



KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İLİTAM PROGRAMI



FELSEFE TARİHİ
(Ders Notları)

Hazırlayan

Dr. Öğr. Üyesi Metin PAY

Kocaeli 2026

ÜNİTE1: FELSEFEYE GİRİŞ

KONULAR

- 1.1. Felsefe Nedir?**
 - 1.1.1. Kelime anlamı**
 - 1.1.2. Terim anlamı**
- 1.2. Felsefenin Yararı**
- 1.3. Felsefi Düşüncenin Özellikleri**
- 1.4. Bilginin Tanımı ve Bilgi Çeşitleri**
 - 1.4.1. Gündelik Bilgi**
 - 1.4.2. Bilimsel Bilgi**
 - 1.4.2.1. Formel Bilimler**
 - 1.4.2.2. Doğa Bilimleri**
 - 1.4.2.3. İnsan Bilimleri**
 - 1.4.3. Teknik Bilgi**
 - 1.4.4. Sanat Bilgisi**
 - 1.4.5. Dinsel Bilgi**
 - 1.4.6. Felsefe Bilgisi**
- 1.5. Felsefenin Diğer Alanlarla İlişkisi**
 - 1.5.1. Felsefe-Bilim İlişkisi**
 - 1.5.2. Felsefe-Din İlişkisi**
 - 1.5.3. Felsefe-Sanat İlişkisi**
- 1.6. Felsefenin Konuları ve Alt Dalları**
- 1.7. İlahiyat Fakültesinde Felsefe Dersleri**

AMAÇLAR

- Felsefe tarihini öğrenmenin önemini kavramak
- Felsefi düşüncenin temel niteliklerini öğrenmek
- Felsefenin konularını ve alt dallarını tanımak

HAZIRLIK SORULARI

- 1. “Felsefe” teriminden ne anlıyorsunuz?**
- 2. Niçin felsefe tarihi okuyoruz?**
- 3. Felsefenin konuları nelerdir?**

1.1. Felsefe Nedir?

1.1.1. Kelime anlamı

“Felsefe” kelimesi Grekçedeki sevgi anlamındaki “Philo” ve hikmet anlamındaki “Sophia” kelimelerinin bileşimiyle oluşmuştur. Böylece philosophia'nın sözlük anlamı “hikmet sevgisi” olmaktadır. Terim daha sonra Arapça ve Türkçeye “felsefe” şeklinde geçmiştir. Feylesof ya da filozof terimleri de hikmeti seven anlamına gelmektedir.

Filozof terimini ilk kullanan düşünür Pythagoras'tır. O dönemde bilge kişilere “sofos” denilmekteydi. Sofos adı verilen bu bilge kişilerin her şeyi bildiği düşünülüyordu. Bu elbette iddialı bir nitelendirmeydi. Nitekim Pythagoras, insanın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını düşünerek daha mütevazı bir unvan olarak kendisi philosophos (filozof) adını verdi. Yani hikmete bütünüyle sahip olamayan insan ancak onu seven ve onun peşinde olan durumda olabilirdi.

1.1.2. Terim anlamı

Felsefenin herkes için geçerli olabilecek bir tanımını yapabilmek oldukça zordur. Bunun nedeni felsefeyi tanımlayacak kişilerin ilgi alanlarını farklı olabilmesi olduğu gibi, mizaçlarının ve dünya görüşlerinin de farklı olabilmesidir. Nitekim “felsefe” teriminin ortaya çıktığı dönemde varlığa dair bir bilgelik olarak anlaşılmıştır. Çünkü onların amacı varlık alanında neyin gerçek olduğunu kavramaktır. Halbuki Hintliler ve Çinliler için felsefe yaşamla ilgili bir bilgelikti. Bu yüzden somut ve pratik felsefeye yönelmişlerdi. Ortaçağ'da ilahi hikmetle tanımlanmaya başlayan felsefe, Yeniçağ'da düşünmenin merkezine bilim geçtiği için kendisini bilime göre tanımlamıştır. Yirminci yüzyılda felsefenin merkezi, insani ve ahlaki sorunlar olmuştur (Cevizci, 2015:3-5).

Buna göre bazı filozofların felsefe tanımları şöyledir:

Herakleitos; “Bilge olmak yüce fazilettir. Bilgelik tabiatı bilmek için hakikati söylemek ve kendini sorguya çekerek fiillerini ona uydurmak demektir”.

Aristoteles; “varlık olmak bakımından varlığın ilmidir”.

Seneca; “İnsanı nezaket ve terbiyeye hazırlamaktır”.

Kindi; “İnsanın gücü yettiği ölçüde, külli ve ebedi şeylerin hakikatlerini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmesidir”.

Farabi; “Var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir”.

İbn Sina; “Nesnelerin hakikatlerine bir insanın vakıf olabileceği kadar vakıf olmaktır”.

Descartes; “Felsefe sözünden bilgeliği incelemek anlaşılır. Bilgelikten de insanın bilebileceği kadar bütün şeylerin tam bilgisi anlaşılır”.

Hegel; “Hakikat bilgisine ve zihin kudretine olan inanç”.

Kant; “Kavramlarla ya da kavramlar inşasıyla elde edilen akli bilgidir”

Karl Jaspers; “Felsefe yolda olmaktır, yöntemsel açıdan yeni bir açıklama getirmektir”.

Karl Marx; “Dünyayı değiştirip yeni bir dünya kurmaktır” (Bolay, 2004:9-12).

Farklı çağlarda farklı filozofların felsefe tanımlarından felsefenin öncelikle bir hikmet arayışı olduğu söylenebilir. Buna göre felsefe, bilgiğe ulaşmayı amaçlayan belirli türden bir zihinsel faaliyettir. İyi bir şekilde yanıtlandıkları takdirde insanı bilgiğe ulaştıracak belirli konular ve sorular üzerinde mantıklı, sistemli ve tutarlı düşünmedir. Öyleyse felsefeyi, “büyük sorular ve sorunlar üzerinde eleştirel, sorgulayıcı, derinlemesine ve sistemli düşünmedir” şeklinde tanımlayabiliriz.

Nitekim başka hiçbir disiplin tarafından yanıtlanamayan öyle sorular vardır ki, bunlarla yalnızca felsefe ilgilenir. Örneğin, bilim evrende nedenselliğin geçerli olduğunu, yani her olayın kendisini meydana getiren bir nedeni olduğunu belirtir. Fakat “nedensellik” ilkesinin temelini ve geçerliliğini sorgulamaz. Aynı şekilde anlam ve değerle ilgili sorular da felsefenin ilgi alanında yer alan büyük sorulardandır. Öyleyse felsefe, varlık, bilgi ve değerle ilgili büyük soruları konu edinen bir disiplindir.

Felsefenin ortaya çıkışında merak ve hayret duygusunun önemli bir yeri vardır. İnsan doğası gereği merak eden ve olup biten şeyleri hayretle karşılayan bir varlıktır. İnsan Tanrı gibi her şeyi bilen bir varlık olmamakla birlikte hayvanlardan farklı olarak sınırlarını bilen ve bunu sorgulayan yegâne varlıktır. Felsefeyi ortaya çıkaran bu merak ve hayret duygusu, bütün çocuklarda ve özellikle küçük çocuklarda açıkça ortaya çıkar. “Yalan söylemek neden yanlıştır?” “İnsanlar öldükten sonra nereye giderler?”, “Tanrı nasıl bir şeydir?” gibi soruları sıkça sordukları görülür.

Çocukların ve gençlerin büyük bir kısmı büyüdükçe bu duygularını yitirerek alışkanlığa teslim olurlar. Dolayısıyla felsefe bu duygularını yitirmeyenler için söz konusu olacaktır. Zira farklı nedenlerle günlük hayatın akışına kendisini kaptıran insanlar yaşama ve dünyaya dair hayret etme duygularını da bastırırlar. Dünyayı olağan bir şey olarak görüp, şaşırtıcı görünüşler sergileyen hayatı olduğu gibi

benimsenirler. Böylece kalabalığın bir parçası haline gelip, alışkanlığın etkisiyle çoğunluğun yaptığı gibi sorgulamadan yaşarlar.

Felsefi soruşturmayı hareket geçiren temel güçlerden en önemlisi şüphedir. Şüphe eden insan, gerçekliğin görüldüğü gibi olmayabileceğini, görünüşün arkasında farklı nedenler olabileceğini de düşünen insandır. Şüphe ve sorgulama her bireyi tercihi değildir. Bunun yerine çoğu insan zihinlerinde şüpheye yer vermeden rahat bir yaşamı tercih ederek alışkanlıklara bağlanırlar ve şüphenin yol açabileceği risklerden kendilerini koruduklarını düşünürler (Cevizci, 2015:7-12).

1.2. Felsefenin Yararı

Felsefenin bireysel ve toplumsal olarak sağladığı kazançları şöyle sıralayabiliriz:

a) Felsefe insana derinliğine düşünmeyi, sorgulamayı, eleştirmeyi, öğretir. Çeşitli bilim alanlarının ve insan etkinliklerinin her alanına derinlikli bakma, faaliyetlerimizi onunla temellendirme imkânı sağlar. İnsana güven, cesaret ve ümit verir. Bu sayede insan yeni fikirler üretir. İnsan bundan manevi bir haz duyarak mutlu olur (Bolay, 2004:12).

b) Felsefe ile fikirlerin tarihini tanırız. Zira felsefe düşünsel dünyamızı zenginleştirecek fikirlerle doludur. Yaklaşık üç bin yıllık düşünce tarihi ders çıkarabileceğimiz çok zengin bir tarihtir.

c) Felsefe ile kendimizi tanırız. Hemen her kültürde bulunan “kendini tanı” öğüdünü Yunanlılar tapınaklarının kapılarına yazmışlardır. İnsan ne ve kim olduğunu ancak felsefenin yardımıyla öğrenebilir. Çünkü o öncelikle insan olarak var oluşumuzun anlamıyla ilgili temel soruları ele alır. Sokrates “incelenmemiş, sorguya çekilmemiş bir hayatın yaşanmaya değer olmadığını” belirtmiştir.

d) Kısa insan ömründe neyin bizim elimizde olduğunu ve neyin olmadığını da felsefe yoluyla öğreniriz. Ayrıca bizde var olan şeylerin dengesini sağlamayı da öğreterek felsefe bize bir yaşam bilgeliği sağlayabilir.

e) İlkeli bir yaşam sürebilmek için felsefeye ihtiyaç duyarız. Akıllı bir varlık olarak insan yaşamını bazı ilkelere dayandırır. İlkesiz bir yaşamın insan için hiçbir değeri yoktur.

f) Hayatın akışı içerisinde karşılaşılabileceğimiz sorunların üstesinden gelmek için de felsefeye ihtiyaç duyarız. Karşılaşılabileceğimiz zorlu olaylar karşısında ilkeli bir tutum belirlemede felsefeden destek alırız.

g) Kafa ve kavram karışıklığını gidermede felsefenin yardımına ihtiyaç duyarız. Zira felsefe insana doğru ve açık seçik düşünebilmeyi öğretir. Felsefi düşüncenin yöntemleri, insana hemen her konuda akıl yürütebilmesi için gerekli temelleri sağlar. Böylece insan sorunlara çok yönlü bakabilir, ön yargısız yaklaşabilir, dogmatik bir tutumdan uzak kalarak her şeyi eleştiri süzgecinden geçirir.

Özetle, felsefe, insanı insan yapan ve bir hiç olmaktan kurtaran araştırma ruhunun, anlamlandırma, yorumlama ve değerlendirme etkinliğinin, önemli sorular sorma ve onlara ciddi olarak cevaplar arama özelliğinin, erdemli olma ve mutlu yaşama isteğinin, kısaca bilgeliğe ulaşma özleminin en hakiki ifadesidir (Arslan, 1994:16).

1.3. Felsefi Düşüncenin Özellikleri

Felsefi düşünce, araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel tavra dayanan bir düşünce biçimidir. Buna göre felsefi düşüncenin kendisine mahsus bazı nitelikleri vardır:

a) Felsefi düşünce sistemli ve tutarlıdır. Yani o ilgili konuda geliştirilen düşüncenin bir bütün meydana getirmesi anlamında sistemli, felsefi akıl yürütmelerin çelişki içermeyen, mantık ilkelerine uygun sağlam akıl yürütmeler olması anlamında da tutarlıdır.

b) Felsefi düşünce bütünseldir. O bir konu ya da sorunu tek bir yönüyle değil, bütün yönleriyle ele alır.

c) Felsefi düşünce analitik, yani çözümleyicidir. O kendisine sunulan her türlü bilgi, deneyim, algı, sezgi vb. sonuçlarından oluşan düşünceyi analiz ederek açıklığa kavuşturur. Kavramları açıklığa kavuşturup, düşünceleri sağlam bir şekilde temellendirir.

d) Felsefi düşünce aynı zamanda sentetik, yani kurucudur. O analiz edilmiş, açıklığa kavuşturulmuş malzemeden hareket ederek düşünceyi yeniden inşa eder.

e) Felsefi düşünce mutlak ve nihai doğrulara ulaştığı iddiasında değildir. Yani felsefede bilimde olduğu gibi nihai ve kesin bir sonuca ulaşılamaz. Soruşturma faaliyeti sürekli olduğu için, bir olmuş bitmişlik yoktur.

f) Felsefi düşünce, doğa bilimlerinden farklı olarak deneye dayalı değil, kavramsal bir düşüncedir. Yani o kavramlardan ve dünyaya dair bilgilerden hareketle oluşturulan soyut bir düşüncedir. Bu yüzden kanıtlamadan ziyade haklı çıkarım ve gerekçelendirme söz konusudur. Felsefeci, öne sürdüğü düşünce ya da tezi başka

düşünce ya da önermelere dayalı olarak gerekçelendirir ve temellendirir. Dolayısıyla felsefede bir konuda tek bir doğru görüş olmaz, aksine çok sayıda alternatif görüş ortaya çıkabilir.

g) Felsefi düşünce farklı filozofların alternatif görüşleriyle zenginleşse de, bu onun bilimde olduğu gibi bir ilerleme özelliğine sahip olduğu anlamına gelmez. Zira bilimde yanlış teorilerin ayıklanması ve doğru teorilerin birikmesi ile gerçekleşen bir ilerlemeden bahsederken, felsefede aynı konuda farklı düşüncelerin birbirlerine eklemlenmesinden söz edilebilir (Cevizci, 2015:19-24).

1.4. Bilginin Tanımı ve Bilgi Çeşitleri

Evrende insanı diğer canlılardan ayıran en temel nitelik onun düşünme yeteneğidir. Merak ve hayret duygularını tatmin etme isteği insanı düşünmeye sevk eder. Bu tatmini gerçekleştirebilmek için de bilme çabası içine girer.

Bilmek isteyen özne olarak insan, kendisi ve kendisi dışındaki şeyleri ve nesnelere bilmek ister. Buna göre, bilinecek olan nesnelere insanın bilgisinin konusudur. Öyleyse bilgi, özne (bilen) ile nesne (bilinen) arasındaki bağın ürünüdür. Bu bağ bilgi aktarı (edim, fiil) yoluyla kurulur. Bilgi öznenin nesneye doğru yönelen bir bilinç durumudur. Yani bilginin ortaya çıkabilmesi için öznenin bir bilgi konusuna yönelmesi gereklidir. Kısaca bilgi süje (özne) ile obje (nesne-bilinen) arasındaki bağıdır.

Bilginin konusu farklı varlık alanları olabilir. Bu da farklı bilgi çeşitlerinin söz konusu olduğu anlamına gelir. Başlıca bilgi çeşitleri şunlardır:

1.4.1. Gündelik Bilgi

Bu bilgiye sağduyu bilgisi, sıradan bilgi ya da halk bilgisi de denir. Bu bilgi içinde yaşadığımız dış dünya hakkındaki tecrübelerin birikimine dayanır. İnsan içinde yaşadığı dünyadaki varlıkları tek tek algılar, bunlardan ayrı ayrı bilgilere ulaşarak onları genelleştirir. Yani gündelik bilgi herhangi bir yöntem aracılığıyla değil, farkında olmaksızın tecrübe ve deneyden edilmiştir. Örneğin, arkadaşımızı ya da komşumuzu tanımamız, bazı gıdaların görünümüne bakarak onların kalitesi hakkında kanaat edinmemiz, eşyaların kullanımına dair pratik işlemler hep gündelik bilgiye dayanırlar. Bu tür bilgiler hayatı kolaylaştırır, fakat düzensiz bilgi olduğundan sistemli ve bilimsel değildir. Dolayısıyla bilimsel açıdan yanlış olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Gündelik bilgilerden günlük hayatta pratik olarak daima yararlanır. Bazı hastalıkların tedavisinde bazı bitkilerin kullanılması bu bilgi sayesinde. Örneğin, soğuk algınlığı ve öksürük gibi hastalıklarda ıhlamur içilmesi böyledir. İhlamurdaki hangi etken maddenin tedavi edici olduğu kullananlarca çoğunlukla bilinmez. Böyle bir bilginin temeli yalnızca tecrübe ve duyumlardır. Halk arasında kocakarı ilacı denilen tedavi yöntemleri hep böyledir. Bilimsel bir temeli olmadığından tıp bilimi bunların çoğunu önemsemez.

Özetle gündelik bilgi, olayların nedenini açıklayamaz, fakat yaşamı kolaylaştırarak çevremizden daha iyi yararlanmamızı sağlar. O, belli bir yöntemle elde edilmeyip, ya tesadüfen yapılan denemelerle ya da başkalarından görerek öğrenme şeklinde elde edilir (Bolay, 2004:20; Toktaş, 2015:9).

1.4.2. Bilimsel Bilgi

Bilim evreni, toplumu ve insanı konu edinen bir bilgi çeşididir. Bu konular üzerinde deney, gözlem ve akla dayalı olarak elde edilen düzenli bilgiye bilimsel bilgi denir.

Bilimsel bilgi, konusuna uygun olarak bir yöntemle göre elde edilir. Bilim adamı ilk olarak araştıracağı konuyu belirler. Ardından gözlemlerde bulunur ve deneyler yapar. Önceki araştırmaların verilerini de kullanarak araştırdığı konuyla ilgili bir hipotez oluşturur. Hipotezler konuyla ilgili henüz doğruluğu kanıtlanmamış ve çürütülebilir nitelikteki geçici açıklamalardır. Bilim adamı daha sonra hipoteze uygun olarak izleyeceği yolu, yani araştırma yöntemini ve bu yöntemle uygun olarak da araştırma tekniğini belirler. Ardından hipotezinin doğruluğunu araştırır. Hipotezi doğrulanıyorsa bunları genelleyerek kurama dönüştürür. Doğrulanmıyorsa en başa dönerek hipotezi yeniler ve bilimsel aşamalardan geçerek doğrulanana kadar süreci devam ettirir.

Bilimsel bilgi nesnedir, dolayısıyla araştırma konusuna taraflı olarak yaklaşmaz. Yani bilim adamı araştırmasında kişiliğini ya da inançlarını ve değerlerini işe karıştırmaz. İncelediği konuyla ilgili varlık alanındaki nesnelere tarafsız ve önyargısız olarak değerlendirerek, mensubu olduğu kültür ve onun özelliklerinden bağımsız olarak yaklaşmalıdır. Zira bilimsel bilgi, tüm akıllar ve zihinler için kabul edilebilir niteliktedir ve olayları olduğu gibi bildirir.

Bilimsel bilgi evreni, içindeki varlıkları ve insanı tüm yönleriyle ele alır ve sebep-sonuç, yani nedensellik ilkesine göre inceler. Bu bakımdan bilimsel bilginin alanı çok geniştir.

Bilimsel bilgi, akıl ilkelerine dayalı mantığa dayandığı için genel geçerliliği vardır. Her dönemde insanlar aynı mantık ilkelerine göre düşündüklerinden bilimsel bilgi tutarlıdır, mantıksal çıkarımları nesnesine uygunluğu bakımından doğrudur. Dolayısıyla bilimsel bilgi, akıl ilkelerine uygun rasyonel bir bilgi olduğundan tutarlıdır ve çelişki içermemektedir. Bilimsel bilginin nesneliliği, onu eleştirilebilir de kılmaktadır. Her bilim adamı, araştırma konusuyla ilgili kendisinden önceki bilimsel verilerden yararlanarak yeni bilimsel bulgular ortaya koyabilmektedir. Böylece bilimin eleştirel karakteri onun birikimsel olarak ilerlemesine ve dinamik bir özelliğe sahip olmasına yol açmaktadır. Mesela, bazı fiziksel olgular Newton fiziğine uygun olarak açıklanabilirken, bazıları da Einstein'ın görelilik kuramıyla açıklanabilmektedir (Bolay, 2004:22; Toktaş, 2015:12).

Bilimsel bilgi konu ve yöntemlerine göre üç gruba ayrılarak üç bilim grubunu oluşturur.

