizm teriminin, sadece saf tarihsel karakteristiğinden kaynaklanan önemiyle bile ne kadar az etkili olabildiğini gösteriyor.’ diyor.<sup>148</sup>

Ona göre ‘akıl’ kavramı tarihsel etkisinden bağımsız bir şekilde ele alınırsa, ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, bu haliyle sadece kof ve belirsiz bir kavram olarak kalır. ‘Akıl’ kavramının kendine has içeriğini ve belirginliğini, her şeyden önce onun doğru ‘ona özgü ayırımına’ nüfuz edebildiğimiz oranda elde edebiliriz.<sup>149</sup> On sekizinci yüzyıl için bu özsel ayırımı nerede bulabiliriz? Burada felsefe hangi anlamında alınmıştır? Yüzyılın kendine koyduğu özel görevler nelerdi ve yüzyıl bu görevleri yerine getirmek üzere doğa öğretisini ve insan öğretisini sağlam bir temele oturtmak için hangi araçları kullanmıştı? Bu sorulara Aydınlanma Çağı’nın verdiği yanıtlar Cassirer’in değerlendirmesi bağlamında tartışılacaktır.

#### **a. Aydınlanmada Akıl ve Felsefenin Anlamı**

Bu sorulara verilen cevaplar on yedinci yüzyılda verilen cevaplarla karşılaştırıldığında, hemen olumsuz bir fark görülür. On yedinci yüzyıl felsefi araştırmanın kendine has görevini felsefi sistem kurmakta görmüştür. Doğru bir felsefi bilgi, bu yüzyıla her şeyden önce, bir en yüksek varlıktan ve en yüksek, sezgisel yoldan kavranan temel kesinliklerden hareket eden bir bilme tarzı olarak görünmüştür. Bu yüzyıl bu en yüksek varlığa ve en yüksek kesinliğe düşünme yoluyla ulaşabileceğine, daha sonra bu kesinliğin bu yolla pekiştirilmesi gerektiğine inanmıştır.

On sekizinci yüzyıl düşünürleri pozitif düşünce ile rasyonel düşünce arasında eğer gerçek senteze ulaşırsa aralarında asla bir zıtlık olmadığını savunmuşlardır. Bu bağıntı da olguları oluştururken kademe kademe ilerleyen bilgilerimiz yoluyla oluşarak aklın daha açık ve mükemmel bir tarzda ön plana çıkarılmasıyla kurulur.

<sup>148</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 5-6; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, Toplum Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 38-39

<sup>149</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 6; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, Toplum Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 39

Düşünme kendini fenomenlere bırakmalı ve yeni olanı fenomenlerde aramalıdır ki Cassirer'e göre aydınlanmacılar da bunu uygulayarak başarıya ulaşmışlardır. Onlar böylelikle gerçek süje ve obje bağıntısına, doğruluk ve gerçeklik arasındaki uygun bağıntıya ulaşmışlardır. Pozitif ve rasyonel olanın birlik ve uygunluğu, istemenin ötesinde ulaşılması gereken bir amaçtır, bir idealdir. Aydınlanma felsefesi, bu amaç ve idealin ulaşılabilir şeyler olduğuna inanır.<sup>150</sup>

Cassirer için insan aklının önemi şudur: Akıl, transendental dünyaya götürecek bir çıkış yolu sağlamasıyla değil; aksine bu çerçeveyi sağlam bir şekilde baştanbaşa ölçmekte ve kendi yurdunu tamamen bu çerçeve içinde bulmakta kendini gösterir. Zaten Aydınlanma Felsefesi de bunu başarmıştır.

Burada akıl kavramı artık on yedinci yüzyılın aynı kavrama verdiği anlama karşıt olan yeni bir anlam kazanmıştır. On yedinci yüzyılın büyük metafizik sitemleri için, yani Descartes ve Malebranche, Spinoza ve Leibniz için, 'akıl', 'sonsuz doğruluk' alanıdır ve bu doğrular hem ilahi akıl hem de insan aklı için ortak doğrulardır. Bu nedenle, bu filozoflar için akıl gücüyle tanıyıp bildiğimiz şeyi, doğrudan 'Tanrıda' görüyoruz. Aklın her işleyişi, bize tanrısal özden pay almış olduğumuzu garanti eder, bize düşünülür dünyayı duyular üstü alanın kapılarını açar.

Buna karşın on sekizinci yüzyıl ise 'akıl'ı farklı, yani mütevazı bir anlamda ele alır. O, 'akıl'a hiç de doğuştan idelerin, deneyden önce gelen bilgilerin içinde olduğu ve bize şeylerin mutlak özünü açacak bir alan olarak bakmaz. Akla geçmişten kalan bir miras olarak değil, bir edinim ve kazanım olarak bakılır. Onun işlevi bilgi edinmede, eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir kazanım olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi bir keyfi tutumu olamaz. Akıl, içinde doğruluğun bir ziynet eşyası gibi özenle ve güvenle saklandığı bir düşünce hazinesi, bir banka kasası değildir; o ancak, doğruluğun keşfine, belirlenmesine ve pekiştirilmesine götürecek olan düşünme gücüdür. Tüm on sekizinci yüzyıl 'akıl'ı işte bu anlamda ele alır.<sup>151</sup>

Aydınlanmacılara göre aklın neleri yapabileceği onun sonuçlarına bakarak değil, işlevlerine bakarak anlaşılabilir. Onun en önemli işlevi ise her şeyi kendi gücüyle birbirine bağlamasında ve birbiriyle çözmesinde ortaya çıkar. O,

<sup>150</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 9

<sup>151</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 13; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 42



sorgulanmadan benimsenen vahiy, gelenek ve otoriteye dayanılarak inanılmış olan her şeyi çözüp parçalar. İnanılan, kendiliğinden doğru sayılan her şeyi en basit elemanlarına kadar analiz etmeden rahat etmez. Fakat bu çözme ve parçalama işinden, analizden sonra yeniden inşa etme çabası başlar.<sup>152</sup> Akıl, ayrılmış parçalarla kalamaz, o bütünü gözetten bir yapı kurmak zorundadır. O, kendi belirlediği kuralla göre parçaları bütüne götürmekte, fenomenlerin yapısını bu şekilde açıkça görülebilir hale getirmektedir. Cassirer'e göre işte bu yönüyle yani analiz ve sentez, parçalamada ve birleştirmede kendini gösteren çok yönlü düşünme hareketi olan akıl kavramı, on sekizinci yüzyılla birlikte artık kendisini varlığa ilişkin değil, eyleme ilişkin olarak kullanılır.<sup>153</sup> Cassirer, akılı ontolojik değil, fonksiyonel bir tarzda değerlendirir. Varlık evreninde ve toplumsal alanda birlik, ontolojik değil işlevsel bağlamda kurulur.

Cassirer, Lessing'in 'Aklın temel gücünün doğruluğa sahip olmasında değil, bu doğruluğu elde etme çabasında aranması gerekir.' şeklindeki sözlerle on sekizinci yüzyıl düşünce tarihi içinde önemli bir yer işgal ettiğini savunur. Bu çaba da ancak bilme merakımızı gidermek içindir. Teolojik dogmatizmin yasakladığı, bir entelektüel kibir sayarak mahkum ettiği bilme aşkı (libido sciendi), on sekizinci yüzyılda artık insan ruhunun zorunlu bir özelliği olarak açıklanmış ve böylece aklın temel hak ve sorumluluğu inanma değil, bilme olarak yeniden konumlanmaktadır. Bu düşünme tarzının savunulması, güçlendirilmesi ve pekiştirilmesi, bu yüzyılın kültürünün kendine koyduğu en önemli hedeftir. Cassirer, Ansiklopedi'nin kurucusu Diderot'nun, sadece belli bir bilgi içeriğinin sunulmasına aracılık etmediğini, hatta daha çok düşünme tarzındaki dönüşümü etkilemek istediğini, ortak düşünme tarzını değiştirmek amacıyla olduğunu belirtir. Bu görev bilinci tüm düşünürleri etkiler ve harekete geçirir. Aydınlanmacılar Cassirer'e göre nihai hedeflerini belirlemeye yönelmemiş olsalar da kendileri bu hareketin gücünden kaçmamışlar ve bu hareketle birlikte insanlığın yeni bir geleceğe doğru yöneleceğine inanmışlardır.<sup>154</sup>

<sup>152</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 13

<sup>153</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 13-14

<sup>154</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 14-15; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 42-43

Cassirer, Aydınlanma düşünürlerinin felsefe ve matematik arasındaki bağı nasıl kurduklarını ise şöyle anlatıyor: On sekizinci yüzyılın bu yolda attığı ilk adım, matematiksel ve felsefi düşünme arasında sağlam bir sınır belirlemek, belirlenen bu sınıra göre soru sormak ve araştırma yapmaktır. Burada, birbirine açıkça karşı iki görevi aynı ölçüde yerine getirmek gerekir. Matematik ve felsefe arasındaki bağ koparılmamalı, aralarında bir boşluk açılmamalıdır. Zaten matematik ‘insan aklının onuru’dur, aklın silahı ve güvencesidir. Fakat diğer taraftan bakıldığında, bu kendi içine kapalı güç, her ne kadar akıl için örnek ve model oluşturmaktaysa da, onun akla belirli bir sınır koyduğu, aklı hiç de eksiksiz bir şekilde kapsamadığı ve onu sonuna kadar tüketmediği de ortadadır. Felsefi düşünme, kendini matematiksel düşünmeden soyutlamayı, kendini onun yanında sağlam tutmayı, onun despotluğundan kurtulmayı dener. Fakat bu özgürleştirme içinde bile, matematiğin egemenliği tartışılmaz ve ona dil uzatılmaz. Felsefe ve matematik de, Yeniçağ’da matematiksel düşünmenin temel formunu oluşturan saf analizin anlamını ve önemini tanımakta birleşirler.<sup>155</sup>

Cassirer, bu düşünce hareketinin ilk filizlerinin on yedinci yüzyılda atıldığından ve Pascal’ın ‘Geometrik Düşünme Üzerine’ adlı denemesinde matematiksel doğa bilimi ve felsefe arasındaki sınırı belirgin ve net hale getirmek istediğinden bahseder. Ancak Fontenelle (1657-1757)’nin ‘Matematik ve Fiziğin Yararları Üzerine’ adlı kitabında geometrik düşünmenin sadece geometriye özgü olmadığını ve ahlak, siyaset, edebî eleştiri, hatta retorik eserlerin geometrik düşünceyle kavrandıkları ölçüde daha mükemmel olacağını savunmasıyla bu net sınır çizgisi ortadan kalmıştır. On sekizinci yüzyıl da bu probleme şöyle çözüm bulur: ‘Geometrik düşünme’den ‘saf analitik’ düşünme anlaşıldığı takdirde, onun kullanım alanı sınırsızdır ve herhangi bir tekil problem alanına (geometriye) bağlı ve ona ait olamaz. Bu yüzyıl, bu kararı doğrultusunda, ‘saf analitik düşünme’yi geometri dışındaki iki alana uygulamaya geçer. Analiz yöntemi, bir yanda psişik varlığa, diğer yandan toplumsal varlığa yöneltilir. Burada da, her iki varlık alanı aklın egemenliğinin en yüksek etkisini göstereceği yeni analiz alanları olarak görülürler. Böylelikle akıl kendi metodunu, yani, bütünü analitik yoldan elemanlarına ayırma ve

---

<sup>155</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 15

aynı bütünü konstruktif (inşâî) yoldan bu elemanlardan yeniden inşa etme yöntemini harekete geçirir.<sup>156</sup>

Peki psişik gerçekliğin hiçbir anı, görünüşlerden hiçbiri, bir başka an ve görünüşe özdeş değilken ve hiçbir psişik hal bir daha tekrar etmezken, bu yöntem nasıl uygulanabilir?

Bu soruya on sekizinci yüzyılın egemen psikolojisi şöyle cevap verir: Bu çeşitlilik, bu heterojenlik, psişik yaşamın ele avuca sığmazlığı, ancak ve sadece görünüştedir. Derinliğine bir bakış, psişik gerçekliğin bu bağlantısız değişkenliği içinde bile sağlam bir alt yapı, kalıcı ve sürekli olan elemanlar görür. İşte bilimin görevi, bu elemanları aydınlığa çıkarmak, onları açık bir belirlenim ve seçik bir ayırım içinde gözler önüne sermektir. En nihayet burada da, bir birlik altında toplanıp çözümlenemeyecek hiçbir çeşitlilik ve çokluk yoktur. Yapılması gereken, basit duyu verilerinden psişik etkinliğe adım adım, derece derece nasıl geçildiğini, dikkat, karşılaştırma, ayırım yapma ve bağıntı kurma denilen işlemlerin nasıl oluştuğunu izlemektir.<sup>157</sup> Cassirer'e göre analitik yöntem böylelikle, doğa bilimleri alanından, fiziksel dünyanın bilimsel açıklamasından hiç de aşağı kalmayan yeni bir zafer kazanmış görünür. Fiziksel ve psişik gerçeklik, sanki bir ve aynı ad altında bir araya getirilmiş gibidirler; her ikisi de aynı elemanlardan oluşurlar ve aynı yasalara bağlıdırlar.<sup>158</sup>

## **b. Devlet ve Toplum**

Fiziksel ve psişik gerçekliğin yanında bunlar gibi basit veriler halinde ele alınmaya elverişli olmayan, tersine kökeninin soruşturulması gereken bir başka gerçeklik oluşur: Devlet ve toplum. Aynı analiz yöntemiyle bu gerçekliğe yönelmek, ondaki yasaları çıkarmak ve böylece onu da aklın egemenliği altına sokmak mümkündür. İnsan en nihayet bir devlet ve toplumun içinde doğar, ondan beklenen ve talep edilen şey, kendini mevcut forma katmasıdır. Böylelikle insandaki düşünme gücü hemen uyanır; fiziksel ve psişik gerçeklikleri bilme isteğine nasıl ki aynı

<sup>156</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 15-16; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 43

<sup>157</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 16-17; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 44

<sup>158</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 18

zamanda onlara egemen olma isteği eşlik ediyorsa, aynı egemen olma isteği bu gerçeklik türüne, devlet ve topluma karşı da uyanır. Düşünme gücü, devleti ve toplumu kendi mahkemesine çağırır ve onları kendi hukuk prensiplerine göre, kendi doğruluk ve geçerlilik anlayışına dayanarak sorgular. Ve bu süreç içinde toplumsal varlık, düşünme gücünün tanımaya çalıştığı bir fiziksel gerçeklikmiş gibi ele alınmaya başlar. Demek ki işe öncelikle analizle başlanacak, toplum elemanlarına ayrılacaktır. Hobbes, on sekizinci yüzyıla bu yolu açmıştır. Onun siyaset felsefesinin temel ilkesi, devletin bir cisim, bir fiziksel güçler toplamı olduğu ilkesi Hobbes'a göre siyasal düşünmede tekil iradeleri bir arada tutan, onların toplamını, kendi özel yönteminin gücüyle sonradan yeniden birbirine bağlamak üzere parçalara ayırmaktır. O, tekil iradelerin birbirine bağlanmasını herkesin herkese karşı savaşının ortadan kaldırılması düşüncesi altında değerlendirir. Devlet iradesinin sürekliliği, böylece tekil iradeler arasında gerçekleştirilen bir sözleşme formundan elde edilmiş olur.<sup>159</sup>

On sekizinci yüzyılın devlet ve toplum öğretisi Hobbes'un doktrininin içeriğini, bazı istisnalar dışında hiçbir sınırlama olmaksızın benimser. Bu öğretiyi, temellerini Antik düşünceden ve Ortaçağ düşüncesinden alan sözleşme kuramı üzerine inşa edilir. Fakat o, bu kurama hemen modern doğabilimsel dünya tasarımının etkisiyle ortaya çıkan karakteristik iyileştirmeler ve şekillendirmeler verir. Sosyoloji, fizik örneğine ve analitik psikolojiye dayanılarak kurulur.<sup>160</sup> Aklın metodu devlet ve toplum alanında da doğa bilgisinin ve psikolojik bilginin temellendirilmesindeki aynı işleve sahiptir. Olgular başlangıçta, yani gözlem aşamasında birlikte varoluş gösterirler, onları daha iyi tanımak için birbirleriyle olan iç bağılıklarını ortaya koymak gerekir. Yani yığın formu sistem formuna dönüşmelidir.<sup>161</sup>

Düşünmenin izlediği yol, fizikte ve psikolojide olduğu gibi siyasette de, özel ve tekil olandan genel olana doğru gider, fakat bu yol özel ve tekil olanı bu haliyle bir evrensel kural altına sokamadığı sürece hiçbir işe yaramaz. 'İlke' kavramı, böylece, on yedinci yüzyılın büyük metafizik sistemlerinde kendi başına bulunduğu

<sup>159</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 19; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 45