1.4.2.1. Formel Bilimler

Formel bilimler mantık ve matematik bilimleridir. Bu bilimlerin konuları doğadaki nesnelere değil, zaman ve mekân boyutlarıyla sınırlanmamış olan zihinsel varlıklardır. Mantığın ilkeleri ile akıl yürütme yolları, geometrinin incelediği şekiller, matematiğin konusu olan sayılar dış dünyada yoktur. Bunlar aklın apriori (deney öncesi) yargılarının sonucudurlar. Formel bilimler yalnızca düşüncede olan nesnelere incelediklerinden onları deneysel olarak incelemek mümkün değildir. Bu nedenle bu bilimlerin doğruluk ölçütü, dış dünyaya uygunluk değil tutarlılıktır.

Formel bilimlerin bilimsel bilgi ile ilişkisi onların tutarlılığıyla bağlantılı olacaktır. Örneğin, "Bütün insanlar ölümsüzdür; Sokrates de bir insandır; O halde Sokrates de ölümsüzdür" çıkarımı mantıksal bakımdan geçerli ve tutarlı iken, bilimsel bakımdan yanlıştır. Buna rağmen formel bilgi ile bilimsel bilgi arasında bağ vardır. Bilimsel bilgi, formel bilimlere doğru bilgi sağlarken, formel bilimler akıl yürütme yöntemleriyle bilimsel bilgiyi düzenleyip sistemleştirirler (Toktaş, 2015:10).

1.4.2.2. Doğa Bilimleri

Fizik, kimya, jeoloji, astronomi ve biyoloji gibi doğal olayları konu alan bilimlere doğa bilimleri denir. Bu bilimler doğada araştırmak için seçtikleri olayları deney ve gözlem yoluyla incelerler, tümevarım yoluyla çıkarımlar yaparak genel geçer olan doğa kanunu elde ederler.

Doğa bilimleri olgudan hareket eder ve olgu zihinde işlenir. Zihin burada sebep-sonuç ilişkisini arayarak nedensellik ilişkisini tespit ederek benzer olgularla karşılaştırır ve genel kanunlar koyar. Doğa bilimlerinin açıklaması nedenselliğe dayanır ve bu ilişki kurulamazsa açıklama yapılamaz. Doğa bilimlerinde deney ve gözlemin önemli bir yeri vardır. Deney ve gözlemden elde edilen sonuçlar tümevarım yoluyla genelleştirilerek genel yasalara varılır. Örneğin, Arşimet, suya bıraktığı birkaç cisim gözlemleyerek Arşimet yasasını bulmuştur.

Formel bilimlerde genelden tikele doğru, yani tümdengelimsel bir çıkarım söz konusu iken, doğa bilimlerinde tek tek özel olaylardan genel olaylara ulaşılır. Yine doğa bilimlerindeki bilginin ölçütü formel doğruluk değil, bilginin nesneye uygun olmasından kaynaklanan içeriksel doğruluktur (Bolay, 2004:24; Toktaş, 2015:11).

1.4.2.3. İnsan Bilimleri

Tarih, sosyoloji, psikoloji, antropoloji gibi tarihi, toplumu ve kültürü, yani sosyal gerçeklik alanını konu edinen bilimlerdir. İnsan bilimlerinde daha çok anlama yöntemi kullanılır. Bu bilimlerin alanı olan insan, toplum ve tarih fiziki dünyadaki gibi cansız varlıklar değildir. Aksine insanın ve toplumun yaptıklarının anlamı ve amacı vardır. Tarihçi ya da sosyal bilimci, kendini tarihi kahramanın yerine koyarak, onun olay karşısındaki ruhsal durumunu anlamaya çalışır. Bunun için de söz konusu olayı ruhsal olarak yaşaması gerekir.

Anlama yöntemi, anlaşılan olayı açıklama imkânı da verir. Fakat insan bilimlerinde olaylar ve kahramanları canlı olduğu için doğa bilimlerinde olduğu şekilde kesin kanunlara ulaşmak zordur. Örneğin, suyun kaynamasını açıklarken onun sıcaklığının 100 santigrat dereceye ulaştığını söylediğimizde sebep-sonuç ilişkisi kesindir. Ancak birinci dünya savaşının sebebi Avusturya-Macaristan veliahdının bir Sırp milliyetçisi tarafından öldürülmesidir, dediğimizde sebep-sonuç ilişkisi doğa bilimlerinde olduğu biçimde kesinlik ifade etmez. Fakat bu, tarihte ve toplumda geçerli kurallar olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla insan bilimleri de bilimsel bilgiyi ifade ederler (Bolay, 2004:25; Toktaş, 2015:11).

1.4.3. Teknik Bilgi

Teknik bilimlerin ya da bilimsel bilginin uygulamasıdır. Bilimin hedefi ise açıklama ve bilgi elde etmektir. Teknik ise doğadaki nesnelere bir amaca yönelik olarak insanların yararı için araç haline getirmektir. Yani tekniğin öncelikli amacı, insan yaşamını kolaylaştırmaktır. İnsanlar sürekli olarak yaşamı kolaylaştırmak adına çaba harcarlar. Doğadaki nesnelere bu amaç için biçim verir.

Yakın geçmişe kadar gündelik bilginin hâkim olduğu teknik söz konusu iken bilimin ilerlemesiyle bilime dayalı teknik de gelişmiştir. Örneğin, daha önce çoğunlukla insan gücü ve basit aletlerle yapılan tarımsal faaliyetler, artık gelişen teknik bilgi ile yerini makine ile yapılan tarıma bırakmıştır. Yine bilgisayar ve internet alanında teknik bilginin gelişimi, eğitim öğretim için öğretmen ve öğrencilerin fiziksel olarak bir arada bulunması zorunluluğunu ortadan kaldırmış, uzaktan eğitimle sınıf ortamında ders yapılmasını mümkün kılmıştır.

Bilimin ilerlemesiyle teknik ilerlediği gibi tekniğin ilerlemesi de bilimin ilerlemesine yol açar. Bilim doğayı ve ondaki varlıkları açıklarken, teknik bundan yararlanarak doğayı kontrol altına almaya çalışır. Teknik bilgi, nesnelere şekli değiştirerek onları insanlara yararlı hale getirir. Fakat bu bilginin kötüye kullanımının insanlara ve doğaya zarar vermesi de kaçınılmazdır. Örneğin, atom bombası ve savaş teknolojileri insanların hayatını kaybetmesine yol açarken, pek çok teknolojik faaliyet, insan sağlığını tehdit ettiği gibi doğayı da tahrip etmektedir.

1.4.4. Sanat Bilgisi

Sanat varlığı ve yaşamı derin bir şekilde kavrama gücüdür. Bu kavrayış biçimi akla değil, duyguya, coşkuya ve sezgiye dayanır. Sanatçı, olayların gerçekliğini ruh dünyasının zenginliğine göre duyguyla ifade eder. Bu ifadeye ruh dünyasını zenginliğini katar. O, varlığı sezgi gücüyle kavrar, eseri ile de varlığın ele aldığı kısmını ifade eder. Dolayısıyla sanatçının nesneyi ifade ediş biçimi sübjektif yani öznelidir. Mesela, bir ressam tablosunda doğanın bir parçasını resmettiğinde, varlığın o kısmını kendi sezmesine göre ifade etmiş demektir.

Diğer bilgi türlerinden farklı olarak sanatçı kelime ve terimlerin yanı sıra ifade aracı olarak sesi, rengi ve maddenin çeşitli şekillerini de kullanır. Yani yöneldiği nesneyi öznel olarak ifade eder. Sanat eserinin etkisi kişide bilinçli bir ruh hali oluşturarak onun bakış açısını genişletir, ufkunu açar, resimde şiirde, müzikte derinleşmesini ve böylece kişinin gelişip olgunlaşmasına katkı sağlar.

Sanat bilgisi öznel bir bilgi olduğundan aynı konuda çalışan iki sanatçı, çalıştıkları konuyu kendilerine göre farklı olarak ifade ederler. Dolayısıyla sanat bilgisi akıl ilkelerine dayanılarak elde edilmiş bir bilgi değil, yalnızca sezgi ve hayal gücünün bir eseridir. Örneğin, birbirinden habersiz aynı konuda çalışan iki bilginin aynı bilimsel kanunu bulması mümkün iken, aynı manzarayı iki ressamın aynı şekilde resmetmesi, hatta bir ressamın kendi resmini bile ikinci kez resmetmesi mümkün değildir. Çünkü her ikisi de kendi sezgilerini kullanmışlardır ve öznelidir. Ayrıca sanatın ölçüsü doğru ya da yanlış değil, güzel veya çirkindir (Bolay, 2004:21-22).

1.4.5. Dinsel Bilgi

Dinsel bilgi, doğaüstü olan üstün bir varlığa inanç ve bu varlığa duyulan saygının gösterimine dayalı bir bilgidir. Dinsel bilgide özne ile nesne ilişkisi karşılıklıdır. Bilen özne olarak insan kendi bilgi yetenekleriyle, bilinen nesne olarak Tanrı hakkında onun izin verdiği ölçüde bilgi sahibi olmaya çalışmaktadır. Yani insan kendi kapasitesine göre Tanrı ve onun niteliklerine dair bilgi sahibi olabilecektir.

Tanrı'nın bilgisinin yanında dinler, Tanrı karşısında insanın neler yapması ya da yapmaması gerektiğine dair bir bilgi türüne de ihtiyaç duymaktadırlar. Bu da dinsel bilginin başka bir türünü ortaya çıkarmaktadır. Bu dinsel bilgi türünde Tanrı ile insan ilişkisi bağlamında ortaya çıkan bilgi mesaj olmaktadır. Tüm dinler bu mesajı almaya ve anlamaya büyük bir önem verirler. Mesaj, Yahudilik ve İslam dinlerinde vahiy adını alır. İlahi mesaj önce bir melek aracılığıyla peygambere, daha sonra da onun aracılığıyla tüm insanlara iletilir. Hristiyanlıkta ise Tanrı'nın insanlığa mesajı Oğul Tanrı İsa'nın kendisidir. Yani aracı olmaksızın bizzat Tanrı kendi mesajı olarak Oğul Tanrı İsa'da ortaya çıkmıştır.

Hangi biçimde olursa olsun Tanrı'dan insana gönderilen mesaj olarak dinsel bilgi, dinlere göre kutsaldır ve sorgulanamaz. Buna göre Tanrı'nın mutlaklığı karşısında insanın evrendeki konumu ve görevi belirlenmiştir. Bu Tanrısal hakikatlere şüpheden uzak bir biçimde inanılır. Bu yüzden dinsel bilginin dogmatik bir bilgi olduğu söylenmiştir (Toktaş, 2015:15).

1.4.6. Felsefe Bilgisi

Bilimlerin her biri varlıkların sadece belirli bir yönünün ve görünümünü ele alırlar. Bilimlerin elde ettiği bilgileri gözden geçirerek yeni ve bütünsel bir bilgi meydana getiren ise felsefedir. Bir başka deyişle felsefe, bilimlerin yüksek

mahkemesidir. Orada diğer mahkemelerin yani bilimlerin kararları gözde geçirilerek eleştirilir ve yeni bir sistem halinde felsefi bilgi ortaya konulur. Öyleyse felsefe bilgisi varlığı parçalara ayırmadan bütünlüğünü koruyarak elde edilen yöntemli, tutarlı ve sistemli bir bilgidir (Bolay, 2004:26).

1.5. Felsefenin Diğer Alanlarla İlişkisi

1.5.1. Felsefe-Bilim İlişkisi

Felsefe ile bilimin ortak özelliklerini şöyle belirtebiliriz:

a) Her ikisi de akıl adına konuşurlar ve kendilerini akla dayanan gerekçelerle haklı çıkarmaya çalışırlar.

b) İkisi de yeni bilgi arayışındadır ve yola şüphe ile çıkarlar.

c) İkisi de bilinçli, yöntemli ve sistemli araştırma faaliyetindedirler.

d) Her ikisi de kavram ve soyutlamalar kullanarak ilkelere ve yasalara ulaşmak isterler ve genellemeler yaparlar.

Felsefe ile bilimin farklılıklarını da şöyle sıralayabiliriz:

a) Bilimin kavram ve soyutlamaları felsefeninkilere göre daha az geneldir ve daha özel alanları konu edinir.

b) Felsefe hem olguları hem de değerleri ele alır. Bilim ise yalnızca olguları ve sadece bir olgu olarak değerleri ele alır. Yani değerler, anlamlar, amaçlar vb. bilimin konusu olmaz. Bilim incelediği olgular üzerinde iyi, kötü, doğru, yanlış, haklı, haksız vb. hükümler vermez.

c) Bilimin önermeleri doğrulanabilmelerine karşın, felsefenin önermeleri bilimdeki gibi doğrulanamaz. Bilime dayalı hesaplamalar bizim kestirimde bulunmamıza imkân tanırken, felsefede böyle bir şey söz konusu değildir.

d) Bilimsel araştırma ve buluşlar yapmanın yöntem ile usulleri belli ve öğretilebilir olmalarına karşın felsefenin filozoflar tarafından bile üzerinde uzlaşılan belirli ve standart bir araştırma ve düşünme yöntemi yoktur. Bunun yerine her filozofun kendine özgü bir felsefe yapma şekli vardır.

e) Bilime dayalı olarak bilimin uygulaması olan geliştirilebilir. Fakat felsefenin böyle bir imkânı yoktur. Felsefe bir üretme değil, düşünme eylemidir. Dolayısıyla ondan, bilimde olduğu gibi bir tekniğin, teknolojinin, sanayinin vb. çıkması mümkün değildir (Arslan, 1994:12).

Felsefe ile bilim arasındaki ayrılıklara rağmen felsefenin en fazla işbirliği ve karşılıklı etkileşim içinde olduğu insani faaliyet alanlarından biri bilim olmuştur. Dolayısıyla ikisi de birbirinden karşılıklı olarak faydalanır ve birbirlerine muhtaçtırlar.

Felsefenin bilimden şu açılardan faydalandığını söyleyebiliriz:

a) Felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu bilgilere dayalı olarak yükselir. Örneğin, doğa felsefesi fizik ve kimyanın sağladığı bilgilerle inşa edilir. Felsefenin ortaya çıkışından beri filozofların dönemlerinin bilim anlayışı onların felsefelerini öncelikli olarak şekillendirmiştir. Bilimler felsefeye yeni sorun alanları eklemiştir ve bilimin ilerlemesiyle eklemeye devam etmektedir.

b) Bilim, felsefeye ufuk açarak yeni boyutlar katar. Yeni bilimsel buluşlar yeni felsefelerin ortaya çıkışına zemin hazırlarlar. Felsefe, araştırmalarında bilimin verileriyle çelişmek istemez, aksi halde hakikatten uzaklaşmış olur.

Bilimin de felsefeden şu açılardan faydalandığını söyleyebiliriz:

a) Felsefe bilimlerin verilerini deney dışında da yorumladığı için bilimleri arkasından sürükler. Bilimlere yeni alanlar ve yeni ufuklar açar. İnsan zihni hiçbir zaman ulaştığı sonuçlarla tatmin olmadığı için, felsefe zihnimizi deney sınırlarına hapsedmeyerek yeni ufuklara yönlendirir.

b) Felsefe bilimleri ve onların yöntemlerini eleştirir. Sonuçlarını sınıflandırır ve bilimlerin arasındaki bağıntıları ortaya koyar (Bolay, 2004:29).

c) Bilimin amacı doğru bilgi olduğuna göre, o doğru bilginin imkânı koşulları, kaynakları, sınırları konusunda kendisine yol gösterebilecek, kendisini eleştirebilecek ve bilinçli kılacak felsefe gibi bir rehberden yararlanır.

1.5.2. Felsefe-Din İlişkisi

Tarih boyunca zaman zaman birbiriyle çatışan, zaman zaman da uzlaşan din ile felsefe karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Din, aynı zamanda felsefenin inceleme alanlarından birisidir.

Hakikati tanıma ve tanıma amacı bakımından her ikisi de benzerlik taşırlar. Din cevap verdiği problem alanlarında kesin bir dil kullanırken, felsefenin böyle bir kesin bir dili yoktur. Örneğin, "Tanrı var mıdır?" sorusuna din kesin olarak "vardır" diye cevap verirken filozoflar "vardır", "yoktur", "bilinemez" şeklinde cevaplar verebilirler. Dolayısıyla felsefe ile din sorulardan ziyade verdikleri cevaplarda ayrılırlar. Din, kişisel ve toplumsal olgu olarak çok geniş kitlelere hitap ederken, felsefenin muhatapları sınırlı sayıdaki insan topluluklarıdır. Felsefe ve dinin her ikisi

de ilk sebebi ve ilk ilkeleri, bunların evren, varlıklar ve insanla ilişkilerini açıklamak isterler.

Felsefe ile din kaynakları bakımından da ayrılırlar. Çoğunlukla ilahi kaynaklı olan din vahiy temeline dayanırken, insan kaynaklı olan felsefe akıl ilkelerine dayanır ve kendisini akla dayanan nedenlerle haklı çıkarmaya çalışır. Özetle, yöntem ve kaynak bakımında farklı olmakla birlikte felsefe ile din konu ve amaç bakımından benzerlik gösterir.

1.5.3. Felsefe-Sanat İlişkisi

Sanat insanın serbest bir şekilde güzeli aramasıdır. Bu bakımdan sanat ve onun aradığı güzelin örnekleri daima eser şeklinde ortaya çıkar. Sanat eseri, insanın yaratıcı gücünün bir belirtisidir. Sanat, sanatçının dünyasını ve onun gerçeğini bize anlatır. Bu gerçek kuşkusuz bilim ve felsefede alışlagelen anlamda nesnel ve evrensel bir gerçek değil, öznel ve kişisel bir gerçektir. Zaten sanatçının amacı da bize bir şey söylemek değil, bir şey telkin etmek ve bizde duygu ve heyecan uyandırmaktır. Bu yüzden onun kendine mahsus özel bir dili vardır.

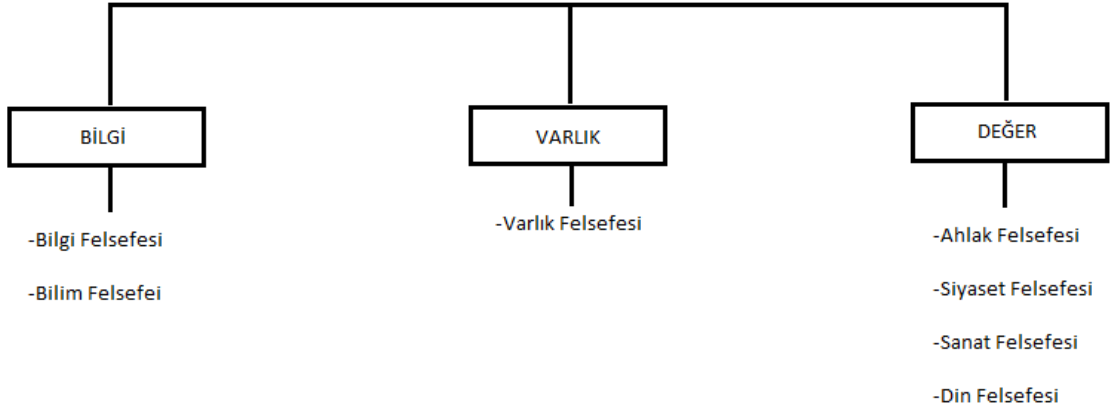
Sanat ruh ve duygu dünyamızı zenginleştirirken bunu güzelden yararlanarak yapar. Öyleyse “güzel”in ne olduğuna dair düşünce sanat felsefesinin bir konusu olur. Sanatçı güzeli araştırırken dış dünya ile ilgili çeşitli analizler de ortaya koyar. Buna göre sanatın amacı güzeli arayıp bularak onu özgün bir şekilde ifade etmektir. Felsefe bu yolda ona sistemli düşünme alışkanlığı kazandırır (Bolay, 2004:31; Arslan, 1994: 14).

1.6. Felsefenin Konuları ve Alt Dalları

Felsefi düşünce evrenseldir ve insan yaşantısına giren her şey felsefenin konusu olabilir. En basit bir algı ögesinden en karmaşık bir düşünce sistemine kadar her şey felsefe tarafından incelenebilir.

Felsefi düşüncenin konuları çok olsa da bunlar bilgi, varlık ve değer olmak üzere üç ana başlıkta toplanabilir. Felsefenin alt dalları da bu başlıklar altında yer alır.