<sup>160</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 19-20

<sup>161</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 2; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 45

iddia edilmiş olan mutlak karakterini artık kaybetmiştir. ‘İlke’ kavramı artık sadece göreceli bir geçerliliği ifade etmektedir. On sekizinci yüzyıl ‘ilke’yi düşünmenin olgularla ilişki içinde ulaşılmış olduğu şey sanar ve ayrıca ulaşılmış olan ilkeyi terk edebilme ve aşabilme hakkını da hep saklı tutmak ister. Bir bilimde ilke olarak izlenen bir ve aynı öncül önerme, bir diğer bilimde ancak sonuç önermesi olarak görünebilir. Bu durumda ortaya çıkan göreliliği Cassirer on sekizinci yüzyıl açısından şöyle yorumlar: Burada tanınan ve kabul edilen görelilik, kendi içinde hiçbir septik sonuç ve septik tehlike barındırmaz. Tam tersine o sadece, aklın kendi sürekli hareketi içinde hiçbir aşılmaz sınır bulunmadığını, hatta ulaşılmış gibi görünen her sonucun bu görelilik içinde yeni bir başlangıç oluşturabildiğini ve oluşturması gerektiğini ifade eder.<sup>162</sup>

Cassirer bundan sonra on yedinci ve on sekizinci yüzyıl arasında bir zıtlığın ve uçurumun asla olmadığını savunur: On sekizinci yüzyılın yeni bilgi ideali, sürekli ve tutarlı olarak, özellikle Descartes ve Leibniz’in geliştirdikleri on yedinci yüzyıl mantığının ve bilim öğretilerine dayanılarak geliştirilmiştir. Gerçi düşünme biçimleri arasında bir farklılık vardır; fakat bu farklılık asla köktenci bir dönüşümü ifade etmez; farklılık sadece vurgudaki değişimde kendini gösterir. Artık genel yerine özele, ‘ilkeler’ yerine ‘fenomenler’e öncelik verilmesi vurgulanmıştır. Bu da, her iki alan arasında hiçbir karşıtlık ve çelişki olmadığı, tersine bu alanlar arasında birbirine geçen bir belirlenim tarzı olduğu belirtilmiştir. ‘Aklın kendine güveni’ asla sarsılmaz. Bu her şeyden önce, on sekizinci yüzyıl düşünürleri üzerine tüm ağırlığını koymuş olan rasyonalizmin birlik talebinde kendini gösterir.<sup>163</sup>

Cassirer, iki yüzyıl arasındaki farklılıkları göstermeye devam eder: On yedinci yüzyılın kendini bağlı gördüğü en yüksek kural, ‘tek kral, tek yasa, tek inanç’ prensibidir. On sekizinci yüzyıla geçilirken, birlik düşüncesindeki bu mutlakçılık gücünü yitirmişti. Ancak çokluğu birliğe getirme işlevi aklın temel işlevi olarak kabul edilmeye devam eder. Verileri rasyonel bir düzen içinde kavramak ve onlara rasyonel yoldan egemen olmak, aklın birliğe getirme işlevine başvurmadan mümkün değildir. Yine on sekizinci yüzyıl karmaşık olandan basit olana, görünüşteki

<sup>162</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 21-22

<sup>163</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 22; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 46

farklılıklardan bu farklılıkların temelinde yatan özdeşliğe geri gitmek, bunları basitliğe ve özdeşliğe indirgemek ister. On sekizinci yüzyılın düşünme biçimi bu temel göreve bağlanır ve o bu görevi sürekli olarak her alanda yerine getirmeyi dener. Her alana yayılmış kalkül (hesap) kavramı artık matematiksel anlamını kaybeder. Kalkül, birçokluğu bazı bağıntılara geri götürmek, indirgemek ve aynı çokluğu tamamen bu bağıntılara göre belirlemek üzere her yerde kullanılmaya başlar.<sup>164</sup>

İşte Cassirer'e göre Aydınlanma felsefesinin içkin sınırları da, pozitif etkisi de, zaferi de, başarısızlığı da, işte bu düşünme biçiminde ve bu metotta yatar. Aydınlanma felsefesinin kendine yüklediği tüm görevler, onun bilgi doktrininde, doğa felsefesinde, psikolojisinde, devlet ve toplum öğretisinde, din felsefesinde, estetiğinde hep bu düşünme biçimi içinde kendi metoduyla yerine getirilmeye çalışılır. Bunların yanı sıra insanlığı bilimin ışığında incelemekten öteye geçecek, bilimin kendisini de insanlığın gelişimi içinde ele alacak bir felsefi düşünüşe ihtiyaç vardır ki Cassirer için bunun temelleri Aydınlanma Felsefesi'yle atılmıştır. Bundan sonraki başlıkta Aydınlanma Felsefesi ile birlikte bilime bakışın nasıl değiştiği tartışılmıştır.

## **2- Doğa ve Doğa Bilimi**

Ernst Cassirer 'Aydınlanma Düşüncesi'ni bir önceki yüzyılla karşılaştırarak ve dönemin filozoflarından örnekler vererek açıklamıştı. Aynı yöntemi doğa bilimi için de uygulamıştır. Bu başlıkta on yedinci yüzyılın ve skolastik felsefenin doğa bilimi görüşünden, doğaya bakışın nasıl kademe kademe değiştiği meselesi ortaya konmuştur.

Geçmişten günümüze gelinceye kadar evren hayli değişikliğe uğramıştır. Doğa biliminin önemi, gelişimi ve bilimin sahip olduğu özellikler dikkate alınmadan doğanın nasıl bu hale geldiği sorusunun yanıtı verilemez. Yani sadece bilim, doğayı değiştirecek etkiye sahiptir, diyemeyiz. Cassirer'e göre bu etkinin boyutu doğa biliminden kaynaklanan biçim değiştirme gücünü bütünüyle gösteremez. Bilimin gerçek başarısı başka bir yere uzanır. Bilimin yeni amaçsal içeriği insan aklına

<sup>164</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 23-24; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 46-47

ulaşamaz, fakat bilimin başarısı insan aklına dayanan yeni işlevi çerçevesinde önem kazanmıştır. Doğanın bilgisi bizi sadece objelerin dünyasına ulaştırmakla kalmaz, aklın kendi kendini bilmesini sağlayan bir ortam oluşturmasına hizmet eder. Böylece yakın zamanlarda ortaya çıkan doğa bilimi insan bilgisini zenginleştirerek salt malzemenin artışından daha önemli görülerek yeni bir süreç başlamıştır.<sup>165</sup>

On altıncı ve on yedinci yüzyıl başlarında bilgi materyallerinin birikimi neredeyse sonsuza ulaşmıştı. Böylelikle dünya üzerinde Klasik çağın ve Ortaçağ'ın doğa fikri parçalandı ve dünya nesnelere düzenine hemen ulaşabileceği duygusu içinde bir kozmos olmaktan çıktı. Ancak bazı kavramlar da vardır, bunların üzerindeki tartışma asla sona ermeyecek gibi görünüyordu. Mesela, uzay ve zaman belirsizliğini her zaman devam ettirmiştir. Ona göre uzay ve zaman ne Aristo'nun hiyerarşik bir karaktere sahip olan kozmosu<sup>166</sup> ya da Platon'un beş düzgün göksel cisimler doktrini<sup>167</sup> klasik kozmolojinin belirli şemasıyla anlaşılabilir ne de onlar sonlu ölçüm ve sayılarla temsil edilebilir. Düşünür, burada Ortaçağ zihniyetinin 'akıl'a bakışını eleştirir.<sup>168</sup> Ona göre akıl kendi içerisinde yeni bir gücün uyanışı olan akıldır. Eğer akıl kendi içinde yeni bir yoğunlaşmayı elde ederse, bütün bu geniş çağlı büyüme sonuçsuz kalacaktır ve aklın bir boşluğuna neden olacaktır. Nitekim Ortaçağ'da bu durum yaşanmıştır. Çünkü bu yoğunluk aklın gerçek doğası hakkında bilgi veren bir yoğunluktur. Aklın en yüksek enerji ve en derin gerçekliği sonsuzluğa ulaşmaya bağlı değildir. Akıl sonsuza karşı varlığını sürdürmesi ve varlığın sonsuzluğuna onun saf eşit birliğini kanıtlama yoluyla ulaşır. Bu yeni fikir ortamı içerisinde ilk olarak ortaya çıkan Giordano Bruno, bu bağlamda süje ve objeyi, dünya ve benlik arasındaki ilişkiyi tanımlar. Onun için oluşun sonsuz süreci, gözümüzün önünde sonsuza kadar açılan dünyanın en büyük görünüşü, benliğin sadece kendi içinde bulabileceği en derin anlamının garantisidir. Yani mantık ilminin gücü bizim sonsuzluğa ulaşmamızın tek yoludur; o, sonsuzluğun varlığına bizi

<sup>165</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 37; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 39

<sup>166</sup> Ay altı alem/ay üstü alem ayrımı

<sup>167</sup> Platon Matematik görüşünde beş düzgün katı cisimden bahseder. Bunlar bütün açıları ve kenarları ve yüzey ölçüleri birbirine eşit olan cisimlerdir. İsimleri ise şöyledir: 1) dört yüzeyle 'tetrahedron', 2) altı yüzeyle 'hexahedron' yada küp 3) sekiz yüzeyle 'oktahedron' 4) on iki yüzeyle 'dodecahedron' 5) 'yirmi yüzeyle icosahedron' Ayrıntılı bilgi için Bkz. <http://www.crystalinks.com/plato.html> - 31.12.2011

<sup>168</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 37

inandırır, ölçü ve sınır içinde onu bize yerleştirmeyi öğretir, kendi alanını sınırlamak amacıyla değil, onun bütün kapsamlı ve bütün yaygın yasalarını bilmek için öğretir.<sup>169</sup>

Evrensel yasa keşfedilen ve düşüncede formüle edilen evrenin sonsuzluğunu sezgisel bir şekilde tecrübe edilen şeyin gerekli bağlantısını oluşturur. Bu yüzden düşünce tarihi perspektifinde görülen bu yeni fikri güçlere karşı görünüşte belirlenmiş ve şekillenmiş bir çift güdünün kökenine borçludur. O hem belirliliğe, somutluğa ve gerçekliğe götüren güdüyü hem de açık bir şekilde evrenselliğe götüren güdüyü kapsar. Bu yüzden bu dünyadaki nesnelere tutunmak için ana dürtüyü barındırmasının yanında düzgün perspektifiyle onları görmek için yükselen dürtüyü de bünyesinde barındırır. Duyum olasılıklar alanını göze alarak somut tecrübenin bütün objelerinden kaçarak zekanın gücüyle burada birleşir. Doğanın şimdiki anlamı Rönesans'tan itibaren aşama aşama oluşmaya başlamıştır ve Descartes, Spinoza ve Leibniz'in içinde bulunduğu on yedinci yüzyılın büyük sistemlerinin doğrulaması ve felsefi temellendirmesiyle ortaya konmuştur. Büyük sistem içinde doğa bilimi özellikle duygu ve akı arasında, tecrübe ve düşünce, duyulur dünya ve akıl dünyası arasında başlayan yeni ilişki olarak tanımlanmıştır.<sup>170</sup>

Doğa biliminin metodundaki bu değişim kuramsal ontoloji içinde kesin bir dönüşüme de neden olmuştur. Doğa biliminin yöntemi Ortaçağ'da kendinden önceki düşünürlerin ortaya koydukları doğruları geçmişten şimdiye takip ederek uyguladıkları bir yöntemdi. Cassirer, o dönem doğa bilimi yöntemini şöyle tasvir etmiştir: “Ortaçağ düşüncesinin vazifesi genellikle oluşun mimari izinden ve onun ana tasarımının tasvirine bağlıdır. Ortaçağ'ın dini sistemi içerisinde skolastisizmde kristalleşen gerçekliğin her evresi tek bir konuma tahsis edilirken onun konumu diğerinin tam bir belirlenimi ile hareket eder.” Bu değer İlk Sebep'ten başlayarak devam edip gider. Şüpheye burada yer yoktur ve bütün düşünce bu değişmez düzenle varlığın bilincini oluşturur. Bu değişmez düzen bir şey ortaya koymak için değil, kabul etmek için olan bir düşünce faaliyetiydi. Tanrı, ruh ve dünya bütün oluşun dayandığı üç büyük noktadır ve bilgi sistemi onlara bağlıdır. Bu, doğa bilgisi, bu

<sup>169</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 38

<sup>170</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 38-39



sistemin dışında kalıyor anlamına gelmez. Fakat baştan beri doğa bilgisi var oluşun kesin çizgileri içerisinde sıkışmıştır. Ortaçağ'da doğanın bilgisi yaradılışın bilgisiyle eş anlamlıdır. O bilgi bir sonluya, bir yaratılmışa, bağımlı varlığa ulaştığı sürece, sonlu duyu objeleri dışında hiçbir şeyi içermez.<sup>171</sup>

On yedinci yüzyılla birlikte her şey, varlığa ve bilgi alanlarına ait tüm önermeleri kesinliğe bağlamakla temellendirilmiştir. Böylelikle her şey, bu bağlamda bir ilk ve temel kesinliğin öğeleri olarak birbirine bağlanır. Bu zincirin hiçbir halkası zincirin bütününden kopartılamaz, çözülemez. Yani bu yüzyılda hiçbir şey kendi başına ve kendisinden hareketle açıklanamaz fikri yerleşmiştir. Biricik doğru açıklama, ancak kesin bir sistematik dedüksiyon (tümdengelim) zinciri içerisinde mümkündür. Dedüksiyon (tümdengelim) sayesinde varlığın ve kesinliğin ilk sebebine geri dönülür. Yine onun sayesinde, tüm varlık alanı bu sebebin zorunlu sonuçları olan dedüksiyon zinciri içinde bilinmiş olur. Hatta İlk Sebep'ten çıkan orta zincirin sayısı da dedüksiyon sayesinde belirlenir.<sup>172</sup>

İşte on sekizinci yüzyıl, 'dedüksiyon'un bu tür ve bu şeklinden, yani, onu sistematik çıkarım ve temellendirme aracı olarak kullanmasından, dolayısıyla sistematik çıkarım ve temellendirmeden vazgeçer. Aydınlanmacı artık sistematik kesinlik ve yetkinliğe itibar etmez ve Descartes (1596-1650) ve Malebranche (1638-1715) ile Leibniz (1646-1716) ve Spinoza (1632-1677) ile yarışmaya hiç de kalkışmaz. O başka bir 'doğruluk', başka bir 'felsefe kavramı' arar. Bu kavram öyle bir kavram olmalıdır ki, hem 'felsefe'yi zenginleştirsin, hem de bunları serbest ve hareketli, somut ve canlı kılabilsin. Fakat bu yeni düşünme tarzı ideali Cassirer'e göre Aydınlanma Çağı'nı geçmişin, yani on yedinci yüzyılın felsefi öğretilerinden koparmış olmaz; hatta bu doktrinler bu çağın doğa bilimi için örnek ve model olurlar. Artık felsefi yöntemin ana meselesi Descartes'in 'Discourse of Method' (Metot Üzerine Konuşma)sına göre değil, artık Newton'un 'Rules of Philosophizing' (Felsefe Yapmanın Kuralları)na göre çözülür. Çünkü Newton'un yöntemi saf dedüksiyon (tümdengelim) değil, bilakis analiz (çözümleme)dir. Newton<sup>173</sup> artık

<sup>171</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.39

<sup>172</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 7

<sup>173</sup> Isaac Newton (1643-1727) dinamiğin temel yasaları ile çekim yasasını keşfetmiş ve bu yasa ile yerdeki hareketleri açıkladığı gibi, göksel hareketleri, gezegenlerin hareketlerini de açıklayarak

kendisinden hareketle ve soyut çıkarımlar aracılığıyla bizi, ‘olgusal’ olanın bilgisine götürdüğüne inanılan belirli ilkelerden, belirli kavram ve öncüllerden yola çıkmaz; tam tersine onun düşünme tarzı aksi yöndedir. Cassirer, Newton’un bu yöntemine destek verir ve onu doğru bulur. Ona göre fiziğin doğru yöntemi, düşünme yoluyla keyfi olarak kabul edilmiş herhangi bir noktadan hareket ederek bir hipotezden yola çıkmak değildir ve zaten bu sözde kesinlik tarafından kapalı halde içerilmiş sonuçları yetkin bir şekilde elde edemeyiz. Çünkü böyle hipotezler keyfi olarak kabul edildikleri gibi keyfi olarak da değiştirilebilir. Bu yüzden gerçek anlamda tek anlamlı, kesin bir çıkış noktasını, bize soyutlama ve dedüktif (tümdengelimsel) tanımlama değil, ancak deney ve gözlem verebilir.<sup>174</sup>

West ise bu durumu şöyle değerlendirir: “Doğa bilimlerindeki başarılar bu yeni özgüven için önemli bir tahrik aracı oldu. Bu andan itibaren, insan bilgisinin sınırlarından çok, onun fiilî ya da potansiyel başarıları üzerinde duruldu. İnsan varlıkları dünyayı yardım görmeden araştırabilirler. Onlar bulgularını, artık ne vahye dayalı dinle ne de kurumlaşmış otoriteyle uzlaştırma ihtiyacı duyarlar. Klasik Yunan ve Roma metinlerinin aktarılması dahi, eleştirel olmak durumundaydı. Bilginin aranmasına, ideal bir biçimde, ‘ilk temellerden, yeni baştan başlanmalıydı. İşte Aydınlanma filozoflarıyla birlikte sistematik, eleştirel ve kayıtsız şartsız bir teşebbüs olarak modern bilim anlayışı ilk kez açıkça formüle edilir.”<sup>175</sup>

Cassirer’e göre aranılan ve parçalanamaz bir bütünlük olarak tasarlanan şey, bizzat olgulardaki genel düzen ve yasalılıktır. On yedinci yüzyıl düzeni ve yasalılığı olgusal dünyada aramıyordu; çünkü bu yüzyıl için bu dünya biçim almamış bir madde dünyası, bağlantısız tek tek şeylerin yığınıydı. Halbuki on sekizinci yüzyıl, düzen ve yasalılığı olgusal dünyada aramıştır. Ona göre de bu düzen ve yasalılığın dünyaya form verdiğini düşünür. Bu form, olgunun matematiksel belirlenebilirliğinde, onun birim ve sayılara göre saptanabilen görünümünde ve tutarlılığında saklıdır. Fakat bu tutarlılık artık saf kavramlar içinde gösterilemez; tersine o bizzat olguda gösterilmelidir. Böylece ona göre izlenecek yol kavram ve

---

modern fizik bilimini kurmuştur. Bkz. Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş), Sebat Yay., 3. baskı, Konya 2012, s. 102

<sup>174</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 7-8; E. Cassirer, “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 39

<sup>175</sup> D.West, a.g.e., s. 31

ilkelerden fenomenlere değil, fenomenlerden kavram ve ilkelere doğrudur. Gözlem bilimin verilerini üretir; ilke ve yasa ise gözlemin objesidir.<sup>176</sup>

Bu yeni metodolojik düzen (ilke, kavram ve fenomenlerin öncelik sırasındaki değişim) on sekizinci yüzyılın bütün düşünme yöntemini belirlemiştir. Cassirer, D'Alembert'in 'Ansiklopedi'ye yazdığı önsözde ve Condillac'ın da 'Sistem İncelemesi' adlı eserinde on yedinci yüzyılın büyük sistemlerine karşı tarihsel bir eleştiri yaptıklarını söyler. Onlar bu sistemlerden her birinin, olguları ele almak ve kavramları olgulara dayanak yapmak yerine, herhangi bir kavramı yanlı olarak nasıl dogmalaştırdıklarını göstermeye çalışmışlardır.<sup>177</sup>

Aydınlanmacı, doğa biliminde, modern analitik düşünme tarzının zafere giden yolunu adım adım izler. Bu düşünme tarzı, yüz elli yıl içerisinde tüm gerçekliğe uygulanmıştır ve Aydınlanma felsefesi, sonunda, doğal fenomenler çokluğunu biricik ve evrensel bir ilke üzerinde birleştirme konusundaki büyük amacına ulaştığına da inanmıştır. Newton'un evrensel çekim yasasında örneğini bulan kozmolojik formül, tahmin ve derin düşünceyle bulunmuş ve her biri tek tek test edilen araştırma sonuçlarına bağlı olarak keşfedilmiş değildir. Aksine onun keşfinde kesinliğe götüren yöntemli bir yol izlenmiştir. Cassirer için Newton, Kepler ve Galilei sadece büyük araştırmacı düşünürler değildirler, onlar bizzat doğabilimsel bilginin ve doğabilimsel düşünme tarzının temsilcileri ve sınır taşlarıdır.<sup>178</sup>

Kepler uzay fenomenlerini gözlemleyerek ilk kez bu gözlemlerini matematiksel kesinliğe ulaştırır. O, ciddi bir çalışmayla gezegen yörüngelerinin formunu gösteren yasalara ulaşmaya ve her gezegenin yörüngesini kat etme zamanı ile Güneş'ten uzaklığı arasındaki bağıntıyı belirlemeye çalışır. Galilei'nin hareket öğretisi daha geniş ve kapsamlıdır. Çünkü Kepler bize doğa fenomenlerinin önemli bir kesiti için bir açıklama yapmış olsa da, amaç tüm doğa fenomenleri için geçerli genel esasları bir doğa kuramına yükseltmektir. Galilei, bunun sadece doğadan doğrudan gözlemi ile yerine getirilemeyeceğini, burada diğer bilgi araçlarını ve diğer düşünsel işlevleri yardıma çağırarak gerekliliğini savunur. Çünkü doğal bir sürecin

<sup>176</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 8; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 40- 41

<sup>177</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 8; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 41

<sup>178</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 9-10

açıklanması için, öncelikle onu sadece orada ve öyle oluşuyla önümüze koymaktan ötede, diğerleri arasında bu süreci belirleyen her bir durumu anlaşılır kılmak ve durumlar arasındaki bağıntıyı daha kesin kavramak gereklidir. Bu da ancak doğrudan gözlemle doğal süreci analiz etmekle ve süreci, kendini oluşturan elemanlara ayırmakla mümkün olabilir. Bu analiz çalışması Galilei için tam bir doğa bilgisi elde etmek için gereklidir. O, bu yöntemin örneğini bir eğimle havaya fırlatılan bir cismin parabolik bir yol izlediği hakkındaki buluşunda verir. Gözlem bize havaya fırlatılan bir cismin önce yükseldiğini sonra alçaldığını gösterebilir, fakat bu belirlemeler kesinlikten yoksundur. Fenomenin tam gerçeğe uygun matematiksel ifadesine, ancak, yine fenomenin kendisinden hareketle, onu belirleyen tekil durumlara dönerek ve birbirinden kopuk duran bu durumları ait oldukları yasalılık içinde araştırarak ulaşılır. Bu basit örnekle fiziğin gelecekteki tüm gelişimi yalın bir şekilde ortaya konur ki, yöntemin yapısı Galilei ile birlikte tamamen kurulmuştur.<sup>179</sup>

Newton'un kuramı, doğa bilimini burada artık açıkça tanınabilir olan tüm yönlerini korur ve bu yönlerin doğruluğunu kanıtlar. Doğabilimsel kavram oluşturma yöntemi hem analitik (çözümsel) hem de sentetik (bileşimci)dir. En basit bir doğa fenomeni bile, onu elemanlarına ayırmak ve sonra onu bu elemanlardan yapısal yoldan yeniden birleştirmek suretiyle anlaşılabilir. Çünkü kuram kendini analitik ve sentetik yöntemlerin birbirine bağlılığı üzerine kurar. Kuram çıkış noktasını Kepler'in üç yasası<sup>180</sup>ndan hareket ederek oluşturur. Kepler'in kendi başına bir bütün olarak ele aldığı gezegenlerin hareketi fenomeni, karmaşık bir oluşum içindedir.

<sup>179</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 10-11

<sup>180</sup> Güneş Sisteminde bulunan gezegenlerin hareketlerini açıklayan üç matematiksel yasadır. 1. yasa: Her gezegen, güneşin merkezlerinden birinde bulunduğu bir elips üzerinde hareket eder. 2. yasa: Bir gezegeni güneşe bağlayan çizgi eşit zaman aralıklarında eşit alanlar tarar. 3. yasa: Bir gezegenin yörüngesel periyodunun karesi, dolandığı elipsin ana eksen uzunluğunun küpü ile doğru orantılıdır. Kepler yasaları, Aristocu ve Batlamyusçu astronomi ve fiziğe meydan okumuştur. Batlamyus modelinden tamamen farklı olarak, gezegenlerin değişken hızlarının, tüm gezegenlerin güneş çevresindeki eliptik yörüngelerde dolandığını iddia ederek doğrulukla açıklanabileceğini söylemiş, astronomi ve fiziği kökten değiştirmiştir. Hemen hemen bir asır sonra Isaac Newton, kendi hareket yasalarından ve yine kendi bulduğu evrensel çekim yasasından yola çıkıp, Öklid geometrisini kullanarak Kepler yasalarının ortaya çıkarılabileceğini göstermiştir.

Günümüzde Kepler yasaları yapay uyduların ve Kepler'in bile habersiz olduğu güneş yörüngesinde dolanan kimi cisimlerin (uzak gezegenler ve küçük astroidler gibi) yaklaşık yörüngelerini hesaplamakta kullanılmaktadır. Bu yasalar, atmosfer sürtünmesi, görelilik ve diğer cisimlerin etkisi göz önünde bulundurulmadığında, görelilik olarak küçük cisimlerin daha büyük ve daha kütleli cisimler etrafında yaptığı hareketleri açıklamada oldukça kullanışlıdır.

Bkz: [http://tr.wikipedia.org/wiki/Kepler'in\\_gezegensel\\_hareket\\_yasalar%C4%B1](http://tr.wikipedia.org/wiki/Kepler'in_gezegensel_hareket_yasalar%C4%B1) -25.02.2012

Gezegenlerin hareketi fenomeni, serbest düşme hareketi yasasına ve merkezkaç hareketi yasasına indirgenebilir. Her iki yasa da Galilei ve Huygens tarafından özellikle araştırılmış ve bulunup ortaya çıkarılmıştır. Newton'un büyük katkısı da işte burada ortaya çıkar. O, bulunmuş olanları bir araya getirmiş ve tek bir düşünsel bakış noktasında birleştirmiştir. Bu bakış tarzı matematiksel düşünmeyi bu yapıya yönlterek matematiğin analiz formuna başvurarak başarmıştır. Newton'un flüksiyon hesabı<sup>181</sup> ve Leibniz'in sonsuz küçükler hesabı, bu yöntem için evrensel bir yöntem oluşturmakta, 'doğanın kavranabilirliği' ilk kez bir kesinlik içinde kanıtlanabilir görünmektedir. Cassirer'e göre doğa bilgisine giden yol bizi belirsiz uzaklara götürür; fakat onun yönü kesinlikle bellidir; çünkü onun çıkış noktası, tıpkı amacı gibi, sadece nesnelere özelliklerinin saptanmasıyla değil, hatta daha çok, kendine has bir tarzda aklın güçleriyle belirlenir.<sup>182</sup>

On sekizinci yüzyıl felsefesi, Newton fiziğinin yöntemsel paradigmasına bağlıdır. Newton için bu bağlamda analiz, sadece matematiksel ve fiziksel bilgide değil, tüm düşünme faaliyeti için zorunlu ve kaçınılmaz bir alettir. Cassirer bu yüzyılın ortasında bu görüş tarzının belirgin bir zafere ulaştığını ve her bir düşünür ve her bir okulun vardıkları sonuçlarda ne kadar birbirlerinden ayrılırsalar da hepsinin bu epistemolojik öncüllerde birbirleriyle tamamen uzlaştıklarını söyler. Voltaire 'Metafizik Üzerine İncelemesi'nde, D'Alembert 'Ansiklopedi'ye yazdığı önsözde, Kant 'Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma'sında metafiziğin doğru yönteminin Newton'un doğa bilimine sokmuş olduğu ve orada verimli sonuçlar elde ettiği temellerle uyum içinde olmasının gerekliliğini vurgularlar. Cassirer, matematik pusulası ve deney meşalesiyle donanarak kendimizi bilginin engin denizine yöneltmek zorunda olduğumuzu söyler. Eğer doğanın empirik düzenini ve yasalarını anlayabilirsek doğanın iç yüzünü de keşfedebileceğimizi belirtir.<sup>183</sup>

Görüldüğü üzere Aydınlanma Felsefesi bilimde de geçmişte uygulanan dedüksiyon ve soyutlama yöntemine karşı çıkmıştır. Ancak karşı çıkarken yine

<sup>181</sup> Günümüz Matematiğinde differansiyel ya da integral konusudur.

<sup>182</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 11-12

<sup>183</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 12; E. Cassirer, "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", Çev. Doğan Özlem, Toplum-Bilim-Aydınlanma Özel Sayısı, s. 41-42

geçmişin doğa bilimini örnek ve model olarak almıştır. Artık düzen ve yasalılık olgusal dünyada aranmış, dolayısıyla bu görüş filozofların metafiziğe bakışlarını, dini düşüncelerini de etkilemiştir. Bu açıdan adım adım düşüncelerini oluşturan Aydınlanma Felsefesi din alanında da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

### 3. Din

Aydınlanmanın bütün önde gelen isimleri din, felsefe ve politika konusundaki tavırları ne olursa olsun, kendilerini Newton'a borçlu hissediyorlardı. Bunun nedeni açıktı, çünkü Newton eşine rastlanmaz bir fırsat sunmaktaydı: Bir tarafta mekanik, açıklanabilir bir evren; diğer tarafta yaratıcı ama sık sık kendisine müracaat edilmesi gerekmeyen bir Tanrı.<sup>184</sup> Aydınlanmanın bu sebepleridir ki en büyük savaşı dinle olmuştur.

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Ernst Cassirer, Ortaçağ'dan modern çağa geçişe tanıklık eden iki ismin Machiavelli (1469-1527) ve Galileo (1564-1642) olduğunu söyler. Farklı yüzyıllarda yaşamış ve farklı konuları ele almış olsalar da bu ikili, Ortaçağ boyunca hüküm süren kilise öğretilerinin temelini yıkmıştır. Kopernik (1463-1543)'in ve Galileo'nin bilim alanındaki açılımları, Ortaçağ felsefesine hakim olan dünya ve öteki dünya arasındaki farklılıkların gerçek olmadığını ortaya koymuştu. Bu felsefeye göre evrendeki tüm cisim ve varlıklar altın bir zincir ile Tanrı'nın ayaklarına bağlıydı. Hem bu dünyada hem de öteki dünyada keskin çizgilerle ayrılmış bir hiyerarşi mevcuttu. Bu dünyadaki her şey eninde sonunda çürümeye, yok olmaya ve hareketsiz kalmaya mahkumken, öteki dünyadakiler ilelebet hareket halinde olup varlıklarını sonsuza dek sürdüreceklerdi. Bu çerçevede Tanrı'nın ayaklarına yakınlık bir üst konuma işaret etmekte, örneğin dünyevî yönetimde başta imparator olmak üzere krallar ve lordlar, dinî yönetimde ise başta papa olmak üzere kardinaler bir üst kategoride yer almaktaydılar. Oysa Galileo, evrendeki tüm cisim ve varlıkların aynı yasalara tabi olduğunu göstermiş, bu hiyerarşinin mantığını ortadan kaldırmıştı. Machiavelli ise bu tür bir uğraşa hiç

---

<sup>184</sup> A.Çiğdem, a.g.e., s. 62

girişmemiş, gözlemlerine dayanarak siyasal gücün kaynağının pek çok şey olabileceğini ancak ilahi olmadığını belirtmişti.<sup>185</sup>

Cassirer’de bu bağlamda on sekizinci yüzyılın genel bir tanımını yapıldığında geleneksel cevap hep aynıdır: “Net bir şekilde dine karşı kritik ve septik bir yaklaşım.” Eğer bu geleneksel görüş somut tarihi olaylara bakılarak incelenirse, Almanya’daki ve İngiltere’deki Aydınlanma düşüncesi söz konusu olduğunda aynı cevabın verilmesi mümkün değildir. Fakat yalnızca on sekizinci yüzyıl Fransız Felsefesi bu geleneksel görüşü teyit etmiştir. Bu yargıya karşıt olanlar ve bunun doğru olduğunu söyleyenler Fransız Felsefesi’nin bu yönünde hemfikirdirler. Yazılarında ve mektuplarında Voltaire kadim savaşın narası olan ‘Écrasez L’infame’ ‘Bu rezil şeyi ezin’ cümlesini tekrarlamaktan bıkmaz. Fakat o, ciddi bir şekilde kendi mücadelesinin inançla değil, batıl inançla (hurafeyle), dinle değil Kilise’yle olduğunu vurgular.<sup>186</sup> Görülüyor ki, Voltaire’in inandığı Tanrı Hıristiyan inancının Tanrı’sına benzemez, onun Tanrısı mekanik bir Tanrı’dır. “Tanrı olmasaydı O’nu yaratmak gerekecekti” diyen Voltaire’e göre Tanrı ölümsüz, insan ölümlüdür. Ona göre insanın aydınlatılmasında ahlâkın, ahlâkta Tanrı fikrinin önemi büyüktür. İnsana düşen “baş eğmek, ummak, tapmak ve ölmektir”.<sup>187</sup>

Fakat Voltaire’i manevi liderleri olarak gören sonraki neslin bu ayrımı kabul etmediğini Cassirer dile getirir. Fransız ansiklopedistleri dinin doğruluk ve geçerlilik iddiasına karşı açıkça savaş ilan ettiler. Onlar, dinin entelektüel ilerlemeye sonsuz bir engel teşkil ettiğini ve adaleti gözetebilecek bir toplumsal ve siyasal düzeni ve gerçek bir ahlak felsefesini kurmada yetersiz olduğunu savundular. Holbach ‘Doğa Sistemi’ adlı eserinde bu durumu sürekli vurgular. O, dini en çok da onun insanları görünmez tiranlarla korkutarak eğitmeye çalıştığını ve aynı zamanda insanları kişinin kaderinde bağımsızca hareket etmesinin önünde bir engel teşkil eden bu dünyadaki despotların karşısında korkak bir köle haline getirdiğini söyleyerek suçladı. Deizm kavramı da işte tam bu dönemde zayıf ve şekli tam belli olmayan bir birlik olarak ortaya çıktı. Diderot, deizmin ‘çok-başlı-din-Tanrısından’ bir düzine başı