FELSEFENİN KONULARI



a) *Bilgi Felsefesi (Epistemoloji)*: Bilginin ne olduğu, bilginin mümkün olup olmadığı, eğer mümkünse ne türden bilgilerin bulunduğu, bilginin nasıl doğrulandığı, bilginin kaynaklarının neler olduğu gibi sorular bilgi felsefesinin konusudur.

b) *Bilim Felsefesi*: Bilimsel bilginin özelliklerini, bilimsel teorilerin ve bilimsel yöntemin doğasını ele alan felsefenin bir dalıdır. Bilim nedir? Bilimsel düşünce nasıl bir düşüncedir? Bilimsel yaklaşım, bilimsel yöntem, bilimsel sonuç nedir? Bilimsel düşüncenin yapısı ve işlevi nedir? Bilimsel sonuçların özelliği ya da bilimsel yasa nedir? Bilimi diğer insani etkinlik alanlarından ayıran özellikleri nelerdir? Bilimin değeri nedir? gibi sorular bilim felsefesinin konusudur.

c) *Varlık Felsefesi (Ontoloji)*: Varlık var mıdır? Varsa ne olarak vardır? Varlığın türleri nelerdir? Yalnızca uzay ve zaman içinde yer alan maddi-fiziksel varlıklar mı vardır, yoksa başka türden ruhsal-zihinsel varlıklardan da bahsedilebilir mi? Eğer bu tür varlıklar varsa, onlar arasındaki ilişkiler nelerdir? Bedenle ruh arasında nasıl bir ilişki vardır? Varlığın temel nitelikleri nelerdir? Hareket ve oluş bir varlık mıdır? gibi sorular varlık felsefesinin konusudur.

d) *Ahlak Felsefesi (Etik)*: Ahlaki hayatın temel unsurlarını ele alır. Ahlaki eylemi belirleyen şeyin ne olduğu, insanın ahlaki bir hedef olarak mutluluğu mu yoksa ödevlerini mi hesaba katması gerektiği gibi sorunları ele alır. İnsan yaşamının en yüksek amacının ne olduğunu soruşturur. Ahlaki eylemi belirleyen şeyin eylemin arkasındaki niyet mi, yoksa eylemin ürettiği sonuç mu olduğunu tartışır.

e) *Siyaset Felsefesi*: Siyasi hayatı ve toplumsal düzeni konu edinerek iyi düzeni belirleyen ölçütleri araştırır. Siyasal düzenin hangi değer ya da ilkeler üzerine kurulacağını konu eder. Devletin gerekliliğinin hangi temeller üzerinde savunulabileceğini tartışır. Siyasal düzen ile mutluluk arasındaki ilişkiyi inceler.

f) *Sanat Felsefesi*: İnsanın meydana getirdiği eserleri ele alan, sanata dair yaratmaların ve zevklerin anlamını inceleyen felsefe dalıdır. Onun konusu güzelliştir. Güzelliğin nesnel mi, yoksa öznel bir değer mi olduğunu soruşturur. Güzeli kabul edilen nesnelere güzel kılan nitelikler nelerdir? Güzele ilişkin ortak bir estetik yargı var mıdır? Güzel ile doğru ya da güzel ile iyi arasında bir ilişki var mıdır? Eğer varsa bu nasıl bir ilişkidir? gibi sorular sanat felsefesinin konuları arasında yer alır.

g) *Din Felsefesi*: Dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, tarafsız, kapsamlı, tutarlı ve eleştirel bir tarzda düşünmek demektir. Onun temel sorunu Tanrı'nın var oluşu ve onun temellendirilip temellendirilemeyeceğidir. Ayrıca vahiy, peygamberlik, iman, ibadet, kutsal, mucizeler, öldükten sonraki hayat vb. konular din felsefesinin inceleme alanıdır.

1.7. İlahiyat Fakültesinde Felsefe Dersleri

Ülkemizde İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde yüksek din öğretiminin iki temel amaca yönelik olduğu görülür.

İlk olarak, diğer dinler hakkında bilgi sahibi olmak ve İslam dinine ilişkin konuları bilimsel bir biçimde inceleyebilecek din bilginleri yetiştirmektir.

İkinci olarak, İlköğretim ve Ortaöğretim kurumlarında Din Kültürü ve Ahlak bilgisi dersleri ile ilgili seçmeli dersleri, İmam Hatip Ortaokulu ve Liselerinde meslek derslerini okutacak öğretmenleri, yaygın din öğretimi ve eğitiminde ise Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetlerini yerine getirecek personeli yetiştirmektir.

Felsefe dersleri, ilahiyat öğrencilerine kapsamlılığı ve tutarlılığı göz önünde bulunduran disiplinli bir düşünme alışkanlığı kazandırır. Bu alışkanlık, dini bakımdan doğru ve geçerli bilgi ile hurafeyi birbirinden ayırt etmeyi amaçlayan eleştirel bir yaklaşımı geliştirecektir. Böylece İlahiyat öğrencisi, çelişkili fikirleri benimsemekten uzak duran, ufku geniş, teorik ve pratik anlamda kuvvetli bir din adamı niteliğini kazanacaktır (Toktaş, 2015:19).

ÖZET

Philo ve Sophia kelimelerinin bileşiminden oluşan Felsefe “hikmet sevgisi” anlamına gelir ve ilk defa Pythagoras tarafından kullanılmıştır. Felsefenin herkes için geçerli olabilecek bir tanımını yapabilmek oldukça zordur. Bunun nedeni felsefeyi tanımlayacak kişilerin ilgi alanlarını farklı olabilmesi olduğu gibi, mizaçlarının ve dünya görüşlerinin de farklı olabilmesidir.

Felsefi ve toplumsal açıdan pek çok faydası sayılan felsefe, araştırmaya, sorgulamaya ve eleştirel tavra dayanan bir düşünce biçimidir.

Bilgi süje (özne) ile obje (nesne-bilinen) arasındaki bağı bir ürünüdür. Yöneldiği varlık alanına göre başlıca bilgi çeşitleri gündelik bilgi, bilimsel bilgi, teknik bilgi, sanat bilgisi ve dinsel bilgidir.

Felsefi düşünce evrenseldir ve insan yaşantısına giren her şey felsefenin konusu olabilir. En basit bir algı ögesinden en karmaşık bir düşünce sistemine kadar her şey felsefe tarafından incelenebilir. Felsefi düşüncenin konuları genel olarak bilgi, varlık ve değer olmak üzere üç ana başlıkta toplanabilir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1- Kant *'Felsefe değil, felsefe yapmak öğrenilir'* sözü ile aşağıdakilerden daha çok hangisinin önemini vurgulamış olabilir?

- A) Felsefi düşüncenin birikimsel olduğunu
- B) Felsefi görüşleri karşılaştırmayı
- C) Bilinen kuramları incelemeyi
- D) Düşünme yolunu öğrenmeyi
- E) Belirli filozofların görüşlerini öğrenmeyi

2- *"Laboratuvara girerken tüm inanç ve değerlerimi de kapının önündeki askıda bırakıyorum"*

Yukarıdaki ifadeye göre bilim insanının yaklaşımı ile ilgili aşağıdakilerden hangisi söylenebilir?

- A) Bilimsel yaklaşımda bireysel ve kültürel değerlerden arınmış olmalıdır
- B) Bilim adamı olay ve olgulara sübjektif yaklaşmalıdır
- C) Bilimsel bulgular evrensellik iddiası taşır
- D) Bilimsel ilerleme bilgi artışıyla gerçekleşir
- E) Bilim adamı mensup olduğu toplumun sosyolojik yapısından etkilenir

3- *Günümüz filozofların uğraştığı sorunların, ilkçağ filozoflarının da büyük bir kısmının üzerinde uğraştığı sorunlar olduğu görülmektedir.*

Yukarıdaki ifadeden felsefe ile ilgili aşağıdakilerden hangisine ulaşılabilir?

- A) Bir çağdaki önemli olaylar, o çağın felsefesini de etkiler
- B) Felsefede filozofların kişiliği önemli rol oynar
- C) Felsefenin ortaya koyduğu bilgilerde kesinlik ve bitmişlik yoktur
- D) Felsefe bilimlerin doğuşunda ve gelişmesinde etkili olmuştur
- E) Felsefede akıl ve mantık ilkeleri yoğun olarak kullanılır

4- *“Balığın taze olduğu solungaçlarının kırmızılığına bakarak anlaşılır.”*

Yukarıdaki ifade hangi bilgi türüne örnektir?

- A) Sanat bilgisi
- B) Bilimsel bilgi
- C) Teknik bilgi
- D) Felsefi bilgi
- E) Gündelik bilgi

5- “Felsefe” teriminin kelime anlamı nedir?

- A) Bilimsel etkinlik
- B) Bilgelik sevgisi
- C) Düşünce etkinliği
- D) Bilgeliğe sahip olan
- E) Akli düşünme

CEVAPLAR

- 1.D
- 2.A
- 3.C
- 4.E
- 5.B

KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara 1994.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Süleyman Hayri BOLAY, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefeye Giriş, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2015.

Takiyettin MENGÜŞOĞLU, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE2: SOKRATES ÖNCESİ YUNAN FELSEFESİ

KONULAR

- 2.1. Felsefenin Başlangıcı**
- 2.2. Antik Yunan Felsefesini Elde Ettiğimiz Kaynaklar**
- 2.3. Sokrates'ten Önceki Yunan Felsefesi**
 - 2.3.1. Kozmolojik Dönem**
 - 2.3.1.1. Milet Okulu**
 - 2.3.1.1.1. Thales**
 - 2.3.1.1.2. Anaksimandros**
 - 2.3.1.1.3. Anaksimenes**
 - 2.3.1.2. Pythagoras ve Pythagorasçılık**
 - 2.3.1.3. Ksenofanes, Herakleitos, Parmenides, Zenon**
 - 2.3.1.3.1. Ksenofanes**
 - 2.3.1.3.2. Herakleitos**
 - 2.3.1.3.3. Parmenides**
 - 2.3.1.3.4. Zenon**
 - 2.3.1.4. Empedokles, Anaksagoras, Demokritos**
 - 2.3.1.4.1. Empedokles**
 - 2.3.1.4.2. Anaksagoras**
 - 2.3.1.4.3. Demokritos**

AMAÇLAR

- Felsefenin nasıl ve nerede başladığını öğrenmek
- Sokrates öncesi felsefede kozmolojik dönemin doğa algısını tanımak
- Sokrates öncesi Yunan filozoflarının evren görüşlerini karşılaştırmak

HAZIRLIK SORULARI

- 1. Felsefenin niçin Yunan filozofları ile başladığı kabul edilir?**
- 2. Antik Yunan felsefesini nereden öğreniyoruz?**
- 3. Sokrates öncesi kozmolojik dönem filozofları hangileridir?**

2.1. Felsefenin Başlangıcı

Felsefi düşüncenin başlangıcına dair farklı görüşler vardır. Geleneksel olarak kabul edilen görüşe göre felsefenin başlangıç noktası Batı Anadolu'nun İzmir'le Gökova körfezi arasında kalan kıyı bölgeleri, yani İyonya'dır. Aristoteles tarafından bu bölgede ilk ortaya çıkış yeri olarak Milet ve kurucusu da Thales olarak zikredilir (Aristoteles, 1996:91).

Felsefenin antik Yunan ile başladığını söylemek ondan önce ya da diğer coğrafyalarda felsefi düşünce olmadığı anlamına gelmez. Fakat bunlar içerisinde Yunan felsefesini ön plana çıkaran nedenler vardır.

Thales'le başlayan Yunan felsefesi, bilim ve felsefenin inşası noktasında, başka kültürlerden de çok şey almışlardı. Pers kültürü onlara kozmosun birliği, matematiğin güzelliği ve bir takım dini düşüncelere ulaşmalarını sağlamıştı. Persliler sayesinde keşfettikleri kültürel unsurların başında zerdüştlüğün tek tanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğü ve iyi-kötü düalizmi gibi ana öğretileri gelmektedir.

Yahudi düşüncesinden önemli etkiler alan Yunanlılar Çin, Hint ve Pers düşüncesinin yanı sıra Akdeniz'in güneyi ve doğusundaki uygarlıklardan da etkilenmişti. Mısır ve Mezopotamya'daki antik uygarlıklardan karmaşık birtakım astronomik sistemlerle oldukça ileri bir matematiği almışlardı.

Yunanlılar başka kültürlerden aldıkları hiçbir şeyi yalnızca tekrarlamamışlardır. Onlar Doğu biliminden ve düşüncesinden hem yararlanmışlar hem de genellemeler yaparak teoriye yükselmişlerdir. Bilgiyi pratik bir kaygıya düşmeden, bizatihi kendisi için istemiş olmaları nedeniyle rasyonel düşüncenin gerçek anlamda başlatıcısı oldukları söylenebilir. Mısır ve Mezopotamya'da bilim, olgu toplama, pratik ilgi ve ihtiyaçlara cevap arama çabasının ötesine yönelememiş ve bu yüzden sistemli bir yapı kazanamamıştı. Yine, Çin, Hint, Mısır ve Mezopotamya'daki bilimsel ve felsefi düşüncenin pratik bir amaca yönelik olduğu yerde Yunanlı düşünür doğaya çıkar gözetmeksizin bilmek amacıyla yönelmiş, tek tek örnek ve olgularda kalmayıp genel olana ve teoriye yükselmiştir. Örneğin, Mısırlıların hakikat aşkı ve bilgiyi bizatihi kendileri için isteme tavrından yoksun buldukları, onu sadece pratik amaca hizmet ettiği ölçüde istedikleri halde Yunanlılar bilimin yaratıcısı olmasalar da onu tamamen farklı bir düzleme taşımışlardır.

Mısırlılar ve Babilliler büyük ölçüde dini mülahazalar tarafından yönetilen pratik yaşamlarında neredeyse tamamen deneme-yanılma yöntemine dayandıkları ve nedenler alanı da tamamen dini dogmalarca belirlendiği için bu yöntemin neden

işlediği sorusunu sorma ihtiyacı duymadılar. Yunanlılar ise “neden?” ya da “niçin?” sorularına yöneldiler ve nedene yönelik bu ilgi doğal olarak genelleme ihtiyacına yol açtı. Nitekim Mısırlı, ateşin çok yararlı bir alet olduğunu elbette biliyordu. Çünkü tuğlaları sertleştiren, evini ısıtan, camın ve çeşitli metallerin ortaya çıkışını sağlayan şey ateşti. Mısırlı, ateşle bütün bunları başarıyla yapmış, fakat pratik hayatında işine yarar ölçüde kullanılmasını mümkün kılan sonuca ulaşmakla yetinmişti. Yunanlı ise bu düzeyde kalmayıp bir üst düzeye geçerek tuğla ocağındaki, kalpteki, güneşteki ateş olarak bir ve aynı şeyin bu kadar farklı şeyi neden ve nasıl yaptığını sorgulamaya geçmiştir. Bu düzeyde de doğal olarak ateşin doğasının, ateş olarak onun temel özelliklerinin ne olduğu sorusuna, bir başka deyişle ateşin özünü araştırmaya geçmiş oldu. İşte Yunanlıları bilim ve felsefede özgün kılan şey bu geçiş, yani daha yüksek genellemelere doğru gerçekleşen ilerlemedir.

Çin ve Hint felsefesi de zaman zaman mitolojik düşünce ve dini açıklamayla iç içe geçmiş ve sadece dini bir hikmet düzeyinde kalmıştı. Bir başka deyişle, Çin ve Hint düşüncesi çoğunlukla dini düşünceyle karışmış, zaman zaman pratik bir nitelik arz etmişti. Örneğin, Çin felsefe sistemi içerisinde yer alan Lao-Tze'nin Taoculuğunun felsefeden ziyade bir mistisizme karşılık geldiği söylenir. Aynı şekilde bizzat kendisi bir yaratıcı olmayıp sadece bir taşıyıcı olduğunu söyleyen ve dine sıkı bir şekilde bağlı olan Konfüçyüs'ün bir filozoftan çok ahlak vaizi olduğu ve metafizik konularla ilgili derinlikli bir kavrayışa sahip olmadığı ileri sürülür. Hint'te de çeşitli felsefi sistemler ortaya çıktığı söylene de Hint felsefesi metinlerinde Yunanlılarla karşılaşmalarından önce dinsel-mitolojik dünya tasavvurlarından daha ileri şeyler bulmak zordur.

Yunanda felsefe dini ya da mitolojik düşünceden koparak doğal olayların, doğaüstü değil de doğal nedenlerle açıklanması gerektiği düşüncesiyle insan aklına dayalı bağımsız bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Yerleşik halk dini ya da mitolojik düşünceyi reddetmemekle birlikte onu sunduğu açıklama biçiminde tatmin olmayan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflarca kurulan felsefenin Yunan'daki doğuşuna damga vuran olay, *mitostan logosa*, efsaneye dayalı tekil açıklamadan akla dayalı genel açıklamaya geçmesidir. Bu filozoflar, evrenin kökeni ve doğasıyla, doğal dünyada ortaya çıkan süreçlerle ilgili problemlere getirilen mitolojik açıklamanın yerine akla dayalı bir açıklama getirmişlerdir. Geliştirdikleri felsefi ya da metafiziksel açıklama, günümüz bakış açısından oldukça ilkel olmasına rağmen Thales ve arkadaşlarına filozof dememizi mümkün kılan en temel olgu

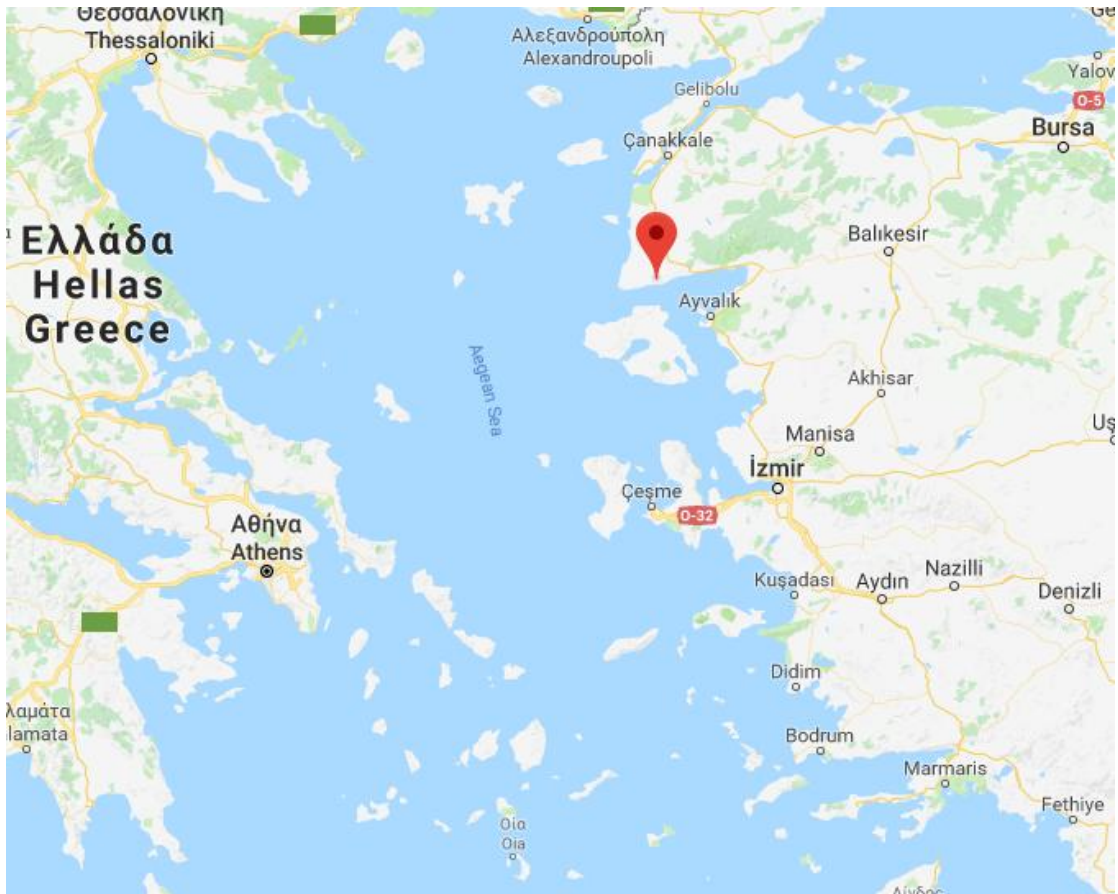
onların bu açıklama biçimidir. Onlar dini ya da mitolojik açıklamanın yerine, özellikle bilimsel düşüncenin temelini oluşturan, gözle görülür dünyanın akli ve anlaşılır bir düzeni gizlediği, doğal dünyanın nedenlerinin yine bu dünyanın sınırları içinde aranması gerektiği ve bağımsız insan aklının bu arayışta kendisinden yararlanılabilecek yegâne araç olduğunu ortaya koymuşlardır.

Yunanlılar felsefe yapmanın standartlarını belirleme dışında yazılı geleneğin de başlatıcıları olmuşlardır. Onlar felsefeyi kuşaktan kuşağa aktarılan bir sözler ya da hikmetler bütünü olmaktan çıkararak yazılı bir gelenek üzerinden ifade etmenin ve yazı üzerinden diyalektik bir tarzda tartışmanın ortamı haline getirdiler.