<sup>185</sup> Binnaz Toprak, Aydınlanma Sempozyumu, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2007, s.7

<sup>186</sup> E. Cassirer, a.g.e., 134

<sup>187</sup> A.Timuçin, a.g.m., s. 56

kopardığını, ama kesmediği bir başta diğer bütün başların tekrar bitip büyüyeceğini söylemiştir. Ona göre hangi tarihsel şekilde olursa olsun görülebilen ve hangi argümanlarla olursa olsun desteklenebilen bu dini inancın toptan reddi, kişinin önyargıdan ve kölelikten kurtularak özgürleşmesi ve bir yol olarak onu gerçek mutluluğa erdirmesi anlamına gelir.<sup>188</sup>

Diderot, ‘Doğanın Yorumlanmasına Dair’ adlı eserinde insana şöyle der: “Benim sana bir yer verdiğim dünyanın sınırları ötesinde boşuna batıl inancın kölesi olarak mutluluğu arıyorsun. Bana ayrıcalık tanımayan kibirli rakibim olan dinin boyunduruğundan kendini kurtarmaya çalış. Gücümü zorla alan Tanrıları kov ve benim yasalarıma dön. Kaçtığın doğaya dön. O seni teselli edecek ve seni baskı altında tutan bütün korkularını yok edecek. Doğaya teslim ol, insanlığa teslim ol ve tekrar kendi kendine teslim ol, hayatın boyunca her yere dağılmış çiçekler bulacaksın. Bütün milletlerin ve bütün yüzyılların tarihini araştır. Böylelikle sen insanın üç yasaya bağlı olduğunu göreceksin. Doğa yasası, toplum yasası ve din yasası. Peş peşe gelen bu üç yasayla verilen hakları kısıtlarsan bu yasalar uyum içinde olmaz. Uyumun olmadığı yerde de ne bir ülke olur, ne gerçek bir adam, ne gerçek bir vatandaş, ne de gerçek bir inanan.” Yani Diderot’ya göre kim bu gerçeği anlarsa şeylerin önceki durumuna asla dönemez. Herhangi biri özgürlük ve kölelik, açık net bir bilinç ve belirsiz bir duygu, bilgi ve inanç arasında her birinden seçim yapabilir, çünkü bunlar arasında hiçbir anlaşma ve uzlaşma yoktur. Fakat modern insan için, Aydınlanma insanı için hangisini seçeceği hakkında hiçbir tereddüt yoktur. O, yukarıdan gelen bütün yardımları kesinlikle reddetmelidir. O şimdiye kadar kendi çabasıyla kurduğu ve kazandığı şeye sahip olacağı, onu gerçeğe götüren kendi yolunu aydınlatmalıdır.<sup>189</sup> Yine La Mettrie (1709-1751)’nin ‘makine- insan’ kavrayışı bu temel eğilimi çok net bir şekilde açıklar. Doğaüstünü dışlayan yanını toplumsal sorunlara uygulayarak Aydınlanmacılık bir erken zaman toplumculuğu özelliği gösterir, toplumsal adalet fikrinin üstüne temellenir, toplumsal adaleti ahlâkın vazgeçilmez koşulu olarak belirlerken toplumsal dengesizlikleri gidermeyi

---

<sup>188</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 134

<sup>189</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 135



öngören bir anlayışı sürdürür.<sup>190</sup> La Mettrie bütün insanlar ateist olduğu gün dünyanın mutlu bir dünya olacağını söyler.

Cassirer'e göre bu gibi zirvedeki isimlerin ve sözcülerinin beyanlarındaki ilkeye dayanarak Aydınlanma bir çağ olarak tamamen din karşıtı ve dine düşman olarak düşünülebilir ki bu durum şimdilik şüphelidir. Böyle bir görüş dönemin en büyük olumlu başarılarını önyargıyla yaklaşılabileceği için tam olarak görememe riski taşır. Aydınlanmanın en güçlü entelektüel güçleri inancın yeni şekli varken ve kendi içinde bulunduğu dinin yeni şekli varken inancın reddini savunmazlar. Geothe'ye göre tarihi gerçekliğe bakıldığında hem çağdaş dünya için hem de gelecek kuşak için inancın hakim olduğu bütün çağların parlak ve verimli olduğu görülür. Halbuki inançsızlığın hakim olduğu bir çağ hiçbir zaman kalıcı olmamıştır ve insanlar kendilerini verimsiz bir bilgiye adanmak istemedikleri için egemenliklerini gün geçtikçe kaybetmişlerdir.<sup>191</sup>

Aydınlanma Çağı'nda her şey hızla değişirken sorgulanamaz hiçbir şey kalmamalıydı. Dolayısıyla dinin de reforma ihtiyacı vardı. Ancak bu çağda karşılaştığımız dine karşıt yaklaşımların olması, entelektüel problemlerle dini problemlerin birbirine karışması bizi kör etmemelidir. Çünkü entelektüel problemlerde sürekli değişiklik varken dini problemlerin temelinde derin vahiy vardır. Cassirer'e göre yetkin olmayan insan, bilginin ve ahlakın temel sorularına dinin ne cevap verdiğiyle ilgilenir. Fakat daha hırslı ve akılcı kimse böyle sorulara kendisi cevap bulmaya çalışır. Şu andan itibaren tartışmalar artık belirli dini dogmalarla değil, fakat dini kesinliğin niteliğiyle ilgilenir. Artık inananlarla değil, inancın işlevi, eğilimi ve niteliğiyle ilgilenir. Bu yüzden Alman Aydınlanma düşünürleri arasında temel sorun dinin bozulması, yok olması değildir. Bu yüzden onlar dinin transendental (aşkın) sebepleri ve temelleri üzerinde dururlar. Bu sebeplerin ışığında Aydınlanma dönemi dindarlığının inanmada ve inançsızlıkta hem olumlu hem olumsuz niteliği ortaya çıkar.<sup>192</sup>

Cassirer'e göre kişi her iki eğilimi birlikte ele alıp karşılıklı bağımlılıklarını bilirse ve böyle bir yüzyılın tek olduğunu anlarsa gerçek bir birlik olarak ve sabit bir

<sup>190</sup> A. Timuçin, a.g.m., s. 52

<sup>191</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 135-136

<sup>192</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 136

entelektüel merkeze uzanan ve kesin bir hedefe ulaşmaya çabalayan bir hareket olarak on sekizinci yüzyılın tarihi gelişimini anlayabilecektir.<sup>193</sup>

Din eleştirisi ortaya çıktığında, muhakkaktır ki dini dogmalar ve öğretiler de eleştiri süzgecinden bir şekilde geçirilecektir. Özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Hıristiyanlığın temel doktrinlerinden biri olan aslî günah meselesi üzerine tartışmalar hep süregelmiştir. Aydınlanma felsefesiyle birlikte bu tartışmaların doruğa çıktığını ve bu görüşe sert bir şekilde karşı çıktığını söyleyebiliriz.

### **a. Aslî Günah Dogması ve Teodise Problemi**

Asli ya da ilk günah ile anlatılmak istenen şey, Adem ve onun soyundan gelen herkesin günah işlediği olgusudur. Asli günaha göre, Adem ve Havva'nın itaatsizliğinden sonra insan doğası yozlaşmıştır. Aslî günah terimini ilk kez Saint Augustin kullanmıştır. Aydınlanma düşünürlerinin ilk günah dogması hakkında ne düşündüklerine geçmeden önce ilk günah kavramının kutsal kitaplarda nasıl yer aldığı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

İlk günah kavramının kökleri İbrani geleneğine dayanır. Tevrat'ın başında Adem'in günahının öyküsü anlatılır. Tanrı Adem'e iyi ve kötünün bilgisinin olduğu ağacın meyvesini yasaklamıştır. Bununla birlikte Adem, Havva tarafından baştan çıkarıldı ve yasaklanmış meyveden yedi. Havva'yı da bir ruh baştan çıkardı. Bu ruh yılan şeklinde gösterilmiştir.<sup>194</sup>

Buna göre günah dünyaya Hz. Adem vasıtasıyla girmiştir. Her insan Hz. Adem'in günahından nasibini almış ve böylece bu günah nesilden nesle geçmiştir. İncil Adem ve Havva'nın ilk günahından bahsetmez, ancak ayartıcı kötü bir ruhun var olduğunu, kötünün ilkesi olarak kavrandığını ve Tanrı ile savaşmakta olduğunu kabul eder. Aslî günah doktrinini Paulus tamamlamıştır, bunu da kaza ve kader ile bütünlemiştir. Bundan sonra Augustin aslî günah meselesinin ve kaza ve kaderin büyük kilise hocası olarak bu meseleyi felsefî mecraya taşımıştır.<sup>195</sup>

<sup>193</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 136

<sup>194</sup> Yaratılış 3: 16-19

<sup>195</sup> Charles Werner, Kötülük Problemi, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 84-85

İslam'da Hz. Adem'in yasak ağaca yaklaşması onun verdiği ahdi unutması olarak nitelendirilir.<sup>196</sup> Hz. Adem itaatsizlik etmişse de Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir günah olarak görülmez. O bir peygamber olmakla beraber neticede bir insandır. İslam'a göre her insan günahsız olarak doğar, dolayısıyla insanın düşüşü gibi bir durum söz konusu değildir.

Hıristiyanların aslî günahla insanın özgür bir iradeye sahip olmadığını savunmaları Aydınlanma Felsefesi'nin en önemli meselelerinden biri olmuştur.

Bu bağlamda kötülük problemi yani teodise hakkında da bilgi vermek gereklidir. 'Tanrı'nın adaleti' ve alemin mevcut durumu, felsefe tarihinde teknik bir terimle, teodise (theodicy) terimi ile anlatılır. Terim Yunanca'daki 'Tanrı' ve 'adalet' kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur.<sup>197</sup>

Batı felsefesinde 'teodise' tabirini meşhur eden Leibniz olmuştur.<sup>198</sup> Kudretli ve iyi bir Tanrı'nın bulunduğu evrende kötülük nasıl olur? Böyle iyi bir Tanrı eğer gerçekten varsa, iyiliğin zıddı olan kötülük evrende hiç olmamalı değil midir? Binlerce insanın hayatına mal olan bu depremlerin ve diğer afetlerin kaynağı nedir?<sup>199</sup> vb. sorulara İlkçağ'dan beri cevap verilmeye çalışılmıştır.

Erken dönem Hıristiyan filozof Augustin (354-430) için kötülüğün olumsuz bir doğası vardır. O, iyiliğin yokluğudur. Evreni her şeyiyle mükemmel olan Tanrı yoktan yarattığına göre evrende aslolan iyiliktir. Yine ona göre kötülük aslında iyi olan insanların kendi özgür iradelerini ve seçimlerini kötü kullanmalarından kaynaklanır. Augustin bu bağlamda düşüş, asli günah doktrinini teodisesinin içine katar. Onun yorumuyla mükemmel bir yaratık olan Adem Tanrı'ya karşı günah işlemiş; bu asli suç tüm insanlara suç ve ceza getirmiştir. Ancak inananlar ilahi lütufla kurtarılacak ve tarih, Tanrı'nın krallığının tesisıyla zirvesine ulaşacaktır.<sup>200</sup>

On yedinci yüzyıl filozoflarından Leibniz'e göre metafizik, fiziki ve ahlaki olmak üzere üç çeşit kötülük vardır. Metafizik kötülük, varlığın aslen yetkin olmayışı, yani eksik yaratılmış olmasıdır. Fiziki kötülük, genelde doğal sebeplerden

<sup>196</sup> Bakara 2: 35-37, Araf 7: 19-22

<sup>197</sup> Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2007, s.153

<sup>198</sup> M. Aydın, a.g.e., s. 154

<sup>199</sup> Cafer Sadık Yaran, Kötülük ve Theodise, Vadi Yay., 1. baskı, Ankara 1997, s. 32

<sup>200</sup> C. S. Yaran, a.g.e., s. 91

kaynaklanan ve sonuçta cismanî olarak duyulan acı ve ıstıraplardır. Ahlaki kötülük ise özellikle insanın eksik yaratılmış olmasından kaynaklanan onun günah işlemeye yatkınlığıdır. Ona göre en mükemmel sıfatlara sahip Tanrı, şüphesiz en iyi evreni yaratacaktır. Fakat bu dünyada inkar edilemeyecek kötülükler de vardır. Ona göre kötülük iyinin eksikliğidir. Onun için “Tanrı’nın yaptığı gibi kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir.”<sup>201</sup>

Bu kısa açıklamalardan sonra Cassirer’in Aydınlanma Felsefesi’nin kötülük problemini değerlendirmesine geçilebilir. Cassirer, tarihi süreç içerisinde kötülük meselesinin nasıl işlendiğini ele almıştır.

Cassirer bu meseleyi şöyle açıklar: “On sekizinci yüzyılda teolojik ve dini literatürün zengin ve kafa karıştırıcı çeşitliliğinin arasında – hatta deizmin bir sorusu üzerine her iki taraftan onların toptan incelenmesinin başa çıkılmaz güçlükler yol açacağı bir dizi tartışma yazısı arasında- hangi tartışmanın sürekli yapıldığı üzerine belirli bir merkezi nokta bulunabilir. Bu tartışmaları Aydınlanma Felsefesi kendi kendine çıkarmadı, o önceki yüzyıllardan Aydınlanmaya miras kaldı. Bu yüzden Aydınlanma Felsefesi bu duruma yeni entelektüel silahlarla yaklaşmak zorundaydı. Onun amacı dinin yenilenmesi veya dini dönüşümdü. Rönesans aklın ve dünyanın onayladığı bir din için çabaladı, bu dinin bozulmaması için hem özel değeri olan hem de tanrısal mührün ve gerçek kanıtın bulunduğu kabul edilen bir din olmalıydı.”<sup>202</sup>

Bu tavırla on altıncı ve on yedinci yüzyılda hümanistik teoloji olarak ortaya çıkan evrensel teizm kuruldu. Bu teoloji şöyle bir anlayışa dayanır: Tanrısallık ancak, yalnızca kendisinin tezahürlerinin bütünlüğü içinde kavranabileceği ve ayrılamaz bu tezahürlerinin her biri bağımsız bir değere sahiptir. Hiçbir form ya da isim Tanrı’nın varlığını kesin olarak ifade edemez. Bu form ve isimler için sonsuzun doğasıyla kıyaslanamadığı için sınırlama biçimleri vardır. Fakat bunun tam tersi de söylenilebilir. Tanrıyla ilgili her ifade özü itibariyle hakiki ve gerçek olduğundan dolayı diğer ifadeyle karşılaştırılabilir. Bu hümanistik dini ruhun gelişimi ve

---

<sup>201</sup> C. Werner, a.g.e., s. 34

<sup>202</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 137

giderek kuvvetlenmesi Nicolaus Cusanus<sup>203</sup>'la başlayıp Marsilio Ficino<sup>204</sup>'ya, Ficino'dan Erasmus<sup>205</sup>'a ve Thomas More (1478-1535)'a birçok filozofun sayesinde olmuştur. On altıncı yüzyılın başlarında bu gelişme hedefine yani hümaniteye<sup>206</sup> bağlı olarak kurulan bir dine ulaşır. O, Hıristiyan dogmasına düşman ya da septik bir tarzda yaklaşmamıştır. O, yeni bir dini tutumun ifadesi olan bir yolu tercih eder. Bu yol, dogmayı kendi kendine anlayıp yorumlamaktır.<sup>207</sup>

Nicolaus Cusanus, Hıristiyan düşüncesindeki hümanitenin anlamını bulur. Hıristiyanlığın hümanitesi içsel birliğin en büyük ispatı ve dünyayı bir arada tutan bir bağ haline gelir. Böylelikle Hıristiyanlığın hümanitesi sonlu ile sonsuz ve yaratıcı ilk neden ve yaratılmış varlık arasındaki köprüleri ayırmıştır. Şimdi kurulan dini evrensellik bununla birlikte Rönesans'ta ortaya çıkan, gelişen ve felsefi bakış açısıyla yeniden yorumlanan yeni entelektüel formların evrenselliğini de anlayabilir. Bu evrensellik aynı zamanda matematik, yeni doğa bilimi ve kozmolojiye ulaşmıştır. Ortaçağ'ın ve Augustin'in aksine tarihin yeni bir anlamını ortaya koymanın temeli atılmıştır. O, tüm bunları din alanında, dine karşı çıkararak değil, fikri üstünlüğüyle başarmış görünüyordu. Bu gerçeğin tezahürüyle ilk zamanlarda derin bir düşünce yoğunluğu yaşandı. İnsanoğlu ve Tanrının uzlaştırılması problemi büyük skolastik sistemlerin ve bütün Ortaçağ mistizminin mücadele ettiği çözümle yeni bir ışık oluşmasını sağlamıştır. Bu ikisini uzlaştırmak için sadece ilahi bir eylem aranmıyordu. Onun, kendi gelişim süreci ve insan ruhunun işlevi arasında olduğu varsayıldı.<sup>208</sup>

Fakat Reform hareketi bu hümanistik dinle uzlaşmaz bir karşıtlığı olduğunu ortaya koydu. Reform hareketi insanın yeryüzündeki yaşamına yeni değer ve yeni kurallar koyan Rönesans düşüncesiyle hem fikirdir. Çünkü o inancın anlamını

<sup>203</sup> 1401-1464 yılları arasında yaşamış felsefe, matematik ve teoloji konularında söz sahibi olan, hoşgörü ve tolerans konularında fikirleri olan Rönesans dönemi filozoflarından. Cassirer, onu ilk modern filozof olarak görür.

<sup>204</sup> 1433-1499 yılları arasında yaşayan Ficino, evrenin merkezinde insanın olduğunu, insan hayatını da ruhun Tanrı'ya doğru bir yükselişi anlamına geldiğini söyleyen Rönesans düşünürlerinden biridir.

<sup>205</sup> 1465-1536 yılları arasında yaşamış Rönesans'la birlikte ortaya çıkan Hümanizm akımının çıkmasına sebep olan bir filozoftur.

<sup>206</sup> Hümanite kavramı Türkçe'de kullanılmayan bir kelimedir. Hümanite 'İnsansallık, insancılık' anlamlarına gelse de tam olarak karşılamadığı için hümanite terimi tercih edildi.

<sup>207</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 136

<sup>208</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 136-137

tinselleştirme çağrısı yapmıştır. Bu tinselleştirme sadece kişinin kendisi veya dini konularla sınırlı değildir, aynı zamanda dini kesinliğin temelleri için yeni bir bakış açısı sunan dünyanın var oluşunu da kapsar. Dünya artık inancın kesinliği temelinde savunulmalıdır. Bu yüzden yeniden bu dünyanın olumsuzlanması için asketik (çileci) talep dünyanın olumlanması için bir talep ile karşılanmıştır. Bu olumlama, laik sosyal düzen içerisindeki bir eylem olarak kişinin günlük işlerinde gerçekleşecektir. Hümanizm ve reform hareketi birbirleri yerine kullanılırsa da aralarında farklılık vardır. Reform hareketiyle birlikte değişen inanç düşüncesi hem köken olarak hem de amaç olarak hümanizmin dini ideallerine yabancı kalır.<sup>209</sup>

Cassirer, bu zıtlığın özünün esasen hümanizmin ve Reform hareketinin ilk günah problemine karşı farklı yaklaşımlarından kaynaklandığını belirtir. Hümanizm asla insanın düşünüş dogmasına açık bir şekilde saldırmaz, ancak bu dogmanın temel entelektüel eğilime zarar verdiğini söyler. Hümanizmin dini konumu Pelagianizmin<sup>210</sup> etkisiyle giderek daha belirgin hale gelir. Augustin'ci geleneğin boyunduruğundan kurtulmak için daha bilinçli bir şekilde çaba sarf etmişlerdir. Platon'un Eros doktrini<sup>211</sup> ve kişinin kendi iradesiyle kaderini tayin ettiğini öne süren Stoacı doktrini, insan doğasının başlangıçta bozulduğu ve kendi çabalarıyla kişinin Tanrı'ya ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü savunan Augustin'ci görüşün karşısına konuldu. Hümanizmin çabası sonucu ortaya çıkan dini evrensellik düşüncesi, sadece bu çizgiler arasında sürdürülebilirdi. Ancak bu şekilde vahyin tek şeklinin zamansal ve mekansal bir sınırlandırma olmaksızın ilahi bir bildiri olduğu kabul edilebilirdi. Fakat Reform düşüncesi en keskin itirazlarını bu doktrin genişletilmesine yöneltti. Reformun etkin olduğu tüm ekollerde İncil tek gerçekliği ve kesinliği ifade ettiği için tek kurtuluşun veya düşünüşün bununla olduğu savunulur. Onların bu dünyadaki yaşama bakışları İncil'deki inançla kurulan ve varsayılan hem bu dünya hem öte dünya fikri bu inancı sarsmaz ve sarsmamalıdır. Onlara göre İncil'in üstünlüğü, metafizik kökeni ve mutlak otoritesi kesin kurtuluşun tek

<sup>209</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 137

<sup>210</sup> Pelagianizm: İlk günah düşüncesini yok sayan, Tanrı'nın lütfuyla kişinin kendi çabasıyla kurtulacak kabiliyetinin olduğunu savunan Hıristiyan inancı.

<sup>211</sup> Platon'un Eros'u en sıradan insani arzuyu en yüce ahlaklılığa ve evrendeki tanrısal yaratıcılık modellerine bağlayan bir ilkedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Iris Murdosh, Ateş ve Güneş-Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008, s. 47-71

dayanağıdır. Bu yüzden Reform'un dini bireyciliği tamamen objektif, gerçekliği ilgilendiren doğaüstü görüşlerle sınırlı kalmıştır. Dahası o bu bağı güçlendirmek için Augustin'ci dogma kavramına geri dönmüştür. Luther ve Calvin için, dogma teolojinin özü ve gerçek destekçisi olmuştur. Hümanizmin sonu böylelikle kaçınılmaz olmuştur. Luther'in 'Köle İrade Üstüne'<sup>212</sup> adlı eseri açık ve net bir şekilde bu durumu ortaya koyar. İnsan haklarının temkinli savunucusu olan ve düşerek kaybedilmeyeceğine inandığı iradenin özerkliğine destek veren Erasmus, Luther'i dini septisizmin apaçık bir örneği olarak görüyordu. Erasmus'a göre Tanrı'nın gücüyle bizimkini, Tanrının vazifesiyle bizimkini birbirinden ayırmalıyız. Çünkü kendini-bilme ve salt bilgi bu ayrımın temellendirilmesiyle mümkün olabilir.<sup>213</sup>

Sonuç olarak Cassirer'e göre Reformun inanç konusundaki kararlılığı hümanizme karşıdır. On yedinci yüzyılda Rönesans'ın temelleri ayaktaydı ve özellikle filozoflar arasında yeni savunucular buldu. Fakat büyük dini akımlar bu eğilimleri es geçti. Evrensel bir din ümidi Cusanus'un 'İnancın Barışı Üzerine'<sup>214</sup> adlı eseriyle sona ermişti. Çünkü inancın barışı dini tartışmaların en acımasız ruhu haline getirildi. Bu tartışmalarla birlikte zaferin en katı dogmatizm olduğu savunuldu. Cassirer, Hugo Grotius Hollanda'da ve İngiltere'de Rönesans ruhunu bir daha canlandırmak isterse onların etkisinin dar bir alanla sınırlı kalacağını söyler. Grotius son zaferini Hollanda Arminianizm<sup>215</sup>ine karşı kazanan Gomarizm (Kalvinizm)'in saldırısına dayanamaz. Aslında bu akımlar hem din alanında hem genel entelektüel tarih alanında on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasına zemin hazırlayarak büyük işler başardı. Aydınlanma çağının teolojisi bu genel kaynakların açıkça uyanışıydı. Genellikle bu çağa karşı eskilerin tekrarı olduğu şeklinde bir suçlama getirilir. Yine onu eleştirenler sanki dünya tarihinde ilk kez böyle bir dönem varmış gibi muamele edildiğini ve Aydınlanmacıların geçmişin başarılarını göz ardı ettiklerini söylerler.<sup>216</sup>

---

<sup>212</sup> De Servo Arbitrio

<sup>213</sup> E. Cassirer, a.g.e., 137-138

<sup>214</sup> De Pace Fidei.

<sup>215</sup> Hollandalı İlahiyatçı Jacobus Arminius (1560–1609)'un teolojik ideallerine bağlı Hollanda Reformudur.

<sup>216</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 138-139

Alman Aydınlanma teolojisinin öncülerinden biri olan Semler, İncil'deki olaylar arasındaki tarihi bağlantıları ifade ederek İncil'e eleştirel bir bakışla tarihi kriticizmin gücünü ortaya koydu. O, Ortodokslarla yaptığı tartışmalarında doğrudan Protestan teolojisinin babası olarak nitelendirilen Erasmus'a döndü. Aklın özerkliğiyle ilgili eski soruları Kilise ve İncil'e bakılmaksızın bütün otoriteler bütün gücüyle yeniden ahlaki özerkliği vurgulayarak, bağımsız bir şekilde cevapladılar. Ve bu yaklaşımla ilk başlarda Ortaçağ'dan kalan dogmanın gücü kırıldı. Asli günah kavramı Aydınlanma Felsefesi'nin bütün farklı akımlarının güçlerini birleştikleri ortak bir düşmandı.<sup>217</sup>

Cassirer'e göre en faydalı formül Fransız entelektüel tarihin içerisinde bulunmuştur. Fransız analitik aklı mümkün olan en iyi mükemmellekle bütün problemlerin çeşitli yönlerini aydınlatır ve mantıksal sonuçlarını açıklar. Olası farklı yaklaşımlar kesin antitezlerle diğerlerine karşı harekete geçer. Böylelikle diyalektik çözüm kendiliğinden bu antitezle ortaya çıkar. Asli günah problemi on yedinci yüzyılın Fransız filozofları içinde en bilge düşünürlerinden biri tarafından tekrar ortaya çıkarıldı. Bu filozof Pascal'dı. O eşi benzeri olmayan etkisini, sunumunu açık bir şekilde sunarak 'Düşünceler' adlı eserinde ortaya koydu. Bu problemin içeriği Augustin'den beri neredeyse hiç değişmemişti. Fakat Pascal'ın akılcı metodu onu Augustin'den farklı kıldı. Bu yüzden o modern zamanın bir düşünürü olarak tanındı. Descartes'ın açık seçik mantıksal bilgisi ve inancın gizemlerine bile uygulanan Kartezyen doktrine dayanan metod Pascal'ın döneminde yaygınlaştı. Kartezyenci metotla Augustin'ci içeriğin bu birleşimi, fikirlerin paradoksal bir karışımıdır. Çünkü Pascal ulaştığı sonuçların aksine doktrine karşı keskin bir duruş sergiliyordu. Onun savunduğu tez şuydu: mutlak bir güce sahip olmayan aklın, kendi çabalarıyla kesinliğe ulaşması imkansızdı. O ancak gerçekliğe Tanrı'ya koşulsuz teslim olarak ulaşabilirdi. Pascal inananlara değil, inanmayanlara hitap etmiştir. O inanmayanlara kendi dilleriyle konuşur ve kendi silahlarıyla onlarla kavga etmeyi teklif eder. Pascal matematikle ilgili çalışmalarında modern analitik mantığın en yetkin halini getirmişti. O bu argümanları temel dini soruların analizinde kullanmıştır. Pascal için en önemli şey fenomenlerin tam bir gözlemi ve hipotetik (kuramsal) düşünme

---

<sup>217</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 140-141



gücüdür. Nasıl ki fizikçi, hiçbir kaynağa sahip olmadığı herhangi bir doğa kuvvetinin özelliğini belirlemede ilgili fenomenleri inceliyor ve sistematik bir sıra içinde durumu çözmeye çalışıyorsa insan doğasının gizemi de aynen böyle çözümlenmelidir.<sup>218</sup>

Cassirer, Pascal'ın, düşmanları olan agnostikler ve ateistlere meydan okuduğunu söyler. Pascal'a göre onlar dinin bu problem çözümünü reddederlerse yani, insanın iki tabiatlı oluşunu ve insanın düşüşü doktrinini kabul etmek istemezlerse onların daha makul açıklamalar getirmeleri gerekir. Onların görevi bu durumda düzensizliği ahenge, ikiliği teke düşürmektir. Fakat insan tecrübesi tüm gerçekliğiyle sözde birlik ve düzenle hemen çatışacaktır. Çünkü insan, kendi içinde ayrılmış ve derin çelişkilerle yüklü bir varlıktır, tam ve ahenkli bir varlık değildir. Bu çelişkiler insan doğasının bir özelliğidir. İnsan evrendeki pozisyonunu anlamaya çaba gösterdikçe kendini sonsuzluk ve yokluk arasında sıkışmış bulacaktır. O bir taraftan diğer varlıklardan üstün iken, onlardan da aşağı bir vaziyette olabilir. O sürekli yücelik ve aşağılık, yarar ve zarar, güçlülük ve güçsüzlük arasında gezinir durur. Onun hedefi kendisi ve kendi ötesi arasındaki mücadeleden kurtulmaktır. İnsan varlığının içinde meydana gelen bu çatışmadan bakamayız. İnsanın bu yok edilemeyen ruh-beden ikiliği sadece düşüşün gizemiyle çözümlenebilir. Bu gizem sayesinde gizlenen aşılmaz karanlık aydınlanmış olur. Bu hipotez sayesinde mutlak gizem diğer taraftan bizim engin varlığımızın tek anahtarıdır. Temelinde yatan gizem sayesinde insan doğası anlaşılır hale gelmiştir. Bütün rasyonel anlamların ve ölçümlerin bu çöküşü bizim tesadüfi şeylerle değil, zorunluluklarla ilgilenmemiz ve subjektif değil, objektif olmamız gerektiğini bize öğretir. Pascal insanın sürekli içkinlik ve aşkınlık arasında kaldığını söyler. Bu sıkıntıdan da onu kurtaracak tek kişi Tanrı'dır.<sup>219</sup>

İşte Cassirer'e göre Pascal'ın bu düşünceleri on sekizinci yüzyılda yani Fransız Aydınlanmasında en tartışmalı ve en zor problemlerinden birinin oluşmasına sebep olmuştur. Aşkınlığın büyümesi bozulmuştu. İnsanoğlu dünyaya ve varlığa dair her açıklamayı gözden geçirerek kendi-aşkınlığında kaldı. İşte bu yüzden Pascal'ın

---

<sup>218</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 141-142

<sup>219</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.143-144

‘Düşünceler’i gözden geçirilerek onun eleştirel gücü test edilmiştir. Pascal’ın eleştirisi bir yazar olarak Voltaire’in meslek hayatının her alanında devam etmiştir. Voltaire’in ilk felsefi çalışması olan ‘İngiltere Mektupları’nda bu eleştirisine başlamıştır. Elli yıl sonra yeni argümanlarını desteklemek için gençliğinde yazdığı bu esere geri dönmüştür. Voltaire bu ‘insan karşıtlarına’ karşı hümanizmi savunmak istediğini ve bu anlamda Pascal’ın onlara meydan okumasını desteklemiştir. Ancak Voltaire argümanlarında onlarla açık bir mücadeleye girişmekten kaçınmıştır. O, Pascal’ın insan varlığı hakkındaki düşüncelerine sahip çıkar ve insanın kendi kendine yeterli bir varlık olmasını amaçlar. İnsan doğasını anlamak kolay değildir. Çünkü insan bir taraftan belirli bir varoluşu ve belirli bir süreci takip ederken bir taraftan da yeni imkanlar yaratır. Aslında Voltaire’e göre insan doğasının gücü onun bu değişkenliğine dayanmaktadır. İnsan başarıya ulaşabilmek için her tür zorluğa katlanan bir varlıktır. İşte bu çok yönlülüğü ortaya konulan insan doğasının hakiki derinliği ve gücü burada ortaya çıkmaktadır.<sup>220</sup>

Bu düşünceleriyle Voltaire’in aslı günah kavramına bakışının olumsuz olduğu söylenilebilir, fakat on sekizinci yüzyıldan beklenen, buna alternatif bir mantıksal çözümleme getirebilmesidir. Eğer bu yüzyıl asli günah meselesini reddediyorsa kötülüğün sebebini ve nereye dayandığını aklın ışığında açıklamak zorundadır. Bu yüzden metafizikten kaçış söz konusu değildir. Dogma ile ilgili şüpheler bizi çaresizce teodise bilmeceğine doğru götürecektir. Voltaire için bu bilmece Tanrı’nın varlığını kanıtlanabilir bir gerçek olarak kabul etmesiyle ortaya çıktı. Eğer teodise probleminin kördüğümü her zamanki gibi çözülmez kalırsa inançsızlığa götüren bu bağ halkasından nasıl kaçabiliriz?<sup>221</sup>

Leibniz ve Shaftesbury’nin felsefi çözümü olan optimizm (iyimserlik), devamlı Voltaire tarafından reddedildi. O, optimizmi felsefi bir doktrin olarak değil, efsanevi fantezilerle ve hikayelerle doldurulan bir akım olarak tanımladı. Voltaire teorik septisizmin lehinde metafiziğe ve teolojiye karşı tavrı almıştır. Bu sebeple hedonizmi savunmuş ve “Gerçek bilgelik hazzın arasında üzüntüden nasıl kaçılacağını bilmekte yatıyor” demişti. Bu cümlesiyle Voltaire kendi döneminin savunucusu olur. Yani