Yunanlıların bu başarısının arkasındaki iki temel şey *refah* ve *meraktır*. Çünkü içinde felsefenin gelişebileceği toplumun belirli ya da yüksek bir refah düzeyine erişmiş olması şarttır. Böyle bir refah toplumunda felsefeyle uğraşacak kişilerin maddi ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak yerine boş zamana sahip olma zorunlulukları vardır. İşte bu şart çeşitli ticaret yollarının birleştiği bir kavşak olan ve denizcilik, tarım ve ticaret başta olmak üzere çeşitli yollardan oldukça zenginleşen İyonya'da M.Ö. 6. yüzyılda fazlasıyla gerçekleşmiştir. Güneyde Mısır'a, kuzeyde Karadeniz'e, doğuda Mezopotamya'ya ve Batıda da bütün Yunan kentlerine doğrudan erişebilme konumunda olan bu zengin liman kentinde insanlar gerçek bir zenginlik ve refah ortamında yaşıyorlardı.

Felsefenin doğuşu için ikinci koşul olan kişinin merak duygusu, kendisine öğretilen ya da sunulan şeyle yetinmeyip dünyadaki varlıkların, şeylerin niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya çalışmasıdır. İşte bu durum ilk olarak İyonya'lı Thales'te gerçekleşmiştir. Thales, kendisine sunulan açıklamayla yetinmeyip varlıkların ya da şeylerin niçin oldukları gibi olmaları gerektiğini anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.

Sonuç olarak felsefe, merak etmekle, düşünmekle yani akıl ile ilgili bir konudur. O, gözle görülen varlıkların meydana getirdiği çokluğun gerisinde gizli olan birliği, kaosun gizlediği düzeni görebilmekle, algısal görünüşlerin arkasındaki gerçekliği araştırmakla ilgili entelektüel bir faaliyettir (Cevizci, 2016:28-32).



2.2. Antik Yunan Felsefesini Elde Ettiğimiz Kaynaklar

Batı kültür çevresinin ve felsefi düşüncenin ilk büyük başarısı olan Yunan felsefesini hangi kaynaklardan öğreniyoruz?

Öncelikli kaynağımız oldukça geniş ölçüde sahip olduğumuz eski metinlerdir. Bunların başında eserleri bize kadar gelmiş olan Yunan bilginleri ve filozoflarıdır. Bugün, Eflâton'un eserlerinin hemen hemen tamamına, Aristoteles'in eserlerinin de büyük bir kısmına sahibiz. Eflâton'dan önceki ve sonraki filozoflardan da birçok fragmanlar, yani yazılarından parçalar kalmış, fakat birçok eserler de yok olmuştur. Filolojik çalışmalar sonucunda, bu kalan parçalar birleştirilmiştir.

Yunan filozofları her zaman, kendilerinden önce gelen filozofların yazılarını biliyorlardı. Bununla birlikte, daha önceki doktrinlerin metodik bir şekilde incelenmesi asıl Demokritos'un okulunda ele alınmış gibi görünmektedir. Bu usul, Sofistler ve Eflatun tarafından da takip edilmiştir. Nihayet Aristoteles, ele aldığı her konuda, kendinden önceki filozofların bu konuda ne düşündüklerinin bir özetini vermeyi adet edinmiştir. Bunun dışında Aristoteles, örneğin, Pisagorculuk gibi kavramakta güçlük çekilen eski doktrinler hakkında doğru bilgi vermeyi de denemiştir.

Aristoteles, felsefe tarihi çalışmasıyla iki çeşit felsefe tarihi yöntemini, *biyografi* ve *doksografiyi* kurmuştur. Bundan sonra, felsefe tarihçileri biyografılar ve doksografılar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Biyografılar, ele aldıkları filozofların yaşam öykülerini tasvir ederler. Antik çağın biyografıları içinde en önemlisi biri M.S. 2. yüzyılda yaşamış olan Laertli Diogenes'dir. Diogenes, M.S. 2. yüzyıl sonlarına doğru yazmış olduğu bir kitapta bildiği filozofların hayat ve eserleri hakkında bilgi verir. Diogenes'in, bugün bizce bilinmeyen başka felsefe tarihi kaynaklarından faydalanmış olduğu tahmin ediliyor.

Doksografılar ise, felsefe tarihi konularını sistematik bir şekilde incelerler. Belirli felsefe problemlerini ele alıp, bu meselelerle ilgili filozofların ne düşündüğünü tasvir ederler. Doksografılann başında, bu çalışma biçiminin ilk kurucusu olan Aristoteles'in kendisi gelir. Aristoteles, incelediği konu hakkında kendisinden önce, ne düşünüldüğünü de incelemek istemiş ve diğer filozofların bu konudaki görüşlerini kendi felsefesi ile olan ilgisi çerçevesinde tasvir etmiştir (Birand, 1987:9).

2.3. Sokrates'ten Önceki Yunan Felsefesi

2.3.1. Kozmolojik Dönem

Antik felsefenin bu ilk döneminde felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bugün kendilerini natüralistler ya da fizikçiler olarak sınıflandırdığımız ilk doğa filozofları her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayırımı yapmış, görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde düzenli bir yapının ya da sürekli bir gerçekliğin var olduğuna inanmışlardır. Onlar daha da ileri giderek doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, doğaya dair açıklamanın yine doğanın içinde aranması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bir başka deyişle onlar, dış dünyaya baktıklarında çokluk gözlemlemişler ve bu çokluğun ancak kendisinden çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman anlaşılabilir hale gelebileceğini ve dolayısıyla açıklanabileceğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı ilk doğa filozofları *arkhe* sorunu üzerinde yoğunlaşmış ve dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi ya da ilkeyi bulmaya çalışmışlardır.

Sokrates öncesi doğa filozofları varlık sorununa sırasıyla görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde çözüm getirmeye çalışmışlardır. Onlar kendi içinde dört döneme ya da okula ayrılırlar (Cevizci, 2016:34).

2.3.1.1. Milet Okulu (İyonya Okulu)

Yunan felsefesi ilk önce, eski bir İyon kolonisi olan Milet'te doğmuştur. Milet mektebinin üç temsilci Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'tir. Aristoteles'in fizikçiler adı altında topladığı bu düşünürler, mitos'u bir yana bırakıp deney ve gözlemden yola çıkarak açıklamalarda bulunan ilk filozoflardır. Fizikçilerin eserleri de «doğa hakkında» adını taşır. Bunlar doğanın kaynağının ne olduğu sorusunu ortaya atarak, doğanın nasıl meydana gelmiş olduğunu açıklamaya çalışırlar. Bu problemi, yani, evrenin nasıl meydana gelmiş olduğu meselesini açıklamak için hipotezler kurar, astronomi ve coğrafya ile ilgili sorular ortaya atarlar. Dünyanın şekli ve yapısı ile güneşin, yıldızların mahiyet ve yapıları, dünya ile yıldızlar arasında ilişki konusu üzerine düşünceler ileri sürerler. Buna karşılık, organik dünya ve insan konusu ile pek ilgilenmezler (Birand, 1987:13).

2.3.1.1.1. Thales (m.ö. 624- m.ö.546)

En eski Yunan bilgini ve ilk fizikçi filozof Thales'tir. Thales'e göre, her şey sudan çıkmıştır. Hayatın kaynağı, okyanustur. Thales'in böyle bir düşünceye nasıl varmış olabileceği hakkında Aristoteles'in yorumu, onun bu kanaate doğayı gözlemleyerek varmış olmasıdır. Zira su, canlı hayatı için şarttır. Her şey, su ile ürün verir. Canlıyı meydana getiren tohumlar, yaşlık içinde gelişir. Bu şekilde Thales, suyu canlı varlıkların kaynağı olarak gösterir. Şu halde, bütün canlı varlıkların kaynağı, bir tek asli madde yani sudur. Bu asli madde, yani "arche" canlıdır ve canlılar yaratma gücüne sahiptir. Aristoteles'in bildirdiğine göre, asli maddede bir canlılık veya yaratıcılık gücü bulunduğunu kabul eden bu anlayış, aynı zamanda, onun, Tanrılarla dolu olduğuna da inanmaktadır. İşte, Thales'in evrenin oluşması hakkındaki düşünceleri bunlardır.

Thales'in evren tasavvurunda, daha pek çok mitoloji ve şiir de vardır. Ona göre, üstü yarı küre şeklinde bir gök kubbesi ile çevrelenmiş olan arz, uçları daha kalkık olan yuvarlak bir düzlem şeklinde, okyanusun üstünde yüzmektedir. Suların üstünde yüzen böyle bir dünya anlayışına Babillilerde de rastlanır. Buna göre, Thales'in, Babillilerin etkisi altında kalmış olduğu da kabul edilebilir (Birand, 1987:13).

2.3.1.1.2. Anaksimandros (m.ö.610- m.ö.546)

Milet okulunun ikinci filozofu Thales'in öğrencisi ve dostu olan Anaksimandros'tur. Milet okulunun, birlikli dünya düzenini belirtmek yolundaki çabası, Anaksimandros'la birlikte, metafizik bir kavramın, sonsuzluk kavramının ortaya konmasına kadar vardı.

Anaksimandros için realitenin gerçek ilkesi sonsuzluktur. Ona göre, her şeyin başlangıcında bulunan, her şeyi harekete getiren, her şeyi kuşatan bu sonsuzluk, bitmek tükenmek bilmeyen bu sınırsız şey, "Apeiron"dur. Apeiron'un kendisi belirli bir şey değildir. Çünkü her belirli şey, zıddının da varlığını şart koşar. Bundan dolayı, başlangıçta hiç belirlenmeye gelmeyen ve her çeşit sıfattan yoksun olan bir şey vardır. Bu belirli olmayan şeyden bütün varlıklar sonradan, zıtlar şeklinde ayrılarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak, sıcak ve soğuk olan nitelikler, yani karanlık ve soğuk olan toprakla, aydınlık ve sıcak olan hava ya da ateş, birbirinden ayrılmıştır. Ortada bulunan toprak kütesi, yani, arz, bir ateş küresi ile çevrelenmiştir. Bu ikisinin, toprakla ateşin birleşmesinden, su meydana gelmiştir. Sudan çıkan buharlar, ateş kütesini ayrı ayrı yerlerinden delerek parçalara bölmüş, gökteki cisimler de bu bölünme

sonucunda meydana gelmişlerdir. Güneşin etkisiyle, kuru toprak çatlayarak oyulmuştur. Isının etkisiyle bazı cisimlerin gaz haline geçmeleri sonucunda ortaya çıkan şiddetli hava hareketlerinden rüzgârlar doğmuştur. Rüzgârların yeryüzündeki çatlak ve oyuklara yaptığı basınç sonucunda da depremler ortaya çıkmıştır.

Anaksimandros'a göre, arz, düzlem bir sütundur ve evrenin merkezinde bulunmaktadır. Arz, hava boşluğunda, hiç bir şeye dayanmadan hareket etmektedir. O, arzın bir haritası ile birlikte, gökyüzünün kabartma bir modelini de yapmaya girişmiştir. Kuşkusuz bu harita, dünyanın o zaman bilinen ve meskûn olan yerleri ile sınırlıydı. Bu filozofun dünya görüşü, dini ve mitolojik tasavvurlardan tamamıyla bağımsız olarak ortaya konmuştur.

Anaksimandros'un yaşamın kökenine dair, oldukça ilgi çekici ve evrim kuramını hatırlatan bir görüşü vardır. Ona göre, hayatın kaynağı sudur. İnsan da içinde olmak üzere, bütün canlı varlıklar, suda yaşayan varlıklardan gelişmişlerdir. İnsanlar, sonradan karaya ayak basmış ve karada yaşamaya başlamışlardır. Bu şekilde tasvir edilen bu evren, filozofa göre, günün birinde yok olmaya mahkûmdur. Apeiron'dan çıkan her şey, günün birinde yine Apeiron'a dönecektir ve bu durum evrenin esas düzenini meydana getirir.

Anaksimandros'da bir panteizmin varlığı da kabul edilebilir. Çünkü o, evrenin içinde bulunan ve evreni düzenleyen, tek bir ilkenin varlığını ileri sürmüştür. Onunla birlikte, felsefi düşünce gelişme kaydetmiş, evrenin ilkesi olarak, soyut ve metafizik bir kavram göz önünde tutulmuştur (Birand, 1987:4).

2.3.1.1.3. Anaksimenes (m.ö.585- m.ö.528)

Milet okulunun üçüncü önemli filozofu Anaksimenes'tir. Anaksimenes'e göre, eşyanın esas ilkesi havadır. Anaksimenes, Apeiron'un yerine havayı koymakla asli maddeyi yeni baştan belirlemiş ve bir bakıma, Thales'e dönmüştür. Yani asli madde olarak, Thales'in göz önünde tutmuş olduğu suyun yerine bu sefer hava geçmiştir. Onun asli madde olarak havayı almasının sebebi belki de havanın yaşam için, sudan da önemli olduğunu düşünmesidir. Hava, evrendeki yaşamın ve düşüncenin kaynağıdır. Gerçekten, doğadaki bütün canlı varlıklar nefes alır. Balıklar bile suda bulunan havayı teneffüs ederler.

Anaksimenes'e göre, canlıyı canlı yapan havadır. Teneffüs edilen hava da ruhtur. Canlılar son nefeslerini verirlerken ruhlarını da vermiş olurlar. O bu şekilde ileri bir adım atmış ve ruh kavramını ortaya atmıştır. Yalnız canlı varlıkların bir ruha

sahip olduklarını ileri sürerek, canlı varlıklarla cansız cisimleri de birbirinden ayırmıştır. Anaksimenes de, Anaksimandros gibi, doğanın oluşmasının bir yasaya bağlı olduğunu kabul eder. Belirli şekilleri olan ayrı ayrı varlıkların, ana maddeden, yani havadan çıkmaları, belirli bir yasaya göre olur. Anaksimenes bu noktada, havanın sıkışması ve yayılması gibi hem çok yeni hem de çok açık ve müşahhas bir kavram ortaya koyar. Hava sıkışır ya da yayılır ve genişler. Sıkıştığında, sıkışma derecesine göre, sırayla rüzgâr, bulut, yağmur, su, buz, çamur, toprak ve kaya olur. Yayıldığında ise ateş olur. Böylece, bütün bu nesnelere havadan ve onun çeşitli sıkışma ve gevşeme derecelerinden meydana gelirler.

Anaksimenes, Thales gibi, arzın yuvarlak bir düzlem olduğunu kabul eder. Fakat bu yuvarlak düzlem, su üstünde yüzmeyip, hava boşluğunda hiçbir şeye dayanmadan kendiliğinden durur. Dünyanın çevresi havanın sıkışarak sertleşmesinden meydana gelmiş olan şeffaf bir küre ile çevrilidir.

Milet okulunun her üç filozofu da iyi gözlemcidirler. Bunlar, efsaneyi tamamıyla bırakmış ve algılarla bilinen gerçekliğin kendisine yönelmişlerdir. Doğa açıklamaları henüz ilkel olmakla birlikte eski Yunan dini ile ilgili olan açıklamaları bir yana bırakıp, doğa olgularını bilimsel bir şekilde açıklamak denemesine girişmeleri bakımından ileri bir adım atmış sayılabilirler. Aristoteles'in fizikçiler ya da tabiatçılar adı altında topladığı bu Miletli filozoflar, ahlâk ve dinle ilgili konulara pek önem vermezler (Birand, 1987:15).

2.3.1.2. Pythagoras ve Pythagorasçılık

M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında Güney İtalya'da Kroton'da Pythagoras (m.ö. 570- m.ö. 495) tarafından kurulmuş olan okuldur. Yarı efsanevi bir kişilik olan Pythagoras, hem dini bir cemaatin kurucusu ve mucizeler yaratan bir peygamber, hem musiki biliminin ve saf matematiğin yaratıcısı olan dahi bir bilgidir. Söylendiğine göre kendisi hiç bir şey yazmamıştır. Pythagoras'ın adını taşıyan birçok eser olsa da bunlar ona ait değildirler. Bütün bu eserler, ilk milât yılında ve Yeni Pythagorasçılar tarafından yazılmıştır. Onlar bütün bu eserleri Pythagoras'ın ruhundan yazdıklarını sanarak meydana getirmişlerdir.

Pythagoras'ın, Sisam adasında doğduğu ve gençliğinde güney İtalya'ya göç ederek zengin bir Yunan kolonisi olan Kroton'da yerleştiği kesin olarak bilinmektedir. O tarikatını burada kurmuştur. Orphic inançların ve Dionysius okulunun etkisinde kalmışlardır. Orphic sözcüğü efsanevi bir şair, şarkıcı, filozof ve ruhsal kişi olan

Orpheus adından gelir. Orphic ruhsal öğretisinin Tanrısı, Yunanistan'a kuzeyden, Trakya'dan gelmiş olan Dionysius'tur. Bu Tanrı, taşkınlığın, coşkunun ve sarhoşluğun bir simgesidir. Dionysius değişmelerin ve ışığa kavuşmak isteyenlerin Tanrısıdır. Bu Tanrı onuruna düzenlenen törenlerde coşku, sevinç ve aynı zamanda da korku birbirine karışmıştır.

Pythagorasçılar tenasühe inanırlar. Tenasüh kuramı, bedenin ölmesinden sonra, ruhun, çeşitli bedenler içinde, yeni baştan, bu dünyaya geldiğini kabul eder. İnsan bu dünyada yaşadığı hayatın değerine göre, ölümden sonra ruh, yeni bir beden içinde, yeni baştan ortaya çıkar. Eğer insan, bu dünyada suç işlemiş, aşağılık bir hayat sürmüşse, ölümünden sonra, ruhu da, aşağı bir hayvan, hatta bir bitki şeklinde ortaya çıkabilir. İşte bundan dolayı, Pythagorasçılar, et ve bazı sebzeleri yemekten kaçınır, kanlı kurbanlar kesmezler. Hayvanlardan elde edilmiş malzeme ile yapılan hiç bir eşya kullanmazlar.

Pythagorasçıların dini cemaatlerinin aynı zamanda siyasi bir karakteri de vardır. Birçok İtalya şehirlerinde iktidarı ele geçirmişler, buralarda dini düzenle ilmi çalışmayı birleştiren kurumlar meydana getirmişlerdi. Ancak, halk sonradan Pythagorasçılara karşı ayaklanarak merkezlerini basmış ve bu arada kırk kadar Pythagorasçı da öldürülmüştür.

Pythagorasçılar, genel olarak, matematik, astronomi ve tıpla uğraşıyorlardı. Bir geometri formülü Pythagoras'ın adını taşımaktadır. İrrasyonel sayıları ilk bulanlar da yine onlardır. Telli musiki aletleri ile ilgilenen Pythagorasçılar telin uzunluğu ile sesin yüksekliği arasında belirli bir oran olduğunun farkına varmışlar ve aritmetikle musiki arasında sıkı bir ilişki kurmuşlardı. Uyumlu sesin, telin uzunluğu ve bir takım sayısal oranlarla ilgili olması demekti. Uyumlu seslerle sayısal oranlar arasındaki bağıntıdan hareket eden Pythagorasçılar her şeyin aslının sayı olduğu sonucuna vardılar. Her şeyin aslının sayı olduğunu ileri sürmekle de ilk madde, yani, arche olarak su ya da hava gibi müşahhas bir nesneyi değil, tersine soyut kavramları kabul etmiş oldular. Her şeyin aslında bulunan başlıca gerçek sayıdır. Dünyada bulunan, gerek maddi, gerek ruhi bütün gerçekliklerle ilk on sayı arasında sırlı bir ilgi vardır. Her adet, belli bir şekle karşılıktır.

Pythagorasçılar, sayılarla geometrik şekiller arasında oranlar kuruyor, kare, dikdörtgen ve piramit sayılardan söz ediyorlardı. Bu şekilde sayıları geometrik bir şekilde tasarlayarak düşünüyorlardı. Evrenin özünü matematiksel oranlarda ve özellikle sayılarda buluyorlardı. Olguların özünü kavrayabilmek için, öncelikle onların

temelinde bulunan matematik esasların kavranması şarttır. Böylece Pythagorasçılar, bilgiyi, matematik düşünceden ibaret görüyorlardı. Bu bir bakıma büyük bir ilerleme idi. Çünkü bu şekilde, düşünce, açıkça algıdan ayrılmış oluyordu. Bir yandan sayıların, bir başka deyişle matematik düşüncenin, diğer yandan bu matematik düşüncenin şekil vereceği şekilsiz bir malzemenin mevcut olması gerekiyordu.

Pythagorasçılar, astronomi alanında da, Kopernik sistemine yakın bir görüşe sahiptiler. Evrenin merkezinde bir “merkezi ateş” bulunduğunu, arzın öteki beş gezegen, güneş ve ayla birlikte bu merkezi ateş etrafında döndüğünü kabul ediyorlardı. Daha sonra, bu merkezi ateşi ortadan kaldırıp, merkeze Güneşi koymakla Kopernik sistemine büsbütün yaklaşmış oldular (Birand, 1987:16-17).

2.3.1.3. Ksenofanes, Herakleitos, Parmenides, Zenon

2.3.1.3.1. Ksenofanes (m.ö.570- m.ö.480)

Pythagoras'ın çağdaşı olan Ksenofanes Batı Anadolu kıyılarında doğmuş ve buraların İranlılar tarafından zapt edilmesi üzerine, İtalya'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Ksenofanes de, Pythagoras gibi bir din düzelticisidir. O, çok tanrıcı inançlarla, mitolojik Tanrı tasavvurlarıyla mücadele etmiştir. Öncelikle Homeros ile Hesiodos'u eleştirir. Bunlar, insanlıkla ilgili olan bütün kötü şeyleri tanrılara da mal etmişlerdir. Tanrıları insan kılığında tasarlayıp, hırsızlık, zina, aldatma gibi bütün kötü şeyleri yapabileceklerini düşündüler. Ona göre, eğer öküzler ve aslanlar da resim yapabilselerdi, kendi tanrılarını öküz ve aslan şeklinde çizerlerdi. Nitekim her ulus da, kendi Tanrısına kendi sıfatlarını vermiştir. Böylece, zenciler Tanrılarını, yassı burunlu ve siyah kıvrıkcık saçlı olarak tasarlayacaklar, buna karşılık kuzey Trakyalılar, mavi gözlü ve sarı saçlı bir Tanrı düşüneceklerdi.

Ksenofanes'e göre, gerçekte Tanrı, bu sıfatların hepsinden uzaktır. Bunlardan hiç biri Tanrı'ya mal edilemez. Tanrı, birdir, sonsuz ve hareketsizdir. Ne doğar, ne ölür, ne de değişir. Bununla birlikte, Tanrı evrendeki bütün değişimleri ve bütün hareketleri yönetir. Kendisi hiç bir zaman hareket etmeyen ve yer değiştirmeyen bu Tanrı, her şeyi duyar ve görür. Ksenofanes, başka Tanrıların varlığını da kabul eder. Fakat bütün bu Tanrıların üstüne, onların hepsine birden hâkim olan bu tek ve güçlü Tanrı'yı koyar. Bu yüzden onun tek tanrıcılığı henüz tam bir monoteizm değildir. Çünkü evreni yöneten bu tek Tanrı'dan başka, ona bağlı olan başka tanrıların varlığını da kabul eder.

Ksenofanes'te tam bir panteizm vardır. Çünkü filozofa göre, var olan her şey, Tanrı'nın kendindedir. Tanrı, her şeyi kuşatmaktadır. Tanrı ile evren bir ve aynı şeydir. Bu evrenin içinde onu harekete geçiren ve düzenleyen kuvvet Tanrı'nın kendisidir. O, her şeyin Tanrı tarafından kuşatıldığını, her şeyin Tanrı ile bir ve aynı olduğunu ileri sürerken, Tanrı ile maddeyi aynılaştırmakta, böylece maddi olan bir Tanrı düşünmektedir. Bundan dolayı, Ksenofanes'in panteizmi materyalist bir panteizmdir.

Ksenophanes, aynı zamanda Tanrı'nın mekânlı bir şekli olduğunu da kabul eder. Ona göre, Tanrı küre şeklindedir. Küre şeklindeki bu Tanrı, hareketsiz ve bütün bölümlerinde kendi kendinin aynıdır.

Onun bu dini ve panteist görüşünün yanında bir de fizik anlayışı vardır. Ksenofanes'in fizik anlayışı, Milet filozoflarının fizik anlayışına yaklaşıyor. Ksenofanes'e göre de bir ana unsur vardır ve bu ana unsur topraktır. Her şey topraktan çıkar ve günün birinde, yeniden toprağa döner. Toprak, kendinden çıkmış bir unsur olan suda erir. Bu erime deniz suyuna tuzlu lezzetini verir.

Ksenofanes, hayatının sonlarına doğru Elea şehrine yerleşmiştir. Sonraları bu şehirde kurulan bir felsefe okulunun felsefe tarihinde ayrı bir yeri vardır. Bu okulun kurucusu olan Parmenides'le, kendisinin çağdaşı olan Efesli Herakleitos arasında ilk gerçek felsefi tartışma meydana gelmiştir (Birand, 1987:17-18).

2.3.1.3.2. Herakleitos (m.ö.535- m.ö. 475)

Herakleitos, Efes'lidir ve aristokrat bir aileye mensuptur. Ondaki kalan fragmanlarda kendisinin halktan olan insanları küçük gördüğü sezilir. Herakleitos, eserlerini halk için değil, kendi seviyesinde olan aristokratlar için yazmıştır. Bunun için de eserlerine kasten açık olmayan muğlak bir üslup hâkimdir. Eserlerinin herkes tarafından anlaşılmasını istemediğinden, onları güç anlaşılır bir halde ifade etmiştir.

Herakleitos evreni, sürekli bir oluş ve akış olarak, sürekli bir süreç olarak kavrar. Evrende, zıtlıklar sürekli birbirini takip eder, bir başka deyişle, olgular durmadan, kendi zıtlarına dönerler. Sıcak, soğuk olur, soğuk ise sıcak olur. Yaş kuru olur ve kuru ise yaş olur. Evrende, duran ve aynı kalan hiç bir şey yoktur. Herakleitos'ta evrenin işleyişi, bir yandan durmadan değişen ateşi, diğer yandan, bir nehrin akışını andırır. Filozofun, meşhur deyişi ile "bir nehirde iki kere yıkanılmaz". Çünkü sular değişmiş, daha doğrusu akıp gitmiştir. Bundan dolayı, çünkü nehir, artık bugünkü nehir değildir. Bugünkü nehir, yalnız görünüşte dünkü nehirdir.

Herakleitos'a göre, evrende değişmeyen, sürekli şeyler varmış zannetmemizin sebebi, zıtlıkların bir süre için görünmemesidir. Çünkü evrendeki oluş, ancak zıtlıkların varlığı ve her şeyin kendi zıddına çevrilmesi ile açıklanabilir. Gerçekte, evrende olup biten şeyler, varlıklar arasındaki bu zıtlıktan, yani her şeyin kendi zıddına dönmesinden meydana gelir. Bütün bu değişmeler, bütün bu oluş ve akış içinde, her zaman kendi kendisinin aynı kalan tek şey, evrendeki oluşu idare eden ve evrendeki bütün olgulara hâkim olan yasadır. Herakleitos, evrenin bu düzenini meydana getiren genel kanuna "logos" adını verir. Logos, bağlantılı anlamlı söz ya da akıl anlamına gelir.

Herakleitos, evreni düzenleyen ve idare eden yasaya logos adını vermekle, evrende, bağlantılı ve anlamlı bir düzenin hâkim olduğuna işaret etmek istemiştir. Evrende logos tarafından yönetilen bütün değişmeler, belli bir oran içinde meydana gelirler. Bu yüzden, evrende hiç bir şey yok olmaz, aksine her şey yeni bir bileşim içinde yeniden ortaya çıkar.

Herakleitos, logos adını verdiği bu evren akılı ile Tanrı'nın, bir ve aynı olduğunu kabul eder. Böylece Tanrı, evrenin içinde bulunan, onu düzenleyen ve yöneten ilkenin yani, logosun kendisi olarak görülür. Logos ise ateşle aynıdır. Herakleitos, evrendeki oluş ve akışı yöneten logos'u ateşle aynı saymakla, evrenin bir süreç olduğuna işaret etmek istemiştir. Evrendeki her şey, tıpkı ateş gibi sürekli bir değişme içindedir. Evrendeki her şey ateşten çıkmıştır, ateşten çıkan her şey de, günün birinde yine ateşe dönecektir. Böylece, evrenin logos'u, yani akılı olan ateş, aynı zamanda evrenin ana maddesidir. Ateşin sıkışmasından toprak meydana gelir. Toprağın gevşeyip erimesinden de su ortaya çıkar. Sudan çıkan buharlar, havayı meydana getirirler.

Dünyanın ruhu olan logos, yani ateş, dünyanın bütün bölümlerinin içine geçmiş ve işlemiştir. Ferdi ruhlar, dünya ruhu olan logos'tan bir parça ya da bölümdürler. Bunlar, asli ateşten geçici olarak ayrılmış ve günün birinde yeniden asli ateşe dönecek olan ateş parçalarıdır. şu halde, insan ruhu bir ateştir ve bu ateş ne kadar kızgın olursa, insan da o kadar hareketli ve canlı olur. İnsan ölünce, ruhu yeniden bu sonsuz ateşe kavuşur. Bu şekilde Herakleitos, monoteist ve panteist bir görüş ortaya atmış olur. Çünkü evrendeki bütün olguları düzenleyen Tanrı, aynı zamanda, evrenin içindedir.

Herakleitos'un önemli olan bir başka düşüncesi de, iki evren kabul etmiş olmasıdır. Onda "görünüşler dünyası" ile "gerçeklik dünyası" birbirinden ayrılır.

Görünüşler dünyası, duyularımızla algıladığımız dünyadır. Bu dünya bize sanki sürekliymiş, değişmeyen olgulardan meydana geliyormuş gibi görünür. Buna karşılık, akılla kavranan dünya, sürekli bir oluş ve akış içindeki dünyadır (Birand, 1987:19-20).

2.3.1.3.3. Parmenides (m.ö.515- m.ö.460)

Elealı filozofların ilki ve Elea okulunun kurucusu olup Ksenofanes'in de öğrencisidir. Parmenides de tıpkı Herakelitos gibi, görüşler evreni ile gerçek evreni birbirinden ayırır. Görünüşler evreni, duyuların bize bildirdiği evren iken, gerçek evren akılla kavranan evrendir. Ancak, hangi evrenin görüşler evreni ve hangi evrenin gerçek evren olduğu konusunda Parmenides Herakleitos'tan ayrılmaktadır. Herakleitos'ta gerçek evren, sürekli bir oluş ve akış içinde, görüşler evreni ise sanki değişmeyen ve daima kendi kendisinin aynısı gibi görünen evrendir.

Parmenides'e göre ise, gerçek evren, değişmeyen ve her zaman kendi kendisinin aynısı olan evrendir. Gerçek evren, tek ve birlikli evrendir. Görünüşler evreni ise, sürekli bir değişme ve akış içinde bulunan evrendir. Görünüşler evreni, eşyanın yanıltıcı bir çokluğa büründüğü, her şeyin, sanki kendisinden başka bir şey oluyor ve değişiyormuş gibi görüldüğü yanıltıcı evrendir. Hâlbuki gerçek evren, değişmeyen, bölünmeyen, hareket etmeyen bir evrendir. Bu evren, "Bir" in kendisidir ve Bir, Tanrı ile aynı şeydir.

Parmenides'e göre, gerçek olan şey, varlığın bir olduğu ve var olduğudur. "Varlık vardır ve var olmayan şey yoktur" sözü, onun bütün düşüncesinin temelini oluşturur. Parmenides'te düşünce ve varlık aynı şeydir. Bu yüzden, var olmayan şey, ne düşünülebilir ve ne de kavramlarla ifade edilebilir. Şu halde, doğru düşünmek, çelişmesiz düşünmek demek, var olanı düşünmek demektir. Var olmayanı düşünmek bir çelişmedir. Varlık, yokluktan çıkmaz, yok olan bir şey var olamaz. Öyleyse bir şey, hem var hem de yok olamaz. Bundan dolayı çelişmeye düşmeden bir değişimden söz etmek ya da düşünmek mümkün değildir. İşte Parmenides'e göre, tek bir unsur kabul eden ve bütün varlıkların bu ana unsurdan meydana geldiğini ileri süren İyonyalılar bu tür bir çelişmeye düşmüşlerdir. Çünkü onlar var olan şeylerin, önce belli bir şey olduklarını, sonra değişip kendilerinden ayrı ve başka bir şey olduklarını ileri sürmüşlerdir.

Parmenides düşüncesinde içinde kesin bir mantığın hâkim olduğu bir gerçeklik evreni, diğer yandan bir görüş evreni kabul edilir. Parmenides'in, akıl yoluyla

kavrandığını ileri sürdüğü evren ilki ve akıl adına reddettiği evren ise ikincisi, yani Herakleitos'un gerçek evren olarak kabul ettiği hareketli oluş evrenidir.

Parmenides'den önce gelen bütün filozoflar, evrenin ne şekilde meydana geldiği, yani evrenin oluşması hakkında bir görüş ortaya atmışlardır. Elea okulu bu gibi açıklamalara girmez. Bununla birlikte, Parmenides'in fiziğinde, görünüşler dünyası söz konusu olduğunda İyonyalılara ve Pythagorasçılığa dayanan bazı unsurlara da rastlanır. Görünüşler dünyasının, ateşle topraktan veya ışıkla karanlıktan meydana geldiğini açıklamaya çalışır. Böylece, görünüşler dünyasının iki unsurdan meydana geldiğini ileri sürmek ister (Birand, 1987:20-21).

2.3.1.3.4. Zenon (m.ö.490- m.ö.430)

Parmenides'in öğrencisi ve Elea Okulu filozofu olan Zenon, hocasının doktrinini mantıksal kanıtlarla açıklamaya çalışır. Zenon tarafından ileri sürülen bütün kanıtlar, varlığın birliği ve hareketsizliği düşüncesini savunur. Bunlar, bir kısmı değişmeye ve harekete, bir kısmı da çokluğa karşı olmak üzere iki türdür.

Zenon, çokluğa karşı olan kanıtlarından birinde, bir ölçek buğdayı göz önünde tutuyor. Bir ölçek buğday, birçok buğday tanelerinden meydana gelmiştir. Bunlardan her birinin, ayrı ayrı algılanması gerekir. Bu bir ölçek buğday yere devrilirse bir gürültü duyulur. Buna karşın, yalnızca bir tanesi yere düşerse, hiç bir ses çıkmaz.

Çokluğa karşı olan diğer bir kanıtında da, varlığın sonsuz bir şekilde bölündüğünü tasarlayalım der. Bu bölünme sonucunda, ne ağırlığı ne de kalınlığı olan, yani, varlıktan yoksun olan bir sonsuz küçüklüğe varılır. Böyle bir unsur, artık gerçek bir şey değildir. Çünkü bu unsurun varlığa eklenmesi ya da varlıktan çıkarılması, varlığı ne büyültür ve ne de küçültür.

Harekete karşı olan kanıtına gelince, Zenon'a göre eğer kaplumbağa biraz önce yarışa başlarsa, Yunanistan'ın o zamanki en hızlı koşucusu olan Aşil, yarışta ona hiçbir zaman yetişemeyecektir. Aşil'in kaplumbağaya yetişmesi için bir zaman aralığının geçmesi lâzımdır. Ama bu zaman içinde kaplumbağa da ilerleyecektir. Aşil'in kaplumbağanın açmış olduğu mesafeye ulaşması için, yeni baştan bir zaman aralığının geçmesi lazımdır. Hâlbuki bu zaman içinde de kaplumbağa yeni baştan ilerlemiştir. İşte, bu düşünce tarzı sonsuza kadar sürdürülebilir ve Aşil'in kaplumbağaya hiç bir zaman yetişemeyeceği ileri sürülebilir.

Zenon'un verdiği başka bir kanıtı da hareket halindeki ok, aslında durma halindedir. Yani hedefe atılan bir ok hiçbir zaman hedefine ulaşamaz. Çünkü havaya

atılmış olan bir ok, her an yolunun belirli bir noktasındadır. Mekânın belli bir noktasında bulunan bir cisim ise durma halindedir. Şu halde hareketinin her anında durma halinde bulunan bu ok, bütün hareketi boyunca da durma halinde bulunuyor demektir.

Zenon'a göre, hareket ve çokluk kavramları söz konusu olduğunda, zorunlu olarak bu tür güçlüklerle karşılaşmaktadır. Onun kanıtlarının bütün hedefi, değişme, hareket, çokluk gibi kavramların çelişkiye yol açtığını göstermektir. Bu şekilde o, görünüş dünyasını aldatıcı bir çokluk olarak göz önünde tutan hocası Parmenides'i haklı çıkarmaya çalışmaktadır.

Şimdiye kadar gördüğümüz filozoflar içinde, Miletliler her şeyden önce, doğa araştırmacısı idiler. Buna karşılık, Pythagoras, Ksenofanes, Herakleitos ve Parmenides dini ilgiler taşıyan ve dinde bir düzeltme yapmak isteyen düşünürlerdi. Bunlar eski halk dinini, monoteist görüşlerle düzeltmeye girişmişlerdi (Birand,1987:21-22).

2.3.1.4. Empedokles, Anaksagoras, Demokritos

Şimdi inceleyeceğimiz üç filozof da, Miletliler gibi doğa bilginidirler. Bununla birlikte, bu filozoflardan ikisinde, Empedokles ve Anaksagora'ta dini görüşlere de rastlanır.

2.3.1.4.1. Empedokles (m.ö.490- m.ö.430)

Sokrates öncesi doğa felsefesinin dördüncü döneminin ilk önemli düşünürü Empedokles'tir. Sicilya'da bulunan Akragas'ta yaşamış olan filozofun aristokrat bir aileden geldiği anlatılır. Sadece hayatı hakkında değil, ölüm yeri ve şekli hakkında da farklı rivayetler vardır. Bazı kaynaklarda onun kendisini Etna yanardağına atarak hayatına son verdiği anlatılırken, bazı kaynaklarda denize düşüp öldüğü anlatılır (Cevizci, 2016:78).

Empedokles'in kendisine birçok mucizeler atfedilir. Ruhun bir bedenden, başka bir bedene göçüşüne, yani tenasühe inanan Empedokles'in, daha önce yaşadığı hayatı bildiği ileri sürülür. Filozof, kendisinden kalan bir fragmanda zaman zaman kız, erkek, kuş, balık, bitki olarak bu dünyaya geldiğini ve ayrı ayrı varlık olarak bu dünyada yaşadığı bütün bu dönemleri hatırladığını iddia eder. Empedokles hakkında ilgi çekici hikâyeler anlatılır. Bu hikâyelere zaman zaman biraz da alay karışır. Empedokles taraftarları kendisinin Tanrı tarafından göğe kaldırıldığını ileri sürerler.

Empedokles karşıtları ise, düşünürün, halkta böyle bir sanı uyandırmak için, kendisini diri diri Etna yanardağına attığını, ancak bronz işlemeli olan pabuçlarından birinin, yanardağın yanı başına düşmesi ile sırrının ortaya dökülmüş olduğunu ileri sürerler.

Empedokles, dört unsur kuramını açıkça formüle etmiş ilk düşünürdür. Bu dört unsur kuramı daha sonra Aristoteles ve Eflâton'u da etkilemiştir. Kurama göre, mevcut olan her şeyin, bütün varlıkların temelini, su, ateş, hava ve topraktan ibaret olan dört unsur meydana getirmektedir. Bu unsurlar, öncesiz ve sonsuzdurlar. Ne belirli bir zamanda ortaya çıkmışlardır, ne de belirli bir zamanda ortadan kalkacaklardır. Bu dört unsur, kendi aralarında birleşir ve ayrılırlar. Birleşme, doğma, ayrılma ise ölmedir. Bir cismin ölmesi yahut yok olması demek, sonsuz küçük parçalardan ibaret olan unsurlarına ayrılması demektir. Bir cismin meydana gelmesi ise, bu sonsuz küçük parçaların bir araya gelerek yeni bir birleşim içinde, yeni bir varlığı meydana getirmesidir. Böylece evrende asli bir değişme ve oluş yoktur. Çünkü evrende ana unsurlar ve bunların sayısı bellidir. Her cisim, bunların belli bir orandaki birleşmesinden ortaya çıkar. Evrendeki bütün olguları da bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması meydana getirir.

Unsurların birleşme ve ayrılma eylemi, iki ilkenin etkisiyle olur. Evrenin oluşumunu yöneten bu iki ilke aşk ve kindir. Aşk, dört ayrı unsuru birleştirmeye ve dolayısıyla bu birleşmeden de yeni unsurların meydana gelmesine çalışır. Kin ise sürekli olarak bu unsurları birbirinden ayırmaya çalışır. Bu iki çeşit eylem, bu evrende sonsuz bir şekilde sürüp gider. Evrenin oluşması, bu iki ilkenin etkisiyle meydana gelmektedir.