---

<sup>220</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.145

<sup>221</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.146

duyumsal hazzı ve lüksü hayattan tat almanın yolu olarak görür. Ancak o, Lizbon depreminin (1755) sonucunda hazzı yüceltmekten özellikle geri çekilmiştir. “Her şey iyidir” aksiyomu şimdi mutlak surette reddedilebilen bir doktrindir. Her şeyin iyi olduğunu düşünmek, ona göre, bütün kötülöklere gözlerimizi kapatıp kendimizi kandırmaktır. Yapmamız gereken gelecek ümidiyle gözlerimizi açıp şimdilik çözümsüz olan bilmeceye çözüm getirmektir. Artık Voltaire’e göre tek ümidimiz her şeyin bir gün iyi olacağıdır. Ona göre ahlakî kötülüğün reddedilmesi mümkün değildir. Ancak ahlaki kötülük insan tabiatının kaçınılmaz bir olgusudur. Bizdeki tutku ve iştahımızdan kaynaklanan ahlaksal eksiklikten dolayı hayatta durağanlığa yer yoktur.<sup>222</sup>

Voltaire’e göre insanoğlu kötülükten kaçınamaz ve onu yok edemez. Çünkü fiziksel ve ahlaki dünya onların devam etmesine izin verir. Bu yüzden dünyaya karşı mücadele sürdürülmeli ve bu mücadele mutluluğa ulaşınca kadar devam etmelidir.<sup>223</sup>

Cassirer’e göre on sekizinci yüzyıl düşüncesinde Voltaire’in teodise problemi hakkındaki karmaşık fikri devam eder. Aslında bu problemin kaynağı çok derinlere dayanır. Filozoflar bu problemin dini ve metafizik temellere dayandığını görürler. Bu yüzden bıkmadan bu meseleye farklı cevaplar vermeye çalışırlar. Leibniz’in argümanları her açıdan defalarca izah edilmesine rağmen onun felsefesinin temel kavram ve varsayımlarını hayatlarına uygulamada başarılı olamadılar. Böylelikle eklektik çözümler kademe kademe sistematik düşünmenin yerini alır. Burada kendine özgü argümanlarıyla meseleye saldıran empirik psikoloji denilen yeni bir akım ortaya çıkar. İnsan varlığında belirsiz bir mesele olan zevk ya da acıdan hangisinin üstün olduğu meselesinin üstesinden gelmek için sağlam bilimsel temellere dayandırılan yeni bir yol bulunur. Eğer bu sorun çözümlenecekse belirsiz varsayımlarla değil, zevkin ve acının bağlantılı olduğu bireysel değerler üzerine belirli bir ölçek keşfedilerek çözümlenebilir. Burada yeni bir yöntemle zıtlıkların uzlaştırılması sorunu ortaya çıkar. Zevk ve acı duygusunun muğlaklığının ortadan

---

<sup>222</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.147-148

<sup>223</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.148

kaldırılması ve tam olarak açıklanması gerekiyordu. Bunun için Maupertius<sup>224</sup>, “Ahlak Felsefesi Üzerine Bir Deneme” adlı eserinde böyle bir çözüm denemiştir. O bu duygulara sabit bir niceliksel değer vermekle işe başlamıştır. Onun için fiziksel dünya hakkında bilgimizde başarıya ulaşmamız -niteliksel farklılıklar sadece algıda olduğu için- niceliksel farklılıkları olan fenomenleri azaltmamıza bağlıdır. Duyu ve his hesabı, aritmetik, matematik ve fizik hesabından daha az hassas değildir. Böylelikle derin matematiksel hesaplar psikolojinin de alanına girmiştir. Aslında bunun yapılmasının tek bir amacı vardır: hayattan en yüksek derecede zevk almak. Ancak Maupertuis buna ulaşamamıştır. Çünkü yaptığı bütün hesapların neticesi onu pesimizme (kötümserlik) götürmüştür. Ona göre normal bir yaşamda her zaman kötülüklerin toplamı iyiliklerin toplamından daha fazladır.<sup>225</sup>

Cassirer, Aydınlanma öncesi bu farklı yaklaşımları şöyle özetler: “Bazıları hayattaki iyi şeyleri artırarak sona ulaşmak ister, bazıları yaşamın kötülüklerinden kaçınmayı amaçlarlar. Mesela Epikürcülük zevkin en yüksek derecesine çıkmak isterken, Stoacılık acıyı azaltmayı amaçlamıştır. Yani önceki öğretiler hayatın amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu söylerken, sonraki öğretiler amacın mutsuzluktan kaçınmaya çalışmak olduğunu belirtir.”<sup>226</sup>

Cassirer, Kant’ın, Maupertius’un bu varsayımlarını eleştirerek etik teorisini kurduğunu söyler. Kant’ın teorisi de on sekizinci yüzyılın popüler felsefesinin dayanaklarını oluşturmuştur. Bundan böyle yaşamın değeri meselesi tamamen yepyeni bir perspektifle ele alınmıştır.

Aydınlanma dönemi popüler felsefesi zevk ve acının boyutlarının ötesine ulaşan bir amacın ideali için henüz olgunlaşmamıştır. Bu dönem problemin çözümünde Kant’a dayanılarak mesele ele alınmıştır. Aydınlanmacılar inancın alanına girmeden bu meselenin çözülemeyeceğini anlamışlardı. Buna rağmen onlar ne metafizik ya da teolojik bir açıklamayla işe başlarlar ne de ilahi varlık kavramının tanımını içinde kendisine bir çıkış noktası bulurlar. İşte dinden bağımsız bir ahlak

<sup>224</sup> Pierre Louis Maupertuis Fransız Aydınlanmasının 1698-1759 yılları arasında yaşamış olan ünlü düşünürü. O, doğada ortaya çıkan teleolojik sistemin mutlak olan bir Tanrı'nın eseri olduğunu açıklıkla gösterdiğini söylemiştir. Bkz. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_Louis\\_Maupertuis](http://tr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Louis_Maupertuis) 27.06.2012

<sup>225</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.149-150

<sup>226</sup> E. Cassirer, a.g.e., s.150

öğretisi kuran Shaftesbury olmuştur. Shaftesbury'ye göre insan iyi ahlaklı olabilmek için her şeye sahiptir. Fakat ona göre insan tek başına ne iyi ne de kötü olabilir. İnsan yaşadığı toplum içinde bunu oluşturacaktır. Bunun için o tüm eğilim ve yönelimlerini sisteme uyum sağlayarak ayarlamak zorundadır. Onun görüşleri temelde insanın iyi olduğuna dayanır. Kişinin ahlaklı olabilmesi için de ahlak duygusunun iyi ya da kötü denilebilen bir ahlaki yargılama gücüyle denetlenmesi gerekir. İnsanın evrenle uyum içinde olması onu mutluluğa ulaştıracaktır.<sup>227</sup>

Aydınlanma düşünürleri içinde teodise hakkında en orijinal görüş Rousseau'dan gelmiştir. Rousseau kötülük problemine optimistik bir yaklaşım sergiler. O, Tanrı'nın iyiliğine inanmak gerektiğini haykırmış, çekilen acılar ve şahit olunan kötülüklere, fitraten iyi olan insanın fitratından uzaklaştırılmasının neden olduğunu söylemiştir. İnsan, eğer yaratılışında mevcut olan iyiliğe döner ve iyi özelliklerini yeniden keşfedip ortaya çıkarabilir ve bu iyiliğin emrettiği şekilde yaşamayı seçerse, halen kötülük gibi görünen şeyler, bir daha başına gelmeyecektir. Ona göre benliğimizden uzaklaşmamızdan dolayı başımıza bir şeyler gelmektedir. Yine Rousseau'ya göre iyilik ve kötülüğün temelinde siyasi değerler vardır. Rousseau ne yazık ki toplumu bir arada tutan bağın bencillik ve kibir olduğunu söylemiştir. Yine o, kibirli insanlar için "Onlar yaşamak için değil, başkalarını yaşadıklarına inandırmak için kendilerine hayran köleler olarak hayatta sürünürler." der.<sup>228</sup>

Rousseau, 'Emile' adlı kitabında kötülüklerin Tanrı'dan ve yarattığı tabiattan gelmediğini, insanın kendi kendisine kötülük yaptığını savunur. Empirik gelişiminin ve varlığının tam ortasında insan doğasında bir çatışma oluşur. Bu gelişme insanı toplumun zorunlu şeklini benimsemesi için zorlar. Bu arada kalmışlıkla insan ahlaki kötülükleri ortaya çıkarır. Güç için ya da iktidar hırsı için insanda kibir, ukalalık ve böbürlenme gibi durumlar ortaya çıkar.<sup>229</sup>

Cassirer, bu aşamada kötülük probleminin on sekizinci yüzyıldaki gelişimini incelediğimizde temel bir karakteristik özelliğin ortaya çıktığını söyler. Yalnızca on sekizinci yüzyıl kötülük problemini formüle etmedi. O, bu problemi on yedinci

---

<sup>227</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 152-153

<sup>228</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 154-155

<sup>229</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 156

yüzyılın büyük felsefi sistemleri tarafından miras bırakılan şekliyle aldı. Özellikle Leibniz tüm ihtimalleri ortaya koymuş görünüyordu. Bu felsefe metafiziğin dilini kullanmış ve düşüncenin bu alanının entelektüel malzemesinden faydalanmıştır. Fakat metafiziksel form kademeli olarak yeni bir içerik kazanmıştır. İç benliğe dönüş problemlere el atan ve giderek yeniden şekillenen çağın düşüncesinin somut içeriği olarak yer almıştır. Doğa bilimi alanında gerçekleşen laikleştirmenin aynı sürecini felsefe alanında da görürüz. On yedinci yüzyıl metafiziğiyle kurulan sistematik fikirler bütün özgünlük ve bağımsızlığıyla teolojik düşüncede birleşmiştir. Descartes ve Malebranche için ve Spinoza ve Leibniz için Tanrı probleminden bağımsız hiçbir gerçeğin çözümü yoktur. Çünkü ilahi varlığın bilgisi bütün diğer kesinliklerin ortaya çıktığı bilginin en yüksek ilkesine şekil vermiştir. Fakat on sekizinci yüzyılda entelektüel ağırlık merkezi konumunu değiştirdi. Doğa bilimi, tarih, hukuk, siyaset, sanat gibi bilginin çeşitli alanları geleneksel metafiziğin ve teolojinin himayesinden ve üstünlüğünden ayrıldı. Onların artık doğrulanmak ya da ispatlanmak için Tanrı kavramına dayanmaları gerekmiyordu. Tanrı ile gerçeklik, ahlak ve yasa arasındaki ilişki hiçbir şekilde ortadan kaldırılmamış, ancak onların açıklamaları değişmiştir. Bu konum değişikliği içinde teoloji asli günah dogmasını reddeder. Bu dogmanın reddi özellikle Almanya’da önemli temsilcileri bulunan Aydınlanma teolojisinin tipik işaretidir. Yeni teoloji asli günah fikrini mutlak surette saçma olduğunu, bu fikrin mantık ve etiğin ilk yasalarına aykırı olduğunu savunur. Bu dönemde en keskin eleştiriler Augustin’e gelmiştir. Aydınlanma Çağı Ortaçağ sisteminin engellerini ortadan kaldırmak isteyen Rönesans’ın mücadelesinden gelen bu ana önermelere geri dönmekten çekinmemiştir.<sup>230</sup>

Cassirer’e göre Protestanlık Hegel’in tarih felsefesinde ifade ettiği gerçek doğasına ve içeriğine ulaşmıştır. Böylelikle Protestanlık, hümanizmle uzlaşarak özgürlük dini olmuştur. Sonuç olarak Fransa’nın asli günah dogması üzerindeki tartışmaları din ve felsefe arasında en keskin ayrımın oluşmasına neden olurken Almanya’daki Protestanlık fikri böyle bir dönüşüme elverişli olduğunu göstermiştir.<sup>231</sup> Dolayısıyla Cassirer de Aydınlanma düşünürleri gibi insanın temelde iyi olduğu fikrini savunarak dogma ve hurafelere karşı çıkmıştır. İnsanın temelde iyi

<sup>230</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 157-159

<sup>231</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 160

olduğu düşüncesi de ister istemez doğal din akımının gündeme gelmesine sebep olmuştur. Bu akım da dönemin filozoflarını günümüzde hala popüleritesini devam ettiren tolerans kavramını tartışmaya götürmüştür.

### c. Tolerans ve Doğal Dinin Oluşumu

Aydınlanma Felsefesinde değişik şekillerde sık sık tekrarlanan genel bir aksiyom, gerçeği araştırmaya en ciddi engelin bilginin salt eksikliğinde aranılacak olmadığını savunur. İşte Cassirer'e göre bütün bilginiz böyle eksikliklerden muhakkak zarar görür ve her adımda acı verici bir şekilde kendi belirsizliğinin ve boşluklarının farkında oluruz. Fakat bu engel biz farkına varır varmaz hiçbir gerçek tehlike ifade etmez. Bilimin yanlışları özünde var olan içkin ilerlemesi devam ettikçe bilimle bizatihi doğrulanır. Onun kendi rotasında özgür şekilde gelişmesine izin verdiğimiz sürece hatalara bizi bulaştıran şey kendi kendine ortadan kalkar. Bunların çok daha derin etkileri sadece bir bilginin yetersizliğinden değil, bir bilginin sapkın yönünden ileri gelen bir hakikatten uzaklaşmadır.<sup>232</sup>

Cassirer için dogma, bilginin en korkunç düşmanıdır, aslında cehalet, bu yüzden gerçek sanılmak istenen bilgiyi ölümcül bir yara haline getiren bir güçtür. Çünkü burada bir hata değil hile vardır, yanlışlıkla ortaya çıkan bir yanılsama değil, bir yanılsama maruz kalan ve tamamıyla tuzağa düşürülen akıl yanılgısı vardır. İşte bu aksiyom sadece bilgiyi değil inancı da savunur. Cassirer yine inancın gerçek radikal karşısının inançsızlık değil, batıl inanç olduğunu vurgular. Çünkü batıl inanç inancın her bir kökünü kemirir ve dinin sunduğu kaynağı köreltir. Batıl inançta bu yüzden, bilgi ve inanç ortak bir düşmanla çarpışır ve ona karşı mücadele onların ilk ve en önemli görevidir. Onlar bu görevi gerçekleştirmek için bir araya gelmelidirler ve gelebilirler. Bu birliğin temelleri üzerinde bilgi ve inanç arasında bir anlaşma ve onların ortak sınırlarının belirlenmesi mümkündür.<sup>233</sup>

Cassirer, gerçeğin tam anlamıyla savunucusu olan ilk düşünürün Bayle (1647-1706) olduğunu söyler. Bayle, "Tarihsel ve Eleştirel Sözlüğü"nde felsefenin kuşkuculuğa götürdüğünü, doğanın da insanı düşünmeden inanca götürdüğünü savunur. O, inancın içeriğini bozmak istemez, bu içeriği açık bir şekilde

<sup>232</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 160-161

<sup>233</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 161

eleştirmekten sakınır. Fakat apolojetiklerin katı tutumlarına şiddetle karşı çıkar. Ateizm değil hurafe, saldırılması gereken büyük bir tehlikedir. Bayle, Fransız Ansiklopedizminin din eleştirisinin ana tezini önceden ortaya koymuştur.<sup>234</sup>

Benzer şekilde Diderot, büyük bir yanlış anlama olan hurafenin, Tanrıya hakaret eden ateizmden daha kötü olduğu iddiasını daima tekrar eder.<sup>235</sup> Descartes'ta bilgi yoluna rehberlik etmek iradenin görevidir ve irade bilginin karşılaştığı bütün sapmalardan bilgiyi koruma gücüne sahiptir. Bu Kartezyen prensip Aydınlanma felsefesi tarafından benimsenmiş ve bu prensiple Aydınlanma çağının gerçek doğasını gören Kant'ın kuralına yönelmiştir. “Kendi aklını kullanma cesareti göstermek” Aydınlanma için temel kural olmuştur.