Evrenin başlangıcında, dağınık olan dört unsura, aşk hâkim olunca, bu unsurlar, birbirlerine sıkı sıkıya bağlanmış ve bir "Sphairos" meydana getirmişlerdir. Bu Sphairos içinde, Güneş, okyanus, gök ve hava ayrılmaz bir şekilde birbiri içine geçmişler ve her yanında aynı olan bir birlik meydana getirmişlerdir. Bu birlik içinde, hiçbir karga ve karışıklık yoktur. Evrendeki oluşmanın ikinci derecesini kozmos, yani, gözlemlediğimiz bu düzenli ve uyumlu evren meydana getirir. Sphairos içinde tamamen birbiri içine geçmiş olan unsurlar, kozmos'da kısmen birbirlerinden ayrılmışlardır. Kozmos, Sphairos'un bir bölümünden oluşup meydana çıkmıştır ve tektir. Kozmos Sphairos'dan meydana gelirken ilkin eter ayrılmıştır. Sonra, hava ve ateş göğe doğru yükselmiş ve gökyüzünü meydana getirmişlerdir. Toprak ve su ise ortada kalmış, böylece arz, kozmosun ortasında yer almıştır. Gökyüzü kristal bir madde haline gelmiş olan hava ve ateşten ibarettir. Yıldızlar, bu kristal maddeye

bağlanmışlardır. Kozmos, zaman zaman aşkın ve zaman zaman kinin hâkim olmasına göre, yeni baştan ortaya çıkar ve yok olur.

Başlangıçta, Sphairos'da aşk ile kin arasında şiddetli bir mücadele hüküm sürmüştür. Bu mücadele, her şeyi kasıp kavuran şiddetli bir kasırga şeklinde kendisini göstermiştir. Kargaşanın en üst noktaya vardığı bir anda aşk ilâhesi "Afrodit" kendisini göstermiş, her şeye en baştan düzen vermiş ve her şeyi yeniden birleştirmiştir. Aşkın gücü karşısında kin gerilere çekilmiş ve kozmostan uzaklaşmıştır.

Bu evrene zaman zaman aşk ve zaman zaman da kin hâkim olmaktadır. Aşkın etkisiyle her şey birbiriyle birleşmekte, kinin etkisiyle de her şey birbirinden ayrılmaktadır. Her varlık, ancak aşk sayesinde kendi kendisinin aynı olarak kalır. Çünkü her varlıkta dört unsur arasındaki bağlılığı sağlayıp, yapı birliğini sürdüren aşktır. Aşk, çeşitli unsurlarla ilgili olan ayrı ayrı bölümleri, bir varlıkta birleştirir. İnsan vücudunun çeşitli organlarını meydana getiren ve bütün bunları uyumlu bir düzen içinde işlemesini sağlayan da aşktır. Empedokles, evrenin oluşmasında sevgi ve nefretin rol oynadığını ileri sürmekle, doğayı insanlaştırmış, insanla ilgili olan psikolojik durumları doğaya da aktarmıştır.

Empedokles, evrenin özünü meydana getirdiklerini kabul ettiği bu dört unsurun, en son bölümlere ayrılmış olduklarını da ileri sürer. Nitekim bu unsurların yeni bir takım oranlarla birleşebilmeleri için artık daha fazla bölünemeyecek en son unsurlara ayrılmış olmaları gerekir. Empedokles bu görüşüyle bir çeşit atom kuramını da kabul etmiş olur. Empedokles'in, kendinden önceki filozofların doğa hakkındaki görüşlerini iyi bildiği ve bunları daha ileri götürdüğü kabul edilebilir. Filozof, Güneş ve ay tutulması hakkında da doğru gözlemlerde bulunmuş ve ayın ışığını güneşten aldığı söylemiştir (Birand, 1987:22-24).

2.3.1.4.2. Anaksagoras (m.ö.500- m.ö.428)

Düşüncesinin açık ve bilimsel olmasıyla kendisini gösteren Anaksagoras, İyonyalı bir düşünürdür. Batı Anadolu kıyılarında yetişmiş olan bu düşünür, m. ö. 462 yıllarında, Atina'ya gelmiş ve burada yerleşerek büyük devlet adamı Perikles'in çevresinde toplanan bilginler ve sanatçılar arasında yer almıştır.

Anaksagoras, dine aykırı hareket etmekle suçlanıp hakkında dava açılan ilk filozof olmuştur. Buna sebep olan olay Atina civarına düşen bir göktaşını incelemesi ve bu inceleme sonucunda güneşin büyük olasılıkla yanan bir taş kütleli olduğunu

ileri sürmesidir. Zira o zamanki Yunan dini, güneşi bir Tanrı sayıyordu. Tanrı olduğu kabul edilen bir şeyin, aslında, taş kütesinden başka bir şey olmadığını ileri sürmek, yalnız dini değil, aynı zamanda siyasi bir suç da işlemek anlamına geliyordu. Çünkü eski Yunanistan'ın Tanrıları, aynı zamanda devletin de Tanrılarıydı. Bu Tanrılara karşı saygısızlık etmek, aynı zamanda devlete karşı da saygısızlık etmek demektir. Hakkında açılan bu dava, onu Atina'yı terk etmek ve hayatının geri kalan kısmını başka yerlerde geçirmek zorunda bırakmıştır. Atina daima gelenekçi bir parti ile açık düşünceli ve ilerlemeyi seven bir partinin mücadelesine sahne olmuştur. Memleketteki yeni buluşları ve girişilen ıslah hareketlerini hoş görmeyen bu gelenekçi parti, yeniliklerin temsilcisi olan kimseleri suçlu bulmuş ve cezalandırmıştır. Anaksagoras, Atina'dan kaçmak suretiyle muhakkak olan bir ölüm cezasından kurtulmuştur.

Anaksagoras'a göre, her şey çok küçük bir takım bölümlere ayrılabilir. Bu bölünme sonucunda, artık, daha fazla bölünmesine imkân olmayan çok küçük ve en son bir takım unsurların elde edilmesi gerekir. Örneğin, bir kemik parçası, küçüklüklerinden dolayı görünmeyen bir takım kemik unsurlarından meydana gelmiştir. Aynı şekilde et de küçük et bölümlerinden meydana gelir. Altın da aynı şekilde, çok küçük altın bölümlerinden, daha doğrusu altın atomlarından meydana gelir. Kan atomları da daima kanı meydana getirirler. Bu şekilde, Anaksagoras'a göre, yeryüzünde ne kadar varlık varsa, o kadar da unsur var demektir. Anaksagoras düşüncesinde Empedokles'in ileri sürdüğü gibi dört unsur değil, aksine sayısız unsur vardır. Ancak, görünmeyecek kadar küçük olan bu unsurların, görünür bir hale gelmeleri için, bir araya gelip birbirleri ile birleşmeleri gerekmektedir.

İnsan vücudu da Anaksagoras'a göre bu sonsuz unsurlardan meydana gelmiştir. İnsan beslenme eylemiyle vücudunun her kısmının yapısını tazeler ve vücudunu yeni baştan kurar. Örneğin, alınan gıdalarda, vücudun et unsurlarını meydana getiren et atomlarının, kan unsurlarını meydana getiren kan atomlarının, kemik unsurlarını meydana getiren kemik atomlarının vb. bulunması gerekir. Böylece, insanda ve her varlıkta, bu sonsuz unsurların her türü bulunur. Evrenden ayrılıp, en son unsurlarına bölünecek olan her parçada, evreni meydana getiren bütün unsurların mevcut olduğu görülür. Evreni meydana getiren bu unsurların kendileri, ne meydana gelmişlerdir, ne de yok olacaklardır. Bunlar, öncesiz ve sonsuzdurlar. Evrendeki oluş da bunların birleşmeleri ile olur.

Anaksagoras'a göre, kozmos, yani bugünkü uyumlu dünya düzeni ortaya çıkmadan önce, evrene bir kaos hakimdi. Bu son unsurlar arasında bir karmakarışıklık ve uyumsuzluk hüküm sürüyordu. Bu durum, bu unsurların bir araya gelip, evreni meydana getirmelerine engel oluyordu. Fakat daha sonra, evrendeki bu kargaşa durumu içten bir gücün etkisiyle ortadan kalktı. Evrendeki bu kargaşa durumunun ortadan kalkması ve evrenin içten düzenlenmesi, öncesiz ve sonsuz bir kuvvet olan *Nus*'ün, âlemin içine geçmesi ile oldu. Nus, çok ince ve saf bir maddî realitedir. O evrene başlangıçta hâkim olan karmakarışıklığın, yani kaosun dışında bulunmaktadır. Günün birinde bütününe içine geçivermiş ve böylece her şey düzenlenmiştir. Bu şekilde, her şey birbirinden uyumlu bir düzenle ayrılmıştır. Güneş, ay, yıldızlar, soğuk ve sıcakla kuru ve yaş birbirlerinden ayrılmışlar, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki her şey, nasılsa öylece, olduğu gibi düzenlenmiştir.

Anaksagoras'a göre, gerçek anlamda ne bir doğum, ne de bir ölüm vardır. Aslında, burada doğum ve ölüm yerine birleşme ve ayrılma demek daha doğru olur. Doğmak, yeni bir nispet içinde birleşerek, bütünden kısmen ayrılmak, ölmek ise yeni baştan bütüne dönmek demektir. Başka bir deyişle, eşyanın meydana gelişi ve yok oluşu yalnız görünüştedir. Gerçekte, evreni meydana getiren unsurlar, her zaman aynı kalmaktadır. Unsurların kendi aralarında yeni bir ölçüde birleşmeleri ile yeni bir varlık meydana gelmekte, bu unsurların birbirinden ayrılıp yeni baştan bütünde erimeleriyle de bu varlık ortadan kalkmaktadır.

Unsurların birleşip ayrılmalarında önemli olan husus, bu unsurların, birleşmelerini ve ayrılmalarını sağlayan sebebin ne olduğudur. Empedokles de, evrendeki oluşmayı, unsurların birleşmesi ve ayrılması ile açıklamış, bu birleşme ve ayrılmaya sebep olarak da sevgi ve nefret gibi iki ilkeyi öne sürmüştü. Anaksagoras, ilk olarak, evrenin kaos halinden nasıl kozmos haline geçebildiği sorusunu ortaya atıyor. Evrenin bu karmakarışıklık durumundan düzenli ve uyumlu bir dünya haline geçebilmesi, Nus'un etkisiyle olmuştur. Nasıl bir taş yığını, bunu düzenleyen bir mimar olmadan bir tapınak haline gelemese, aynı şekilde evreni meydana getiren bu unsurlar da, Nus olmadan kaos halinden kozmos haline geçemezler. Nus, evreni tıpkı belirli bir plâna göre hareket eden bir mimar gibi düzenlemiştir. Ona göre, bu düşünen evren ruhu Tanrı'dır. Dünyadaki bütün oluşma, bütün hareket ve düzen, Nus'un eseridir. Ancak, saf ve ince bir madde olan bu Nus, evrenin bir yaratıcısı değil, yalnızca mimarı ve yapıcısıdır. Çünkü evrenin esasını meydana getiren unsurlar da, Nus'un kendisi gibi öncesiz ve sonsuzdurlar. Nus, bu sonsuz maddeye,

düzenlenme yolundaki ilk hareketi vermiştir. Nus, evrene bu ilk hareketi vermiş, fakat ardından her şeyi, kendi gelişmesinde serbest bırakmıştır.

Anaksagoras, evrenin düşünen makul bir güç tarafından düzenlediğini ileri süren ilk düşünür olmuştur. Ona göre, Nus, evreni belirli bir hedefi gözeterek bir "gaye"ye göre düzenlemiştir. Bundan dolayı, dünya, bir "gaye"ye, yani "telos"a göre gelişmektedir. Böylece Anaksagoras, felsefe tarihinde teleolojik görüşü ilk defa ortaya atan düşünür olmaktadır. Sokrates ve Eflâton da, bu bakımdan, kendisini ilk gerçek düşünür saymışlardır. Fakat Nus'un evrendeki olgular üzerindeki etkisini yeteri derecede açıklamadığı için onu eleştirmişlerdir. Zira Anaksagoras'a göre Nus, evrene ilk hareketi verdikten sonra olguları kendi mekanik gelişmelerine bırakır.

Anaksagoras, organik olgularla da ilgilenmiş, algının, görmenin ve duymanın nasıl meydana geldiğini açıklamak istemiştir. Anaksagoras'tan önce, Empedokles de algının sebebini araştırmış ve duyu organlarının kendi cinslerinden olan objeleri algılayabileceklerini ileri sürmüştü. Örneğin, Empedokles'e göre, göz ışıklı bir organdır. Bundan dolayı, cisimlerden çıkan ışıkları algılamaktadır. Gerçekte cisimlerden bir takım ışıklar çıkar. Çünkü cisimlerin bu ışıkların çıkmalarını sağlayacak gözenekleri vardır. Gözdeki gözenekler de dışarıdan gelen ışıkların göze girebilmelerini sağlar. Aynı şekilde, sert olan parmaklarımızla da sert cisimleri algılarız. Empedokles'e göre, evreni bilebilmemiz, evrenin özünün de bizim özümüz cinsinden olmasından ileri gelmektedir. Anaksagoras, bizim kendi özümüz cinsinden olan şeyleri değil, kendimizden ayrı ve bize zıt olan şeyleri algılayabildiğimizi ortaya atar. Biz, yalnız kendimizden olmayan ve bizden ayrı olan şeyleri algılayabiliriz (Birand, 1987:24-27).

2.3.1.4.3. Demokritos (m.ö.460- m.ö.370)

Anaksagoras'ın felsefe tarihindeki önemi, evrenin oluşumunda teleolojik görüşü ilk defa ortaya atmış olmasından kaynaklanır. Bunun tam zıddı olan görüşü de ilk defa Demokritos ortaya attı.

Demokritos, Leukippos adlı bir filozofun öğrencisi olmuştur. Söylendiğine göre, Leukippos aslen Miletli olup oldukça genç bir yaşta Elea'ya gelmiş ve sonraları Trakya'da, Abdera şehrinde okulunu kurmuştur. Demokritos, Leukippos'un okulunu kurduğu bu Abdera şehrinde doğmuş ve Leukippos'un okuluna devam etmiştir. İlk Çağ literatüründe Demokritos'la Leukippos'un, düşünce ve eserleri birbirinden ayrılmaz. Çoğunlukla, Leukippos- Demokritos kuramından söz edilir. Bununla birlikte,

Demokritos'un hocasını aşmış olduğu da muhakkaktır. Leukippos ve Demokritos, bir yandan Elea okulunun, diğer yandan, Milet okulunun etkisi altında kalmışlardır. Onlar pratik sonuçları bakımından yeni bir çağır açmış olan atom kuramının ilk kurucularıdır. Gerçi, bu filozoflardan önce, Empedokles ve Anaksagoras da, bütün varlıkların sonsuz bir şekilde küçük olan bir takım unsurlardan meydana geldiğini ileri sürmüşlerdi. Ancak bu en küçük unsurları, bugün anladığımız anlamda atom olarak açıklayan Leukippos ve Demokritos olmuştur.

Demokritos'a göre, atomların varlığı mantıksal olarak temellendirilebilir. Çünkü gerçekte, sonsuz bir şekilde bölünmek mümkün değildir. Her cisim, artık daha fazla bölünemeyen en son unsurlarına ayrılır. Elde edilen bu en son unsurların, yani, atomların daha fazla bölünemeyişleri, küçüklüklerinden dolayı değil, sertliklerinden dolayıdır. Atomlar, çok küçük olduklarından görünmezler. Bunlar, ancak bazı özel durumlarda, örneğin, güneş tarafından aydınlatılmış olan havadaki toz atomlarının görüldüğü gibi görülebilirler.

Demokritos'a göre, atomların üç sıfatı vardır. Sertlik, şekil ve büyüklük. Her atom, serttir ve bir karşı koyma gücüne sahiptir. Yine her atomun, bir şekli ve büyüklüğü vardır. Yuvarlak, çıkıntılı, oyuk vb. çeşitli şekilde atomlar vardır. Atomların büyüklükleri de çeşitlidir. Bazı özel durumlarda gözle görülebilecek büyüklükteki atomlardan, gözle görülemeyecek kadar küçük olanlara kadar farklı büyüklükte atomlar vardır. Bütün bu çeşitli büyüklükteki ve çeşitli şekildeki atomlar, başlangıçtan beri, boş bir mekân içinde hareket etmektedirler.

Demokritos'un önemli olan diğer bir görüşü de, atomların, renk, ses, sıcak ve soğuk gibi sıfatlardan yoksun olduklarını ileri sürmesidir. Renk, ses, sıcaklık, soğukluk gibi sıfatlar, atomların duyu organlarımız üzerindeki etkilerinden meydana gelmektedirler. Renk, yalnızca gören bir göz için, ses, ancak işiten bir kulak için, sıcaklık ve soğukluk da yalnız dokunan bir el için mevcuttur. Bütün bu olgular, duyu organlarına bağlıdır ve duyu organları olmadan düşünülemezler. Buna karşın sertlik, şekil ve hareket, atomların kendilerinde mevcuttur ve duyu organlarına hiç bir şekilde bağlı değildir. Bu sonuncu sıfatlar, atomların kendileri gibi öncesiz ve sonsuzdurlar. Ne meydana gelmişlerdir ve ne de yok olacaklardır.

Demokritos, doğaya mekanik bir zorunluluğun hâkim olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Anaksagoras tarafından ortaya atılan teleolojik görüşün tam zıddını kabul eder. Ancak, Demokritos da Anaksagoras gibi evrenin oluşmasını, bu atomlardan düzenli bir dünyanın nasıl meydana gelmiş olduğunu açıklamaya çalışır.

Demokritos'a göre, atomlar hareket ederken, ağırları her zaman aşağı düşer, hafifleri ise yukarı doğru hareket eder. Örneğin, saman savrulurken, ağır olan buğday taneleri bir yana, hafif olan saman ise başka bir yana yığılır. Aynı şekilde deniz kıyılarında da aynı cinsten atomların ayrı bir yana yığıldıkları görülür. Öyleyse dünya üzerindeki bütün varlıklar, aynı cinsten atomların bir araya gelmesinden meydana gelirler. Böylece, Demokritos'a göre, dünya üzerindeki bütün varlıkların ve oluşumun tek sebebi mekanizm ve zorunluluktur.

Demokritos, organik hayatı da aynı şekilde, atom kuramı ile açıklar. Canlıyı meydana getiren atomlar, küre şeklindedir ve son derece hızlı hareket ederler. Bunlar, her şeye geçebilen çok hafif atomlardır. Ruh da bunlar meydana getirmektedirler. Demokritos, felsefe tarihinde şimdiye kadar gördüğümüz filozoflar içinde en materyalist olanıdır. O böylece, evrenin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürmekle, bu evreni düzenleyen makul bir kuvvetin varlığı düşüncesini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla ateizme varmaktadır.

Demokritos'a göre, bütün bilgimiz duyularla elde edilir. Ancak, duyularla elde edilen bu bilginin daha sonra akılla da kontrol edilmesi gerekir. Duyular içinde, kendisine en çok güvenilebilecek olanı dokunma organıdır. Çünkü bu organ, bize atomların gerçek sıfatları olan şekil, büyüklük ve sertlik gibi esasları tanıtmaktadır. Buna karşılık, görme ve duyma organlarımız, sübjektif olan bir takım sıfatları tanıtmaktadırlar. Bununla birlikte, Demokritos görme ile ilgili olan algı üzerine etkisi Orta Çağa kadar sürmüş olan bir kuram ortaya atmıştır. O, cisimlerden bir takım hayallerin çıkarak göze geldiğine ve gözde bu şekilde görülen cismin bir hayalinin meydana gelmiş olduğuna inanır. Böyle olunca, Demokritos'un görme eylemine neden çok güvenmediği de kendiliğinden anlaşılır. Dokunma organı ile cismin doğrudan doğruya kendisini tanıırken, görme organı ile cismin yalnızca hayalini tanırız.

Demokritos'tan kalan bazı fragmanlarda filozofun ahlâk görüşlerine de rastlanmaktadır. Demokritos, ahlâk görüşünde esas itibarıyla, iki düşünceyi savunur:

1. Aşırı isteklerin ve içgüdülerin akıl ile dizginlenmesi ve insanın kendini, bazı şeylerden yoksun etmeyi bilmesidir. İnsan, yoksunluğa katlanmayı bilmelidir.
2. İnsan, bütünün çıkarını, her zaman kendi çıkarından üstün tutmayı bilmelidir.

Kendilerinden söz ettiğimiz bu üç düşünür Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos, dünyanın oluşmasında, aynı cinsten unsurların bir araya gelmesi ile aynı

cinsten olan bütünlere meydana geldiğini kabul ederler. Meselâ, su atomlarından, su, nehir ve büyük denizler meydana gelmiştir. Toprak atomlarından toprak ve dağlar, et atomlarının bir araya gelmesinden de et meydana gelir. Bu filozoflara göre, bir şeyin yok olması, o şeyi meydana getiren unsurların dağılması, bir şeyin meydana gelmesi ise unsurların yeni bir ölçüde birleşmesidir. Bu üç düşünürden her biri, unsurların birleşmelerini ve ayrılmalarını meydana getiren esas hakkında ayrı görüşler ortaya atmışlardır.

Şimdiye kadar incelediğimiz bütün filozoflar, insanlıkla ve tarihle ilgili olan sorularla, ya hiç ilgilenmemişler ya da bunlara yüzeysel bir şekilde dokunmuşlardır. Bunlar, esas itibarıyla, doğa bilgini ve filozoflarıdır (Birand, 1987:27-29).

ÖZET

Geleneksel olarak kabul edilen görüşe göre felsefenin başlangıç noktası Batı Anadolu'nun İzmir'le Gökova körfezi arasında kalan kıyı bölgeleri, yani İyonya'dır. Felsefenin antik Yunan ile başladığını söylemek ondan önce ya da diğer coğrafyalarda felsefi düşünce olmadığı anlamına gelmez. Fakat Yunan felsefesi sistematik olmasıyla onlardan ayrılır.

Yunan felsefesi ilk olarak eski bir İyon kolonisi olan Milet'te doğmuştur. Milet mektebinin üç temsilci Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'tir. Aristoteles'in fizikçiler adı altında topladığı bu düşünürler, mitos'u bir yana bırakıp deney ve gözlemden yola çıkarak açıklamalarda bulunan ilk filozoflardır.

Pythagorasçılar her şeyin aslının sayı olduğunu savunurlar. Her şeyin aslının sayı olduğunu ileri sürmekle de ilk madde, yani, arche olarak su ya da hava gibi müşahhas bir nesneyi değil, tersine soyut kavramları kabul ederler. Evrenin özünü matematiksel oranlarda ve özellikle sayılarda buluyorlardı. Olguların özünü kavrayabilmek için, öncelikle onların temelinde bulunan matematik esasların kavranması gerekir.

Herakleitos evreni, sürekli bir oluş ve akış olarak, sürekli bir süreç olarak açıklar. Bir nehirde iki defa yıkanılmaz. Herakleitos'ta gerçek evren, sürekli bir oluş ve akış içinde, görünüşler evreni ise sanki değişmeyen ve daima kendi kendisinin aynısı gibi görünen evrendir. Parmenides'e göre ise, gerçek evren, değişmeyen ve her zaman kendi kendisinin aynısı olan evrendir. Zenon, Parmenides'in görüşlerini mantıksal olarak temellendirir.

Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos, dünyanın oluşmasını aynı cinsten unsurların bir araya gelmesi ile açıklarlar. Bu filozoflara göre, bir şeyin yok olması, o şeyi meydana getiren unsurların dağılması, bir şeyin meydana gelmesi ise unsurların yeni bir ölçüde birleşmesi anlamına gelir. Fakat bu birleşme ve ayrılmanın sebebi ve mahiyeti hakkında farklı görüşlere sahiptirler.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1- Anaksimandros'a göre evrenin ana ilkesi nedir?

- A) Toprak
- B) Ateş
- C) Apeiron
- D) Hava
- E) Atom

2- Felsefenin başlangıç yeri olarak genellikle neresi kabul edilir?

- A) Almanya
- B) Sicilya
- C) Trakya
- D) İtalya
- E) İyonya

3- Antik Yunan'da dine aykırı hareket etmekle suçlanıp hakkında dava açılan ilk filozof kimdir?

- A) Herakleitos
- B) Anaksimenes
- C) Pythagoras
- D) Anaksagoras
- E) Empedokles

4- Her şeyin asli maddesinin su olduğunu kabul eden filozof kimdir?

- A) Anaksimenes
- B) Thales
- C) Anaksimandros
- D) Pythagoras
- E) Demokritos

5- Aşağıdaki filozoflardan hangisi asli ilke anlayışında çoğulcu bir yaklaşım sergilemiştir?

- A) Empedokles
- B) Herakleitos
- C) Thales
- D) Anaksimenes
- E) Parmenides

CEVAPLAR

- 1.C
- 2.E
- 3.D
- 4.B
- 5.A

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

ARİSTOTELES, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE3: SOFİSTLER, SOKRATES VE SOKRATESÇİ OKULLAR

KONULAR

3.1. Antropolojik Dönem

3.1.1. Sofistler

3.1.2. Sokrates

3.1.3. Sokratesçi Okullar

3.1.3.1. Kinikler

3.1.3.2. Kirene Okulu

AMAÇLAR

- Sofistlerin felsefi görüşlerini öğrenmek
- Sokrates'in felsefe tarihindeki önemini kavramak
- Sokratesçi okulları ve temsilcilerini tanımak

HAZIRLIK SORULARI

1. Sofistler hangi yönüyle kendilerinden önceki doğa felsefesinden ayrılırlar?
2. Sofistlerin varlık ve bilgiye dair görüşleri nelerdir?
3. Sokrates'in bilgi ve ahlak görüşü nedir?
4. Sokratesçi okulların felsefi görüşleri nelerdir?

3.1. Antropolojik Dönem

Doğa felsefesinin milattan önce beşinci yüzyılın ortalarında son bulmasıyla felsefenin mahiyeti büyük ölçüde değişmiştir. Doğa felsefesinin ardından felsefenin merkezine insan geçmiş, felsefi ilgi evrenden insana dönerken, kozmoloji ve ontolojiyle ilgili önemli entelektüel sorulardan insan yaşamı ve davranışıyla ilgili yanıtlanması gereken sorulara doğru kaymıştır (Cevizci, 2016:99).

3.1.1. Sofistler

Tarihçi Herodot'un bildirdiğine göre, sofist kelimesi, aslında, ilminde ve sanatında usta olan bilginler için kullanılan bir sıfattır. Ancak, Eflatun bu kelimeye sonradan, hiç de olumlu olmayan bir anlam verdi. O, sofistleri, sahte bir ilmi, yüksek fiyatla satan, hocalık yaparken de yalnızca kazançlarını ve kendi çıkarlarını düşünen kimseler olarak tanıttı. İşte, Eflâton'un, Sofistleri sevmemesi ve bu düşünürler gurubunun karşısında yer almasından dolayı Sofist kelimesi, kötü şöhretli bir anlam kazandı.

Eflatun sofist kelimesine kötü bir anlam verse de, Sofistler felsefe tarihinde gerçekten önemli bir yer tutmuş kimselerdir. Sofistler, Atina'nın siyaset ve kültür bakımından çok geliştiği bir dönemde ortaya çıkmışlardır. Bu dönem, Yunanlıların İranlıları püskürttükten sonra kurmuş oldukları demokratik düzen içinde gelişmiştir. Demokratik idare, yurttaşların devlet yönetimine katılmalarını sağlamış, buna bağlı olarak hitabet sanatının değeri de gittikçe artmıştır. Bu yeni sosyal durum, yeni bir siyasi ve sosyal eğitimi gerektirmiş ve yeni bir öğretim sistemini zorunlu kılmıştır. İşte Sofistler, dönemin bu ihtiyacını karşılamışlardır. Aslında kendileri de böyle bir ihtiyaç yüzünden meydana çıkmışlardır.

Sofistlerle birlikte, ilmin hedefi, özü, eğilim ve ödevi kökünden değişmiştir. Bundan sonra, pratik ve sosyal yaşamın isteklerine boyun eğen ilim, hitabet sanatını esas almıştır. Çünkü demokratik devlet düzeni, insanda, her şeyden önce güzel söz söyleme yeteneği arıyordu. Bunun için, artık bilginler de hitabet üstatları, güzel ve yerinde söz söylemeyi öğreten kişiler olmuşlardır.

İşte bu şekilde, doğa olgularının kendisine yönelmiş olan doğa ilmi ideali ortadan kalkmıştır. Sofistlerin gayret ve çabaları, insana, insan düşüncesine ve insan iradesine yönelmiştir. Yunan ilmi, Sofistlerle birlikte, insanların iç dünyası ile, insanların tasarısı ve istekleri ile ilgilenen antropolojik ve sübjektif bir karakter kazanmıştır.

Sofist felsefesi, özellikle hitabet sanatına dayanıyor ve hitabet sanatını haklı çıkarmak amacıyla bir takım kanıtlar ileri sürüyordu. Sofistler, kendilerinden önceki felsefe okullarını biliyor, ancak, bunların hiç birine katılmıyorlardı. Şimdiye kadarki felsefe, evren hakkında birlikli bir düzen kuramamıştı. Şimdiye kadarki filozoflar, evren hakkında, yalnızca birbirinin karşıtı olan görüşler ileri sürmüşlerdi. Sofistler, bütün bunlara bakarak, “hakikat” denilen şeyin varlığından şüpheye düşmüşlerdir. Bu yüzden de Sofistler, felsefe tarihindeki ilk sistemli şüpheciler olmuşlardır. Yunan felsefesi tarihinde, bilgi kuramı açısından, şüpheye düşen ilk filozoflar Sofistler olmuştur. Böylece onlar, kuramsal bilgi alanında şüpheci, pratik hayatta ise hocadırlar. Sofistler, para karşılığında ders veren hocalardır. Sofistlerin bu şekilde para karşılığında ders vermeleri, Atina'nın o zamanki gelenekçi çevreleri tarafından hoş karşılanmıyordu.

Sofistlerin hitabet sanatında göz önünde tuttıkları hedef, insanın, karşısındaki kişiyi, iyi sözlerle kandırmasını bilmesidir. Hitabet sanatında göz önünde tuttıkları bu esas, onların şüphecilikleriyle, yani herkes için geçerliliği olacak genel geçer bir “hakikat”in varlığını kabul etmemeleri ile ilgilidir.

Sofistlerin en bilinenlerinden birisi olan *Protagoras* (m.ö. 486- m.ö.411)'in “İnsan her şeyin ölçüdür” sözü ünlüdür. Her şeyin ölçüsünün insan olması demek, herkes için genel geçerliliği olacak bir doğru bilginin mevcut olmaması demektir. Bundan dolayı, bir bilgiden söz etmek söz konusu değildir. Ancak, her insanın kendisine göre doğru olan, her insanın kendisine göre doğru saydığı bir takım duygu, düşünce ve tasarıları vardır.

Protagoras, duyularla elde edilen algıların sübjektif ve farklı olduklarına da işaret eden ilk filozof olmuştur. Protagoras'a göre, duyularla elde edilen bilgiler, evreni herkese farklı bir şekilde gösterirler. Aynı bir sıcaklık derecesi, bir insan için sıcak, diğer bir insan için ise soğuk gelebilir. Aynı sıcaklıktaki bir suyu, bize bir elimiz sıcak, öteki elimiz ise ılık gösterebilir. Farklı insanların algıladıkları şeyler değiştiği gibi, bir insanın kendisinin algıladığı şeyler de durmadan değişir.

Protagoras'a göre, evren, insanın duygularının, onu kendisine şu anda tanıttığı şekliyle mevcuttur ve bu şekli içinde doğrudur. Duyularımız da, evreni bize farklı tanıttığından, birisi için doğru olan bir şey, bir başkasına göre doğru olmayabilir. Bu yüzden, herkes için doğru olan bir bilginin varlığını ileri sürmek ve bu sorular üzerine tartışmaya girişmek doğru değildir. Doğru olan şey, şu anda, algılanan, duyulan, istenilen ve özlenen şeydir.

İnsan, Şu andaki algıları, duyuları ve istekleri ile her Şeyin ölçüsüdür. Böyle olunca, insanın, kendi görüş ve isteklerini başkalarına da kabul ettirmeyi bilmesi gerekir. İnsan, karşısındakinin Şu andaki duygu ve algılarını, kendi isteğine göre değiştirerek ona, kendi düşüncelerini telkin edebilmelidir. Karşısındakini, onun o andaki ruh durumuna uygun olan kanıtlarla kandırabilmelidir.

Öyleyse, bir Şeyin doğru olması demek, bu Şeyin bu anda, herhangi bir kimseye doğru gibi görünmesi demektir. Doğru olan Şey, bir fert ya da bir Şehir için doğru gibi görünen veya faydalı olan Şeydir. Bundan dolayı, Sofistler yalnızca insanlar için faydalı ve gerekli olan Şeylerle ilgilenirler. Eğitim sistemlerinde göz önünde tuttıkları esas da, gençliği bir gün iktidara gelecek bir Şekilde yetiştirmek ve Őekillendirmektir. Gençliğe, iyi nutuk söylemesini, dinleyicilerinin duygularını ustalıkla değiştirmesini ve onlara kendi düşüncelerini kabul ettirmesini öğretmektir. Sofistler, bu anlayışlarının etkisiyle düşüncenin bir ifade aracı olarak dille uğraşmışlardır. Dil alanındaki incelemeleri, kendilerinden kalan en önemli başarılar arasında yer alır.

Protagoras, düşünce tarihinde ilk defa çeşitli kelimeleri birbirinden ayırt etmiş, yani, eril ve dişil kelimelerle "cinssiz" kelimeleri açıklamıştır. İyi düzenlenmiş bir nutkun, esaslı bölümlerinin ne Şekilde kurulacağı, birbirine nasıl bağlanacağı ve aralarındaki mantıksal bağlantının nasıl sağlanacağı hakkında kurallar getirmiştir. Bu Şekilde, mantık ve gramerin de esaslı bir Şekilde incelenmesine girişilmiştir. Sofistler, gramer ilminin de ilk kurallarını ortaya koymuşlardır. Zira güzel ve düzgün konuşmak, nutuk söylemek sanatı, konuya tam bir hâkimiyeti, kanıtlardan ustalıkla faydalanmayı gerektirir. Dolayısıyla Sofistler de, bir yandan, hem mantık hem de grameri zenginleştirmişler, diğer yandan, dili hem yumuşatmışlar, hem de zenginleştirmişlerdir. Felsefi bakımdan çok önemli ve verimli olan yeni kavramlar üreterek eski Yunancayı bir ilim dili haline getirmişlerdir. Sofistlerin geliştirdiği ve zenginleştirdiği bu yeni ilim dili, daha sonra büyük sistemlerin ifadesine imkân vermiştir.

Sofist felsefesinin diğer bir önemli kişiliği de devrinin ünlü üslup sanatçılarından biri olan *Gorgias* (m.ö.483- M.Ö.375)'dir. Gorgias, Sofist düşünce tarzının tipik ifadesi olan "Doğa Üzerine ya da Var Olmayan Üzerine" adlı bir eser yazmıştır. Gorgias, bu kitabında, ustaca zekâ oyunları ile herkes için geçerliği olacak doğru ya da genel bir bilginin imkânsızlığını göstermeye çalışır (Birand, 1987:30-32).

Gorgias bilginin mümkün olmadığına dair görüşünü üç tez üzerine temellendirir:

1. Hiçbir şey yoktur.
2. Herhangi bir şey var olmuş olsa bile bilinemez.
3. Herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına aktarılamaz (Arslan; 2008:46).

Gorgias, hareketi ve değişimi inkâr eden paradoksların bir sonucu olarak, bilginin mümkün olduğunu reddeder. Buna göre, eğer varlık basitçe yokluğa katılmayan ise, tüm değişim ve hareket yokluğa katılıyorsa, değişim ve harekete katılıyorsa, bu sistemin bir sonucu olarak herhangi bir olgunun varlık olduğunu söyleyemeyiz (Skirbekk ve Gilje 2014:54).

Sofistler dönemi (m.ö. 5. yüzyıl) öteden beri, 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi ile karşılaştırılır. Gerçekten, Eski Yunan dünyasındaki Sofistler dönemi ile 18. yüzyıl Aydınlanma görüşü arasında gerek tarih dokusu, gerekse düşünce yapısı bakımından, esaslı bir benzerlik ve yakınlık vardır. İlkin, her iki düşünce çizgisi de metafizik bir felsefe devrinin ardından ortaya çıkmışlardır. Her iki çizgi de kendilerinden önceki felsefe sorularını bir yana bırakıp zamanın, siyasi ve sosyal konularını ele almışlardır. Her ikisi de geleneğe ve toplumda yerleşik inançlara karşı çıkmışlardır. Bu düşünce hareketleri, toplulukla, ahlâkla ve siyasetle ilgili olan bütün kurumların, insanlar tarafından meydana getirilmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı, insanlar tarafından meydana getirilen bütün bu kurumlar, yine insanlar tarafından değiştirilip düzeltilebilirler.

Sofistler, gezginci hocalar olarak, birçok yerler görmüş, bu arada devlet şekillerinin, hukuk düzenlerinin, toplulukla ilgili olan diğer sosyal koşulların, devirden devire ve şehirden şehire değiştiğine tanık olmuşlardır. Bunların, her devirde ve her ülkede başka bir şekil aldığını gözlemlemişlerdir. İşte, bütün bu gözlemler sonucunda, insanlıkla ilgili olan bütün kurumların insanlar tarafından meydana getirilmiş olduğu sonucuna varmışlardır.

Peki, ama insanları bütün bu kurumları meydana getirmeye sevk eden sebepler nedir? Bu soru karşısında Sofistler, birbirinin tamamen zıddı olan iki cevap verirler. Bu cevaplar, Sofistlerin devletin nasıl meydana çıkmış olduğu hakkındaki kuramlarının ifadesidir ve bunlardan biri *sözleşme kuramının*, diğeri ise *kuvvet kuramının* temelini oluştururlar.

Protagoras ve Antiphon (m.ö.479- m.ö.411), sözleşme kuramını savunurlar. Protagoras'a göre, insan diğer canlı varlıklar arasında, topluluk hayatı yaşamaya en çok ihtiyaç duyanıdır. Diğer bütün varlıklar yaşam mücadelesine tek başlarına

katılabilecekleri şekilde donatılmıştır. Bunların kimine keskin pençeler, kimine keskin dişler verilmiş, kimi de şiddetli soğuklara karşı koruyacak kalın kürklerle donatılmıştır. Buna karşılık insan, yaşam mücadelesine kendisine hiç bir doğal araç verilmeden tek başına atılmıştır. Bu bakımdan insan, bütün öteki varlıklara göre çok daha acınacak bir durumdadır. İnsanlar bütün bu doğal vasıtaları ancak topluluk hayatı yaşayıp birbirlerine karşılıklı olarak yardım etmek suretiyle meydana getirebilirler. Nitekim yalnız yaşamının güçlüğü, doğa kuvvetlerine tek başına karşı koymanın zorluğunu kavrayan insanlar, toplu yaşama ihtiyacını duymuşlar ve aralarında iş bölümüne dayanan bir sözleşmenin esaslarını kurmuşlardır. Bu şekilde birlikte yaşama yükümlülüğü altına girmişlerdir. Topluluğun hedefi, topluluk düzeninden herkesin yararlanması ve herkesin aynı derecede korunmasıdır.

Doğa güçleri karşısında her insan aynı derecede güçsüzdür. Bu bakımdan aralarında hiç bir ayrılık yoktur. Bundan dolayı, topluluğu kurup devleti meydana getirirken, hepsi aynı eşit haklara sahiptirler. Şu halde, topluluk hayatının nimetlerinden, hepsinin aynı şekilde yararlanması gerekir. İnsanlar arasındaki tek fark topluluğu sürdürmek için her birinin ayrı bir iş görmesi, her birinin ayrı bir ödev yerine getirmesidir. Bu düşüncenin sonucunda, Sofistlere göre, topluluk içinde, bütün insanların aynı haklardan yararlanmaları gerektiği, dolayısıyla en doğru devlet şeklinin de demokrasi olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bundan böyle, köleliğin haklı bir kurum olduğu ileri sürülemez. Çünkü aynı topluluk içinde yaşayan insanlardan bir kısmının topluluğun nimetlerinden yararlanmaları, diğer bir kısmının ise açıktan açığa bunlardan yoksun olup yalnızca ilk sınıfın iradesine boyun eğmek zorunda kalması hiç bir şekilde haklı ve meşru bir durum değildir.

Sofistlerin bu çeşit ileri düşünceleri, özellikle köleliğin doğal bir şey olmadığını ileri sürmeleri, o zamanki gelenekçi çevreler tarafından hoş karşılanmamış, kendilerine karşı beslenen hınç ve kını artırmıştır. Çünkü Eski Yunan dünyasında, beden gücünü gerektiren bütün işler köleler tarafından yapılıyordu. İlk Çağın düzeni kölelik kurumuna dayanıyordu.

Sofistler tarafından ortaya konmuş devletin ortaya çıkışına dair diğer kuram *kuvvet kuramı*dır. Kuvvet kuramı taraftarları da, tıpkı sözleşme kuramını öne süren diğer Sofistler gibi, devletin, topluluğun ve bunlarla ilgili bütün kurum ve oluşumların, insanın eseri olduğunu kabul ederler. Ancak bütün bunların meydana getirilmesinde bir sözleşme eylemi değil, aksine kuvvet rol oynamıştır. Nitekim Eflâtun'un, Devlet adlı kitabında sözü geçen Thrasymachus (m.ö.459- m.ö.399) adlı Sofist, insanlar

arasında başlangıçta yalnızca iktidar uğruna bir mücadelenin egemen olduğunu ileri sürer. İnsanlara egemen olan gerçek içgüdü, kendi iradelerini başkalarına kabul ettirmektir. Bundan dolayı, kanun denilen şey de, kuvvetlilerin zayıflara zorla kabul ettirmiş oldukları kendi iradelerinden başka bir şey değildir. İnsanları, âdil olanlar ve adil olmayanlar diye değil, aksine kuvvetli ve zayıf olanlar diye ikiye ayırmak gerekir.