Cassirer'e göre evrendeki gizemi bilmek için dogmatik güvenceyi göze almak deliliktir. “Doğanın Yazarı” Diderot der ki, “O (Tanrı), zeki bir adam olduğum için beni ödüllendirmeyecek, bir ayyaş olduğum için beni lanetlemeyecek.” Onu etik standartlara bağlayan şey tüm incelemelere karşı çıkan ve bütün araştırmalara aklını kasten yaklaştıran kör inançtır. Böyle inanç bilginin içeriğini sınırlamakla kalmaz, onun varlığını, biçimini ve ilkesini de reddeder.<sup>236</sup>

Cassirer, Aydınlanma felsefesi tarafından ortaya konulan toleransın, sadece olumsuz bir şekilde yorumlanması halinde tümüyle yanlış anlaşılacağını belirtir: Tolerans kelime olarak dinin temel ilkelerine kayıtsızlık ve gevşeklik önerisi anlamına gelir. Yalnızca tek tek dikkate değer olmayan düşüncüler arasında kayıtsızlık eğiliminde olan hoşgörü savunmasının bir biçimini bulabiliriz. Yine de, her şeyi düşünürsek tam tersi eğilim hakimdir; inanç ve vicdan özgürlüğü prensibi Aydınlanma felsefesini eşsiz olarak tanımlayan yeni bir olumlu dini gücün ifadesidir. Bu ilke bundan sonra açıkça ve güvenle kendini dile getirdikleri dini bilincin yeni bir şeklini bünyesinde barındırır. Yeni şekle dini amaçların ve duygunun tam bir değişimi sonucunda ulaşılabilir. Cassirer'e göre gerçek bir din ahlakı önceki yüzyıllardaki dini tartışmaları tetikleyen dini merhametin yerini aldığı keskin dönüşüm gerçekleşmiştir. İnsan sadece garip bir güç tarafından bu faaliyetle sadece ezilen ve ele geçirilen değildir, aynı zamanda kendi kendine faaliyeti etkileyen ve

<sup>234</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 161-162

<sup>235</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 162

<sup>236</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 164



şekillendirendir. İnsandaki dini inancı ortaya çıkarana ne doğüstü güç ne de ilahi lütuftur; o kendi kendine oraya ulaşmalı ve onu sürdürmelidir.<sup>237</sup>

Cassirer için Aydınlanma yüzyılını diğerlerinden ayıran en önemli özellik, inanç ve vicdan özgürlüğü ilkesini benimsemiş olmasıdır. Bu ilke yeni ve pozitif dini gücün bir ilkesidir. Bu ilke içinde kendini açıkça savunabilen dini farkındalığın yeni bir şekli ortaya çıkmıştır. Bu dönemde dini amaçların ve duyguların toptan değişiminin bir sonucu olarak kesin dönüşüm gerçekleşmiştir. Cassirer'e göre artık önceki yüzyıllarda dini çatışmaların yaşandığı dini ortamın yerini gerçek bir dini ahlaki değer sistemi almıştır.<sup>238</sup>

Aydınlanma bu yüzden Nicholas Cusanus'un üç yüzyıl önce açık ve net bir şekilde ortaya koyduğu ilkeyi yeniden canlandırdı. Cusanus'un "İnançların Barışı Üzerine" adlı çalışmasında hak din hakkındaki tartışma sadece Hıristiyanlar, Yahudiler ve Muhammediler arasında olmadı; aynı zamanda pagan dünyası, Tatarlar, İskitler de Tanrının gerçek bilgisini paylaştıklarını iddia ettiler. Cassirer on sekizinci yüzyılda bununla birlikte Doğu insanı özellikle dikkat çektiğine ve kendi dini inançları için eşitlik talep ettiklerine dair çeşitli örnekler getirir: sözgelimi, Leibniz'in zaten Çin uygarlığı dikkatini çekmişti; Çin'in bilgeliği üzerine bir konuşmasında Wolff, saf ahlakın bir peygamberi olarak Konfüçyüs'ü övmüştü ve onu İsa'dan sonraki sıraya koymuştu. Voltaire de bu durumla meşgul olmuş ve temel kanıt olarak inancın belirli noktalarıyla bağlılığı olan saf din ve ahlakı kullanmıştı. Montesquieu'nun "Pers Mektupları"nda Doğu ile Batı arasındaki mukayese hiçbir şekilde ikinci plana atılmadı; en kesin ve kutsal olması farz edilen Batının görüşünde bütün bu şeylerde Persliler her yerde rastgele, geleneksel ve tesadüfi unsurlarla tarafsız fikir ve eleştiriyi ortaya çıkarmışlardı. Bu çalışmada Montesquieu kendinden sonra birçok vesileyle eleştiriye ve polemiklere hizmet eden edebi bir örnek yaratmıştır. Dogmanın dar görüşlülüğün aksine on sekizinci yüzyılın eleştirel literatürü Tanrıya dair bütünüyle kapsamlı, evrensel bir bilinç özgürlüğü için çaba gösterir. Diderot, "Felsefi Düşünceler"inde çağın bu temel tutumu için en kesin ve açık ifadesini dile getirir: "İnsanlar kendi içlerinden ilahi olanı kovmaktadır; bir

<sup>237</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 164

<sup>238</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 164

tapınağa sürgün etmektedir, bir tapınağın duvarları kendi bakış açısının sınırlarıdır; bunun ötesindeki duvarlar yoktur. Siz çılgınlar, ufkunuzu kapatan bu duvarları yıkın, Tanrıyı özgürleştirin, aslında her yerde O'nun olduğunu görün ya da O'ndan başka hiçbir şeyin var olmadığını söyleyin.”<sup>239</sup>

Cassirer eserinde toleransla ilgili en net görüşü ortaya koyan Voltaire'in görüşlerine de yer verir: “1763 yılında Voltaire “Hoşgörü Üzerine Bir İncelemesi”nde Protestan ve Katolik mücadelesini hatırlatır. Voltaire zaman geçtikçe aklın hakim olduğu bir çağda yaşayarak bu ilerlemeye karşı konulamayacağını, aklın meyvesine ulaşmak için ergenlik çağına erişmek gerektiğini söyler. Entelektüel dünyanın asıl kanununu eğer her gün yeniden oluşturursak kanun varlığını sürdürecektir. Aydınlanmanın tüm akli inanç ve eğilimleriyle tek bir noktaya odaklanılmıştır. Voltaire'in bu eserinde diğer göze çarpan özellik Voltaire'in dini yazılarında nadiren görülen bir tutum olan temel meseleye yaklaşımının ciddi bir şekilde tarafsız olmasıdır. Dindar bağnazların meydan okuduğu tolerans, Voltaire tarafından “aklın en doğal özelliği” olarak ifade edilir. Tolerans sadece felsefenin özel bir postulatı değildir, daha ziyade ilkesinin bir ifadesidir; hoşgörü felsefenin özüdür. Eğer bugün dini savaş dönemi bittiyse- eğer şimdi Yahudi, Katolik, Lüteryan, Yunan, Calvinist, Anabatist ve Socinian kardeşler olarak birlikte yaşıyorsa ve aynı yolda toplum dayanışmasına hizmet ediyorlarsa bu felsefenin en büyük zaferidir. “Dinin kardeşi olan felsefe, yalnız felsefe, o kadar uzun süre kanla kırmızılaştırılan batıl inancın ellerini silahsız bıraktı; uyuşukluktan kalkan insan ruhu fanatizmin etkisi altında vaat ettiği aşırılıklara şaşırır kalır.” Felsefe, naziktir, insancıldır; toleransı bize öğretir ve anlaşmazlığı ortadan kaldırır; erdemi teşvik eder ve zorunluluktan ziyade yasalara uygunluğa itaati sağlar.”<sup>240</sup>

Cassirer yine Lessing'in yüzükler masalıyla toleransın tam manasıyla anlamını bulduğunu savunur: “Lessing'in yüzükler masalı (Nathan the wise: Bilge Nathan)<sup>241</sup> dinin esas hakikatinin harici kanıtlarla gösterilemeyeceği, fakat sadece

<sup>239</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 164-166

<sup>240</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 168-169

<sup>241</sup> Alman edebiyatının temel direklerinden Lessing, «Nathan der Weise» isminde bir piyes yazmıştır. Piyeste Selahattin Eyyubi'nin «hak din hangisidir?» sualine ihtiyar ve akıllı bir bezirgân olan Nathan, şu hikâye ile cevap verir: “Bir baba, ölürken, aynı derecede sevdiği üç oğluna birer yüzük bırakır. Yüzüklerin her üçü de (Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık.) bir hakikî yüzüğün fark edilmez taklididirler. Hakikî yüzük ise, hak dini temsil eder. Üç kardeşin her biri, hakikî yüzüğün, kendisine verilmiş olduğu iddiasındadır. İş, nihayet, hâkimin huzuruna kadar intikal eder. Hâkim der ki: Hakikî yüzük kaybolmuştur. Birinizden birinde olması da muhtemeldir. Kimde olduğunu iddialarınızdan değil, yüzüğün malûm olan

içteki samimi inançla gösterilebileceği fikrinin habercisidir. Bütün kanıtlar yetersizdir, tarihi olgulara ya da mantıksal ve metafiziksel öncüllere bağlı olup olmadığı; son tahlilde din için sadece ne olduğu ve temel doğası his ve eylem aracılığından başka hiçbir şekilde fark edilemez.<sup>242</sup>

Cassirer de Voltaire gibi toleransın felsefenin bir ürünü olduğunu ve bu süreçte tabi olarak bütün dinlerin ortak noktasını bulup bir orta yol aranması düşüncesinin oluştuğunu savunur. Bu görüşlerini Diderot ile destekler: Diderot, vahiy dini üzerinde doğanın avantajlarını ispatlamak için bu temel argümana geri gider. Her din bütün diğer dinler üzerinde mutlak üstünlük iddiasındadır ve bu yüzden dogmatik olarak tüm diğer inançları reddeder. Fakat bu tamamıyla negatif tutumun, yine de, sınırları vardır. Tüm diğer dinleri dışlama politikasına rağmen, hiçbir din doğal din ile ilişkisini tamamen inkar etmek istemez ve isteyemez. Bunun için her dinin kendini bağlı hissettiği asla kopmadığı doğal dinin özüdür. Yalnızca bu din asla sona ermeyecektir, bütün diğerleri yok olacaktır. Vahiy dinlerinin öğretileri batıl inançlı insanlar tarafından parşömen ve mermer üzerine yazılmıştır. Öncekini ben kendi içimde taşıyorum ve onu daima aynı olarak buldum, sonraki benim dışımda kalır ve her iklim ve ülkeye göre farklılık gösterir. Önceki toplayıcıdır ve uygarla barbarı, Hıristiyan'la putperesti, filozofla insanı, bilim adamıyla eğitimsiz kişiyi, yaşlı adamla çocuğu bir araya getirir; sonraki baba ile oğlu uzaklaştırır, insanı insana karşı silahlandırmaktadır ve bilgeyi cahil ve fanatik kişinin nefretine ve zulmüne maruz bırakır.<sup>243</sup>

Tindal da “Yaratılış Olayıyla Yaşıt Hıristiyanlık” isimli kitabında da (1730), doğal din ile vahiy dininin özde farklı olmadığını, yalnızca bilinme tarzlarında farklı olduklarına dikkat çeker, ilki içseldir; sonraki sonsuz bir akıllı ve iyi bir varlık iradesinin dış tezahürüdür. Böyle bir varlığı tasavvur etmek için bütün antropomorfik sınırlamalardan kurtulmak gereklidir. Bu varlıkta doğası ve etkinliğinin bir parçası olmayan veya tüm diğer halklar üzerinde belirli bir zaman ve belirli bir kişi lehine onları istihdam etmek anlaşılmasız bir dar görüşlülüğe işaret eder. Tanrı her zaman

---

vasıflarından anlayacağız. Yüzüğün hepinizce malûm olan vasıflarına göre, yüzük kimde ise, hakikî dindarlık onda tecelli edecektir. Davayı refediyorum. Gidiniz ve hakikî yüzüğe malik olduğunuzu, iddialarınız ile değil, hareketleriniz ile ispat ediniz!” <http://www.kadrodergisi.com/pdf/1932-02.pdf>- 19.11.2012

<sup>242</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 169-170

<sup>243</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 169-170

aynı iken ve insan doğası kendi içinde bir ve değişmezken vahyin de her eşit ışığını dağıtmak gerekir. Tanrı kendi doğasını kendi içine saklamış gibi eğer insanlığın bir parçasını aydınlatıp bir kısmını karanlıkta bıraksaydı, Tanrı olamazdı. Bütün vahiylerin hakikatinin en önemli kriteri bütün yerel ve geçici sınırlandırmaların aşkınlığında bu yüzden sadece kendi evrenselliğini sürdürmesidir. Hıristiyanlık, bu yüzden bu temel koşulu karşıladığı ölçüde doğrudur.<sup>244</sup>

Cassirer için de dini savaş içinde değil, yalnız dini barış içinde Tanrının doğasının bize vahyettiği şey gerçek olabilir. Aydınlanma Felsefesiyle birlikte vahiy kavramı değişmemiş kalırken vahyin içeriği daraltılmıştır. Fakat bu kavram şimdi yalnızca destek ve yaptırım için kullanılır, bu gerçekler akıl doğrultusunda oldukça anlaşılirdir.

Cassirer “Doğal Din” ile ilgili görüşlerini açıklarken Hume’un Hıristiyanlık eleştirisine de yer verir: “Saçma olduğu için inanıyorum” ilkesi eski gücünü burada ve her yerde sergiler. Evharistiya (ekmek-şarap ayini) dogmasından daha büyük bir saçmalık olabilir mi? Etik olarak vahiy dinlerinin inanca dair yazılarından daha tehlikeli ya da toplum için daha zararlı bir şey var mı? Bütün iyiliği, bütün ilmi ve bütün adaletiyle Hıristiyanlığın Tanrısı, Kalvinizmin O’nu algıladığı gibi, herhangi bir ilkel dine inananların hem korktukları hem sevdikleri, tıpkı bir zalim, kötü niyetli ve gaddar tiran haline geldi. Şeytanların korkusu bu yüzden aynı zamanda bütün yüksek dini kavramların alt yapısını oluşturur ve bu korku artık açık bir şekilde ortaya çıkmadığı durumda önemini azaltmaz, öyle ki ilkel dinlerin safça görüntüsünün bütün zorlukları ikiyüzlü bir şekilde hem kendinden hem diğerlerinden gizlenir.<sup>245</sup> Hume yine doğal dinin oluşmasının felsefe sayesinde olduğuna ve felsefenin en tehlikeli düşman olarak gördüğü vahiy dinlerinin bünyesinden kendisini kurtardığına inanır.

Görülüyor ki filozoflar Hıristiyanlığın temel ilkelerine ve tarihine sistemli bir eleştiri getirirken, akla dayalı, bir doğal din fikrini ortaya atmışlardır. İşte doğal din savunucularının amacı dinden gizemleri, mucizeleri ve sırları uzaklaştırmaktır, bilginin ışığını dine göstermektir.

<sup>244</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 173

<sup>245</sup> E. Cassirer, a.g.e., s. 180-181

Fakat Aydınlanma düşüncesinin bu tarz yaklaşımı kalıcı olmamış, doğal din akımı kendinin mutlak olduğunu düşünerek yine kendinden olmayanı dışlama fikrini oluşturmuştur. Ancak insanların eleştiri zihniyetlerinin gelişmesinde Aydınlanmanın katkısı büyüktür, denilebilir. Tolerans da on altıncı yüzyılda Katoliklerin ve Protestanların otuz yıl süren savaşları neticesinde ortaya çıkan kaosa bir çözüm bulmak amacıyla ortaya atılan bir kavramdır, bu kavram daha sonradan evrensel bir şekil alsa da kalıcı olmamıştır.

## SONUÇ

Düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan dönemlerden biri olan Aydınlanma Çağı, akıl ve bilgi teorisinden, sosyal ve siyasal değişimlere, din ve Tanrı anlayışından, sanat ve ahlak anlayışına kadar pek çok alanda değişimi gerçekleştirmiş ve bununla sadece Avrupa'yı etkilemekle kalmamış, neredeyse dünya ölçeğinde bir etkiye sahip olmuştur. Böylesine önemli bir çağ, pek çok düşünür ve felsefe tarihçisi tarafından incelenmiş ve aydınlanma kavramının farklı sınıflamaları yapılmıştır. Bu tasnifler tek bir 'aydınlanma'nın yaşanmadığını bize göstermiştir. On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasını diğer aydınlanmalardan ayırmak için aydınlanma kavramına birtakım sıfatlar eklenerek bu sorun ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının birdenbire ortaya çıktığı söylenemez. Aydınlanma Çağı'nın temelleri Antikçağ Yunan aydınlanmasına kadar dayanmaktadır. Çünkü o dönemin sofistlerinin belirgin özelliği otoriteyi ve kutsal sayılan geleneklerini hiçe sayarak kendi gözlemleri ve düşüncelerinden hareketle yeni toplum düzeni ortaya koymak ve insanın özgürlüğünü sağlamak istemeleridir. Yine Hümanizm ve Rönesans'la birlikte deney ve akıl ön plana çıkarılarak insana verilen değer önemsendirken, Reformla birlikte de Katolik Kilisesinin nüfuzu kısıtlanarak din alanında önemli gelişmeler yaşanmaya başlanmıştır. Bununla birlikte on altıncı yüzyılda hümanist düşünürlerin oluşturduğu akıl anlayışı ve on yedinci yüzyılda Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı Aydınlanmanın aklın gücüne duyduğu güvenin temelini oluşturmuştur. İşte Aydınlanma dönemi bütün bu gelişmelerin sistematik ve klasik formuna ulaşarak zirveye çıktığı bir dönem olmuştur. Bu sebeptendir ki Kant ve Mendelssohn başta olmak üzere Faucault ve Habermas gibi düşünürler Aydınlanmanın geçmişte başlayan, fakat hala devam eden bir süreç olduğunu savunmuşlardır.

Ancak kaynaklarını Grek düşüncesinden alması nedeniyle on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının özgün olduğu savunulamaz ise de kendine has özelliği göz ardı edilemez. Çünkü o bir taraftan geçmişe bağlıyken, yeni yöntemler keşfederek geçmişten de kopuşu getirmiştir.

Akıl, bilim, din, Tanrı vb. kavramlara yüklenen anlamların farklı olmasından dolayı Aydınlanma filozofları birçok konuda birbirlerinden ayrılmışlardır. Fakat bu durum onların entelektüel bir birliktelik kurmalarına engel olmamıştır. Çünkü Aydınlanma felsefî bir teori ya da izm değildir. Aydınlanma düşünürleri neticede farklı görüşleri dile getirmiş olsalar da hepsinin ortak amacı akılı ön planda tutarak bilimin ışığında ilerleyip makul bir toplum oluşturmaktır. Onlar, insanın, tabiatı düzenleyen akıl ile uyum içinde olduğu zaman mutlu olabileceğine inanmışlardır. Aydınlanmacılara göre akıl her şeyin, hatta dinin de hakikatine ulaşabilir. Böylelikle Aydınlanma, dini, aklın baskısı altına sokmuş, doğal dini Hıristiyanlığın yerine koymaya çalışmıştır.

Aydınlanmanın ana yurdu İngiltere olmuştur. Aydınlanmacı fikirler buradan tüm Avrupa'ya yayılmıştır. Ancak yayılması Fransa'da hız kazanmış, buradan diğer Avrupa ülkelerine geçmiştir. Fransız aydınlanmacıları daha çok maddeci ve akılcı; İngiliz aydınlanmacıları deneyci ve deist; Alman aydınlanmacıları da akılcı yanları ağır basmakla birlikte mistik öğeleri de düşüncelerinde barındıran bir karaktere sahiptirler. Buradan anlaşılabilir ki, Batı'da her toplumun aydınlanma hareketinin ayrı bir özelliği olmuştur. Zaten bir düşünce sisteminin sürecinin her yerde aynı olması beklenemez. Her toplum onu kendi düşünsel ve kültürel şartları doğrultusunda kendi tarihi geleneklerine göre inceler, yorumlar ve şekillendirir. Bu millî aydınlanma hareketlerine de bu özellikleri kazandıran, Fransa'da Descartes, İngiltere'de Locke, Almanya'da Leibniz olmuştur.

Aydınlanmacılar bireysel anlamda farklılıklar gösterebilirler de genel olarak tabii akla önem vermekte birleşirler. Akıl hiçbir dinî, ahlâkî etki olmadan yetkinleşebilmelidir. Kant'ın deyişiyle “kendi aklını kullanma cesaretine sahip ol”mak gereklidir.

Bu yüzyıl akla büyük önem verdiği için haliyle bu dönemi eleştirenleri de bünyesinde barındırmıştır. Akla dayalı bir felsefe, akıl eleştirisi de yapmak zorundadır. Çünkü herkes kendi aklını kullanma cesareti gösterdiğinde farklı fikirlerin ortaya çıkması ve birbirlerini eleştirmeleri olağandır. Bu bağlamda Aydınlanma Felsefesi olumlu ve olumsuz pek çok tepki almıştır. Kimi düşünür onun

salt bilimciliğini, kimi düşünür sınırı aşan özgürlükçülüğünü, kimisi yine haddi aşan ilerlemeciliğini, kimisi de katı akılcılığını eleştirmiştir.

Çalışmamıza konu olan yirminci yüzyıl modern idealist filozoflardan Ernst Cassirer, 'Aydınlanma Felsefesi' adlı geniş çaplı bir eser kaleme almıştır. Bu eser Aydınlanma felsefesi hakkında yazılan en sistematik ve düzenli kitaplardan biridir. Çünkü eserinde Cassirer, Aydınlanmanın akılcılığında, doğa bilimi görüşüne, dinden hukuka ve estetiğe kadar neredeyse bütün alanlarında bunların tarihsel gelişimi ve değişimi hakkında bilgi vermiştir.

Cassirer on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasını modernliğin kaynağı olarak görmüştür. Bu düşüncenin felsefeye pek çok yeni bakış açısı kazandırdığını söyleyen Cassirer için bu yüzyıl, 'Felsefe Yüzyılı'dır. Bu akım, felsefeyi taklitçilikten kurtararak ona hayatın kendisini şekillendirme gücü vermiştir.

Cassirer sadece matematik ve deneyin verileriyle donanarak doğaya hakim olacağımızı savunmuştur. Bu anlamda Aydınlanma filozofları doğanın düzenini ve yasalarını anlayarak doğanın iç yüzünü de keşfetmişlerdir. Onlar genel ilkelerden değil, özel fenomenlerden hareket ederek analiz ve sentez yoluyla doğa biliminin yöntemini değiştirmişlerdir.

Aydınlanma akılcılığı çok yönlü düşünme hareketi olan aklın analiz ve sentez yöntemini kullanarak eyleme ulaşmıştır. Aydınlanma düşünürleri akılla vahiy, gelenek ve otoriteyi eleştirerek ve sorgulayarak dinî, ahlakî ve sosyal alanda toplumsal bir dönüşümün yaşanmasını sağlamışlardır. Cassirer için din, en yüksek kuramsal ve ahlâksal gelişimi içinde, batıl inançlar ve efsanelere karşı kendini korumak zorundadır. Bu sebeple batıl inanç, inançsızlıktan çok daha tehlikelidir. Çünkü her zaman batıl inanç dinin özünü ve temelini bozmuştur.

Aydınlanmanın din anlayışını da tarihsel bağlamında ele alan Cassirer sadece Fransız filozoflarının birkaçının ateist eğilimde olduğunu, diğerlerinin ya deist ya da doğal din yandaşı olduğunu belirtir. O dönem Avrupa'sı çevreyi anlamada otorite ve geleneklere değil, insan aklına ve insanın iyi bir tabiata sahip olduğu düşüncesine inanarak aslî günah ve düşüş dogması problemi üzerinde durmuş ve meseleye mantıksal çözümler getirmeye çalışmıştır. Cassirer, Aydınlanma düşünürleri gibi Hıristiyanlığın ve Yahudiliğin bu mesele hakkındaki dogmalarına karşı çıkar. Ona



göre dinin böyle bir yaklaşım sergilemesi doğru değildir. Bu yüzden din karşıtları dini her zaman anlaşılmaz olarak nitelendirmişlerdir. Ona göre Tanrı gizlenmiş bir Tanrı'dır. Tanrı kendi iradesiyle kendisini gizlemiştir. Çünkü Tanrı kendini ifşa etseydi, insanın yargı gününde hesaba çekilmesinin bir anlamı olmazdı.

Kendi düşüncesinden olmayana hoşgörüsüz bir tavır sergileyen Hitler dönemindeki baskıya bizzat şahit olan Cassirer, Aydınlanma düşüncesiyle yaygınlaşan tolerans kavramının herkesin özgürce fikirlerini açıklayabildiği bir ortam oluşturduğunu düşünmüştür. Fakat günümüzde çıkarlar önplanda tutulduğu için bireysel ilişkilerde bile karşıdakinin fikrine tahammül edemeyen, geniş çapta din ve mezhep farklılığı neticesinde savaşlar yaşayan toplumlar bu kavramın zihinlere yerleşmediğini gözler önüne koyuyor.

Aydınlanmanın nasıl tanımlanması ve tarihe nasıl yerleştirilmesi gerektiğiyle ilgili yapılan tartışmalar da bitecek gibi görünmemektedir. Çünkü onun kapsamıyla ilgili ancak kısmi bir mutabakat sağlanabilmiştir. Herkesin mutabık olduğu görüş onun modern dünyanın biçimlendirilmesinde dönüm noktası olarak düşünülmesi ve kavranılmasıdır.

Bu çalışmanın Felsefe Tarihi'ne küçük de olsa bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Fakat Ernst Cassirer'in 'Aydınlanma Felsefesi' adlı eserinin hala Türkçeye kazandırılmamış olması Aydınlanmayla ilgili yapılacak araştırmalarda alana bütüncül yaklaşım açısından bir engel teşkil etmektedir. Bu sebeple etkileri neredeyse tüm dünyaya yayılan on sekizinci yüzyıl Aydınlanma'sını öncesi ve sonrasında akıl, bilim, din, ahlak, hukuk ve estetik alanında ele alan bu eserin Türkçeye tercüme edilmesi araştırmacılar için ciddi bir kazanım olacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

### 1) ERNST CASSIRER'İN ESERLERİ

CASSIRER Ernst, *Devlet Efsanesi*, Çev. Necla Arat, Remzi Kit., İstanbul 1984

\_\_\_\_\_, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997

\_\_\_\_\_, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Yay., 2. Baskı, İstanbul 1996

\_\_\_\_\_, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005

\_\_\_\_\_, *Kültür Bilimleri ve Felsefesi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Yay., İstanbul 2000

\_\_\_\_\_, *Rölativite Teorisi Üzerine Felsefî İnceleme*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2008

\_\_\_\_\_, *Sembol Kavramının Doğası*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2011

\_\_\_\_\_, *Sembolik Formlar Felsefesi I: Dil*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005

\_\_\_\_\_, *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005

\_\_\_\_\_, *Sembolik Formlar Felsefesi III: Bilginin Fenomenolojisi*, Çev. Milay Köktürk, Hece Yay., Ankara 2005

\_\_\_\_\_, *Substance and Function And Einstein's Theory Of Relativity*, Waverly Press, Chicago 1923

\_\_\_\_\_, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, USA 1951

## 2) AYDINLANMA HAKKINDA TEMEL ESERLER

AYDIN Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2007

ARAT Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Say Yay., İstanbul 2006

AVCI Mahmut, *Ernst Cassirer'de Kültür Felsefesinin Temellendirilmesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2012

BAYKAN Fehmi, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, TDV Yay., Ankara 2001

BECKER Carl L., *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Yale University Press, New Heaven 1967

BIÇAK Ayhan, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergah Yay., İstanbul 2004

BOBAROĞLU Metin, *Aydınlanma Sorunu ve Değerler*, Ayna Yay., İstanbul 2002

BUHR M., W. Schroeder, K. Barck, *Aydınlanma Hareketi ve Felsefesi*, Der. Veysel Atayman, Yenihayat Yay., İstanbul 2003

CEVİZCİ Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kit., Bursa 2008

CİHANGİR Melek, *İngiliz Aydınlanması'nın Düşünsel ve Dinsel Kökenleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2007

ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yay., İstanbul 1997

DEMİR Necati, *Ernst Cassirer'de İnsanın Anlamı*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2004

ERDEM Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Sebat Yay., 3. Baskı, Konya 2012

FOUCAULT Michel, *What is Enlightenment*, Pantheon Books, New York, 1984

FINDIKOĞLU Ziyaeddin Fahri, *Ahlak Tarihi*, I. Cilt, I. Kitap, İÜEFY, İstanbul 1944

GAY Peter, *The Enlightenment: An Interpretation, vol. 1, The Rise of Modern Paganism*, New York 1966

GOLDMANN Lucien, *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Arslan, Doruk Yay., 1. Baskı, Ankara 1999

GÖKBERK Macit, *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1979

HAMPSON Norman, *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1991

HANRATTY Gerald, *Aydınlanma Filozofları Locke - Hume ve Berkeley*, Çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük, Anka Yay., İstanbul 2002

HAZARD Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, Çev. Erol Güngör, Ötüken Yay., İstanbul 1996

HORKHEIMER Max, Theodor Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1995

\_\_\_\_\_, *Akil Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 3. Baskı, İstanbul 1994

KANT Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kit., İstanbul 1984

KILIÇBAY Mehmet Ali, *"Türk Aydınının Dünyasını Anlamak"*, Der. Sabahattin Şen, Türk Aydınını ve Kimlik Sorunu, Bağlam Yay., İstanbul 1995.

KÖKTÜRK Milay, *'Ernst Cassirer'*, 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, C. III., Etik Yayınları, İstanbul 2010

LEE Stephen J., *Avrupa Tarihinden Kesitler 1789-1980*, Çev. Savaş Aktur, Dost Kit., İkinci Basım, Ankara 2004

MURDOSH Iris, *Ateş ve Güneş-Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yay., 2. Baskı, İstanbul 2008

OUTRAM Dorinda, *Aydınlanma*, Çev. Sevda Çalışkan, Dost Yay., Ankara 2007

SOYKAN Ö. Naci, *Arayışlar, Felsefe Konuşmaları I*, İnsancıl Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul 2003

TOURAINÉ Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2010

UYANIK Necip, *Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi ve Etkileri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2006

VORLANDER Karl, *Felsefe Tarihi*, İz Yay., İstanbul 2004

WERNER Charles, *Kötülük Problemi*, Çev. Sedat Umran, Kaknüs Yay., İstanbul 2000

WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2005

YARAN Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yay., 1. baskı, Ankara 1997

### 3) MAKALE, DERGİ, SÖZLÜK VE İNTERNET SİTELERİ

AKTAY Yasin, *“Modernizmin Aydınlanma Vehmi”*, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 103-112

BOAS George, *“Fransız Aydınlanması”*, Felsefe Ansiklopedisi, C. VI, Çev. Ahmet Cevizci, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul 2003

BOLAY Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., 7.

Baskı, Ankara 1997

CASSIRER Ernst, “*Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi*”, Çev. Doğan Özlem,

Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, İstanbul 2000, ss. 37-49

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999

\_\_\_\_\_, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2003

\_\_\_\_\_, “*Aydınlanma*”, Felsefe Ansiklopedisi, C. I, ed. Ahmet Cevizci,

İstanbul 2003

ÇÜÇEN Kadir, “*Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi*”, Muğla

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Atatürk’ün Doğumunun 125. Yılı ve

Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, Muğla 2006, ss. 25-34

DELLALOĞLU Besim, “*Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası*”,

Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 85-89

DUMAN Fatih, “*Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği*”, Ankara

Üniversitesi SBF Dergisi, C. 61, Sayı 1, ss. 117-151

ERDEMLİ Atilla, “*Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes*”, Felsefe Arkivi, Sayı

27, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1990, ss. 99-113

ESGÜN Toros Güneş, “*Postmodernizme Rağmen Aydınlanma*”, Kaygı/Uludağ

Üniversitesi Felsefe Dergisi, 6. Sayı, Bursa 2006, ss. 96-103

FOUCAULT Michel, “*Aydınlanma Nedir?*”, Çev. Eda Özgül, Çev. Özlem

Oğuzhan, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam

Yay., İstanbul 2000, ss. 69-76

\_\_\_\_\_, *“Doğruyu Söyleme Sanatı”*, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Çev. Eda Özgül, Özlem Oğuzhan, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 77-83

KAYHAN Aslı, *“Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau”*, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı., Bağlam Yayınları, İstanbul 2000, ss. 57-68

KÖKTÜRK Milay, *‘Ernst Cassirer’*, Felsefe Ansiklopedisi, C. III., ed. Ahmet Cevizci, Etik Yay., İstanbul 2003

KÜLCÜ Özgür, *“Batı’da Aydınlanma Süreci ve Bu Süreçte Belge ve Arşivler II: Fransız Devrimi ve Arşivciliğe Etkisi”*, Türk Kütüphaneciliği Dergisi, 2003, C.17, Sayı: 1, ss. 7-21

MENDELSSOHN Moses, *“Aydınlanma Nedir? Sorusu Üzerine”*, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı, Çev. Ali Irgat, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 13-15

SCHMIDT James, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, 2. Baskı, USA 2005

\_\_\_\_\_, *“Aydınlanma Neydi? Moses Mendelssohn ve Immanuel Kant Berlinische Monatsschrift’i Nasıl Yanıtladı?”*, Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı., Çev.Fahrettin Altun, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 23-36

TAŞCI Serdar, *“Aydınlanma(ma)nın Felsefesi”*, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 131-135

TİMUÇİN Afşar, *‘Aydınlanma Düşüncesi’*, Toplumbilim-Aydınlanma Özel Sayısı, Ed. Besim Dellaloğlu, Bağlam Yay., İstanbul 2000, ss. 51-56

TOPRAK Binnaz, *Aydınlanma Sempozyumu*, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul 2007

WOKLER Robert, '*Continental Enlightenment*', Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge 2000

<http://dogangocmen.files.wordpress.com/2010/03/hegel-ve-aydinlanmacilik1.pdf>-  
29.03.2012

[http://tr.wikipedia.org/wiki/Kepler'in\\_gezegensel\\_hareket\\_yasalar%C4%B1](http://tr.wikipedia.org/wiki/Kepler'in_gezegensel_hareket_yasalar%C4%B1)-  
25.02.2012

[http://tr.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_Louis\\_Maupertuis](http://tr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Louis_Maupertuis)-27.06.2012

<http://www.crystalinks.com/plato.html>- 31.12.2011

<http://www.kadrodergisi.com/pdf/1932-02.pdf>- 19.11.2012



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	---

### Öz Geçmiş

27.06.1986'da Kahramanmaraş/Afşin'de doğdu. 2004 yılında Sivas Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden, 2009 yılında Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2009 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Bilim Dalı Birleşik Doktora programına kabul edildi. 2010 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü kadrosuna araştırma görevlisi olarak atandı. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans programına yatay geçiş yaptı. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde araştırma görevliliğini sürdürmektedir.

Feyza DEMİR