Kallikles adlı başka bir Sofist de, adaletin, zayıfların kuvvetlilere karşı, onları kuvvetlerini kullanmamaya zorlamak için başvurdukları bir hile olduğunu savunur. Acizler, adalet ve ahlâk gibi bir takım kavramlar uydurarak, kuvvetlileri, kuvvetlerini kullanmaktan vazgeçirmeye çalışırlar. Ancak, kuvvetliler, bu hileye aldanmayacak kadar akıllıysalar kuvvetlerini kullanmaktan geri kalmazlar.

Görüldüğü üzere, devlet hakkında ortaya atılan bu son görüş, sözleşme kuramına tamamıyla zıt bir görüştür. Bu görüş, devletin temeline bir sözleşmeyi değil, çetin bir savaş ve mücadeleyi koyar. Devlet içinde herkesin aynı haklardan faydalanması söz konusu olamaz. Topluluğun nimetlerinden, kuvvetli olan faydalanacak, zayıf olan ise bunlardan yoksun olarak yaşayacaktır. Bu anlayış, topluluk içinde bir efendi sınıfının türemesine imkân verecektir. Eflâtun, Devlet adlı kitabında bu kuvvet kuramı ile mücadele eder. Hak ve adalet kavramları üzerine kurulmayan bir topluluğun, er geç çökmeye mahkûm olduğunu savunur.

Düşünce tarihinde yeni zamanlarda da gerek sözleşme kuramına, gerekse kuvvet kuramına rastlanır. Sözleşme kuramını Hollandalı Hugo Grotius (1583-1645) ve İngiliz John Locke (1632-1704) temsil ederler. Nihayet bu kuram J. J. Rousseau (1712-1778)'nun "Toplum Sözleşmesi" adlı eserinde en olgun ifadesini buldu. Rousseau'nun bu eseri, Aydınlanma devlet felsefesinin de en olgun ve tipik örneğini meydana getirir.

Buna karşılık, İtalyan Machiavelli (1469-1527) ve İngiliz Hobbes (1588- 1679) kuvvet kuramına dayanan devlet felsefesi sistemleri kurarlar. Aslında Hobbes da, sözleşme kuramına bağlıdır. Ancak, Hobbes'a göre sözleşme, bir hâkimiyet sözleşmesidir. Yani kuvvetlinin egemen olması, zayıfın da onun iradesine itaat etmeyi kabul etmesidir (Birand, 1987:30-35).

3.1.2. Sokrates (m.ö. 469- m.ö. 399)

Sokrates'in felsefe tarihinde eşsiz bir yeri vardır. Öyle ki felsefenin ilk büyük çağını ve dolayısıyla bir anlamda felsefenin asıl başlatıcısı olarak kabul edilir. Bu yüzden, adeta milat olarak kabul edilmiş ve felsefe tarihinin Sokrates öncesi ve sonrası şeklinde ayrılması gelenek olmuştur (Kenny, 2017:56).

Sokrates'in ölümünden sonra ortaya çıkan bütün felsefe okulları, Sokrates'in şahsiyetini, felsefelerinin ağırlık noktası yapmışlardır. Sokrates'e bağlı olduklarını ileri süren bütün bu felsefe okulları, bilge kişi idealini felsefenin başlıca problemi yapmışlar ve bu ideali de her zaman Sokrates'in şahsında gerçekleştirmiş olarak görmüşlerdir. Sokrates, hayatını akli ile idare eden, aşırı istek ve içgüdülerini akli ile kontrol etmesini bilen, bütün kararlarında aklının ve vicdanının sesini dinleyen bilge kişi ideali için bir örnektir.

Sokrates'in ölümünden sonra, Sokrates'in düşüncelerine bağlanan birçok felsefe okulu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Sokrates'in kendisi hiç bir okul kurmamış ve hiç bir şey yazmamıştır. Sokrates'in düşüncelerini, biz bir yandan ona karşı koyanların, diğer yandan, öğrencilerinin ve hayranlarının kendisi hakkında yazdıklarından öğreniyoruz.

Sokrates, daha sağlığında efsaneleşmiş şahsiyetlerden biridir. Sokrates hakkındaki eski literatür, bir yandan Aristophanes, Eupolis gibi komedi yazarlarının karikatürleştirdikleri ve Sokrates'in kendisi ile hiç bir ilgisi olmayan ayrı bir tipi tasvir eden yazılarla, diğer yandan öğrencilerinin ve taraftarlarının kendi gerçek kişiliği üzerine kaleme almış oldukları eserlerden meydana gelir. Bununla birlikte, Sokrates'in kendi öğrencileri de, çok kere kendi görüşlerini hocalarına mal etmişlerdir. Örneğin, Sokrates'in öğrenciliğini yapmış olan Eflâton ve Ksenofanes, diyalog şeklinde yazmış oldukları eserlerinde kendi düşüncelerini de üstatlarının ağzından söyletmekten kaçınmamışlardır. Bunlar, Sokrates'in hayatta iken, çok çeşitli ve geniş konular üzerinde konuşmuş olduğunu göz önünde tutarak, kendi düşüncelerini de sanki üstadın düşüncesi imiş gibi göstermişlerdir.

Sokrates, Atina'nın cesur ve çalışkan bir vatandaşıdır. On yıldan fazla bir zaman askerlik görevinde bulunmuş, savaflara katılmış ve yararlıklar göstermiştir. Nitekim Eflâton'un Ziyafet adlı diyalogunda, Sokrates'in Amphipolis bozgununda göstermiş olduğu yararlıklar ve dayanıklılığı övülür. Atina'daki demokratik düzen gereğince, Sokrates de, zaman zaman halk meclisine katılmak zorunda kalmış, her seferinde adalet ve cesaretini göstermek fırsatını bulmuştur. Meselâ, Sokrates, 406

yılında halk meclisinin cezalandırdığı bazı kumandanların mahkumiyet kararlarını reddetmiş ve bunları koruyan tek kişi olmuştur. Sonunda Atina'nın yenilmiş olduğu Peleponnez savaşları (m.ö.431- m.ö.404) sırasında, bir ara, Atinalılar, Ege denizi kıyılarında, Spartalıları yenmişler, ancak, ansızdan çıkan bir fırtına yüzünden, bu başarının sonuçlarından, tam bir şekilde faydalanamamışlardı. Galip kumandanlar, bu arada ölüleri de toplayıp gömmeye vakit bulamamışlardı. İşte, suçlanmalarına sebep de bu durum idi. İşte Sokrates heyecan içindeki halk meclisinde bu kumandanların lehinde söz söyleyen kişiydi.

Sokrates, Peleponnez savaşlarından sonra iktidara gelen Aristokrat idarenin zulmünü ve haksızlıklarını da, gerektiğinde yaşamını tehlikeye atarak eleştirmekten çekinmemiştir. Bununla birlikte, daha sonra iktidarı ele alan demokrat idarenin yolsuzluklarını da yine aynı cesaretle ortaya koymuştur. Sokrates'in bu güçlü eleştirileri kendisine pek çok düşman kazandırmıştır. Nitekim düşmanları kendisini suçlu göstermek için fırsat kollamaya başlamışlardır. Nihayet, Sokrates'e karşı bir savaş açılarak kendisi halk meclisine verilmiştir. M.Ö. 399 yılında, 71 yaşındaki Sokrates, beş yüz kişilik halk meclisi tarafından baldıran otu içmek suretiyle ölüme mahkûm edilmiştir.

Sokrates'e karşı açılan dâva, aslında gelenekçi çevrelerde Sofistlere karşı uyanan tepkinin de bir ifadesi idi. Gerçekte Sokrates, Sofistlere karşı idi. Fakat Filozofun, Sofistlerle yakın ilişkileri olan kişilerle, örneğin, Sofistlerin öğrencileri ve dostları ile görüşmesi ve ayrıca Sokrates'in çevresinin her zaman bir dinleyiciler gurubu ile çevrelenmiş olması, kendisinin de bir Sofist sanılmasına sebep olmuştu. Aslında, Sokrates, Sofistlerle aynı konuda çalışıyordu. O da tıpkı Sofistler gibi, doğa filozoflarının aksine, insan sorununu ele almıştı. Ancak, Sofistler, günlük ihtiyaçlar ve düşünceler çerçevesinde kalıp, yalnızca insanların ulaşmak istedikleri hedefleri göz önünde tutarak, bunların elde edilmesine yarayacak araçları sağlamayı düşünürlerken, Sokrates, "insanlık" kavramına yüce bir anlam kazandırmayı düşünür. Sofistler, şüphecilikleri ile herkes için genel geçerliliği olacak bir doğru bilgi idealini ortadan kaldırırlarken, Sokrates, gerçek ilim idealine, yeni baştan, lâıyk olduğu değeri kazandırır.

Sokrates hiç bir okul açmadan, yalnızca belli başlı konular üzerinde tartışmak suretiyle 434 yılından ölümüne kadar öğretim çalışmalarında bulunmuştur. Sokrates'in etrafında her zaman öğrencilerinden ve ateşli hayranlarından meydana gelen bir grup vardı. Öğrencileri arasında her sınıftan insanlara rastlanıyordu.

Meselâ, Eflâtun gibi yüksek Aristokrasiye mensup bir gencin yanı başında, Antisthenes gibi bir köle de bulunuyordu. Kendisini örnek alan daha birçok genç etrafında yer almıştı. Bunların arasında Ksenofanes gibi bir askere de rastlanıyordu. Sokrates, Sofistler gibi uzun nutuklar söylemekten, kandırıcı güzel sözler kullanmaktan kaçınıyordu. O, her zaman doğru olana bağlı kalıyor ve dürüstlükten ayrılmıyordu. Sofistleri eleştirmesi gerektiğinde de onların yöntemini ustalıkla kullanmasını biliyordu. Bu şekilde Sofistlerin nasıl çelişkiye düşmüş olduklarını da gösteriyordu.

Sokrates'in kullandığı yöntem, konuşma yöntemidir. Sokrates, konuşma sırasında karşısındakine bir takım sorular sorar ve bunların cevaplandırılmasını bekler. Bu arada, kendisi sanki hiç bir şey bilmiyormuş gibi görünür. O, karşısındakileri belli sorular üzerinde düşünmeye yönlendirir. İşte, Sokrates'in kullandığı yöntemi izleyen öğrencileri de diyalog, yani konuşma tarzında eserler meydana getirmişler ve bu eserlerin hepsinde konuşmayı Sokrates idare etmiştir. Bununla birlikte Sokratesçiler, Sokrates'in düşüncelerini yorumlamada birbirleri ile anlaşamamışlar, bunlardan her biri, üstadı, kendi bakış açısından yorumlamışlar ve kendi anlayışları çerçevesinde tasvir etmişlerdir.

Sokrates'in kişiliği, düşünce ve görüşleri hakkında en önemli bilgiyi Eflâtun'un diyalogları verir. Gerçi, Eflatun da çoğu kez Sokrates'in ağzından kendi görüşlerini söyler. Bununla birlikte, gerek Eflâtun'un, gerekse diğer öğrencilerinin üzerinde birleştikleri önemli bir nokta vardır. Bu da Sokrates'in gerçek bilginin varlığına inandığı ve bu gerçek bilginin de ahlak duygusu ile yakından ilgili olduğudur. Eflâtun'un diyaloglarında çoğu kez Sokrates'in “erdemın bir bilgi olduğu” deyiminden söz edilir.

Sokrates'e göre, erdemsiz bilgi olamaz. O, bu bakımdan, düşünce ile eylem arasında tam bir uyuşma olduğuna inanır. Erdemin varlığı, bu dünyada, üstün bir düzenin varlığının da ifadesidir. Eğer bu dünyada, böyle üstün bir düzen mevcut olmasaydı, bu gerçek bilginin de mevcut olması mümkün olmazdı. Dünyadaki bu üstün düzen, yalnızca iyiliksever bir Tanrı'nın varlığı ile açıklanabilir. Bu üstün güç, dünya yüzündeki bu Tanrıca düzeni gerçekleştirir. Bu düzenin esasını da, ölümsüz olan insan ruhunun gelecekteki hayatı meydana getirir. Ruh, işlediği iyi eylemler için ödüllendirilecek, kötü eylemler için ise cezalandırılacaktır.

Sokrates, “erdem bir bilgidir” ve “hiç kimsenin bile bile kötülük yapmayacağını” belirtir. Gerçekte, Sokrates'in bu iki ifadesi bir biri ile yakından ilgilidir. Eğer erdem bir

bilgi ise erdemsizlik de bir bilgisizlik demektir. Erdemsiz kötü bir ruh, bilgisiz bir ruhtur. Bu ruhun, her şeyden önce aydınlatılması, bilgisizlikten kurtarılarak düzeltilmesi gerekir. Sokrates'e göre, insanda doğuştan bir kötülük mevcut değildir. Kötülük bir yanılma sonucunda ortaya çıkar.

Yunan ahlak felsefesinin başlıca sorunu, mutluluğun (eudaimonia) ne olduğudur. Mutluluk, insanın bütün çabalarının en son hedefidir. Peki, ama mutluluğun kendisi nedir? Sofistler, mutluluğu bir yandan mümkün olduğu kadar güçlü olmakla, diğer yandan da ihtiyaçların kandırılması ile bir tutuyorlardı. Sokrates, Sofistlerin bu anlayışını reddeder. Sokrates'e göre, insanın mutluluğa ulaşabilmesi için ilkin kendi kendisiyle uyum içinde olması gerekir. İnsan, ancak kendisiyle uyum içinde olduğunda gerçekten mutlu olabilir. Buna göre, insanın yanılması da, mutluluğu yanlış yerde araması sonucunda ortaya çıkar. Böyle olunca, eğitim ve öğretim yoluyla insana gerçek mutluluğun ne olduğu öğretilip, kötülüğün önüne geçilebilir.

Sokrates, insanların aslen kötü olmadıklarını ve kötülüğün önlenebileceğini kabul etmekle, ahlâk alanında tam bir iyimserliği temsil etmiştir. Ancak, Sokrates'in ardından giden Eflâtun, zamanla ve yaşadığı olguların tesiri ile hocasının bu kesin iyimserliğinden ayrılacak ve vücut yapıları gibi ruhların da, birbirinden ayrı olduklarını ileri sürecektir.

Sokrates'in öğrencilerinin, gerek Eflâtun'un gerek Ksenofanes'in, üzerinde durdukları, başka bir kavram da "Daimonion"dur. Sokrates, bazen bir bezginlik, bir bitkinlik ve usanç durumlarına düşüyor. Kendi içinde, hiçliği, yokluğu ve zihnin kısırlığını hissediyor. İşte o zaman, içinden bir ses kendisine, nasıl davranması gerektiğine dair bir uyarıda bulunuyor. Böylece içinde bulunduğu kötümser durumdan kurtuluyor. Sokrates, bilgeyi kendi şuuru dışına çıkartan ve kendi üstüne yükselten bir "cezbe (extase)" durumuna, bir çeşit dini sarhoşluk içine düşüyor. İşte Sokrates, böyle durumlarda, Tanrı'nın sesini kendi içinde duyduğunu düşünüyor ve bu Tanrı sesine "Daimonion"um diyor. İnsan, Tanrı'nın sesini, dıştan bir takım araçlarla, yani kâhinler ve rahipler yoluyla değil, doğrudan doğruya kendi içinde de duyabilir.

Sokrates, dindar bir insandır. Çünkü o, kendi hayatının üstün bir kudret tarafından idare edildiğine ve düzenlendiğine inanıyor. Sokrates'in zaman zaman içine düştüğü cezbe durumu, çoğunlukla din düzelticilerinin ve azizlerin başlarından geçen cezbe anlarını hatırlatır. Bunlar, ilkin bir huzursuzluk ve kâbus durumuna

düşer, sonra, kendilerini bu durumdan kurtaracak Tanrısal bir işaret bularak, yeniden iç huzuruna ulaşırlar.

Sokrates, halk meclisinin karşısına getirildiğinde, bir yandan şehrin Tanrılarını ihmal etmek ve Atina'ya yeni Tanrılar sokmakla, diğer yandan, gençliği baştan çıkarmak ve bozmakla suçlanmıştı. İlk suçlama, Sokrates'in, yukarda sözünü ettiğimiz Daimonion'undan ileri geliyordu. Sokrates'in, kendi içinden duyduğunu ileri sürdüğü bu Tanrısal sesi Atinalılar, onun, yeni Tanrısı saymışlardır. İkinci suçlama ise Sokrates'in, çevresinde kendisini dinleyen gençler üzerinde uyandırdığı tesir ve coşkunluktan ileri geliyordu. Gerçekten, Sokrates'in çevresinde toplanan bütün bu gençler, onun bazen bir takım ustaca sorularla, kendisine güvenen gururlu bir Sofisti nasıl gülünç bir duruma düşürdüğünü görüyorlar ya da iyi niyetli bir gence, yine böyle bir takım ustaca sorularla henüz şuuruna varmamış olduğu doğru bir bilgiyi nasıl buldurduğuna tanık oluyorlardı.

Sokrates, insanlarda mevcut olan bilgileri şuura çıkartmayı, kendi deyimi ile "bilgiyi doğurtmayı" biliyordu. Onun bu doğurtma benzetmesinin sebebi muhtemelen annesinin ebe olmasıdır. Fakat böyle bir doğurtma eyleminin mümkün olması için, bu bilgilerin insan zihninde saklı bulunması, yani, daha önceden kazanılmış olması gerekir. Bu bilgilerin daha önceden kazanılmış olması da, ruhun bu hayattan önce başka bir hayat yaşamış olması ile açıklanabilir. Bu durumda da ruhun ölümsüzlüğü sorusu ortaya çıkar.

Sokrates'in kendisinden sonraki devirler üzerinde uyandırdığı derin etki onun ölüme gidiş tavrı ile de açıklanabilir. Gerçekten Sokrates kendi düşünce ve görüşleri uğruna ölüme gitmiştir. O bütün hayatı boyunca inandığı değerlere karşı gelmektense, ölümü seçmiştir. Çünkü Sokrates, mahkemede, hâkimlerin gönlünü yumuşatacak yolu tutmamış, aksine kendi görüş ve inançlarını savunmaya devam etmiştir. Bu şekilde sanki hâkimlere meydan okumuştur. Sonra kendisine kaçma imkânı verildiği halde kaçmayı da reddetmiştir. Sokrates, böylece kendi kendisi ile olan uyum ve düzeni bozmaktan sakınmıştır. Çünkü o, hapisaneden kaçtığı takdirde, artık kendi kendisi ile olan uyum ve düzeni, şahsiyetinin bütünlüğünü bozacağını, kendi kendine sadık kalmamış olacağını kabul ediyordu. Bu inancını temellendirmek için de şöyle bir kanıt ileri sürüyor:

"Ben, yetmiş yıllık ömrümü Atina'da geçirdim ve bütün hayatım boyunca da Atina'nın yasalarından yararlandım. Eğer bu yasaları beğenmeseydim ve isteseydim Atina'yı bırakıp gidebilirdim. Böyle bir şey yapmadım. Şimdi bu yasaların aleyhime

döndüğü bir sırada, velev ki bana karşı haksız da olsalar, kaçmaya kalkarsam kendi kendimle olan uyum ve düzeni bozar “eudaimonia”yı kaybederim. Atina’da yaşamakla, Atina yasalarına her zaman boyun eğmeye söz vermiş bulunuyorum. Eğer şimdi, bu yasaların benim hakkımda vermiş oldukları hükmü yerine getirmezsem, verdiğim sözü tutmamış olurum. Bu şekilde de kendi kendimi yalanlar, kendi kendimle çelişmeye düşmüş olurum. Ayrıca, Atina’dan kaçtıktan sonra, hangi memlekete gidersem gideyim, o memleketin insanları tarafından da hoş karşılanamam, Çünkü Atina’nın yasalarını bir kere bozmuş olacağımdan, bu insanlar, bir gün de kendi yasalarını bozacağıma düşüneceklerdir”.

Sokrates’in üzerinde durduğu nokta, insanın, kendi kendisi ile uyum içinde olması, kendi kendisine sadık kalmasıdır. Kendi kendisi ile uyum içinde olmayan insan, hiç bir zaman tam anlamıyla mutlu olamaz. Sokrates, ortaya koyduğu bu mutluluk anlayışını, aynı zamanda yaşamış ve kendi yaşamı ile de göstermiştir. Sokrates’in gelecek nesiller üzerindeki derin tesiri, işte onun bu yaşam tarzı ve ölümü ile açıklanabilir.

Nitekim Sokrates’in ölümünden sonra, onun yolunda gidenleri ilgilendiren başlıca sorun, Sokrates’in yaşayarak gerçekleştirmiş olduğu bu “eudaimonia” sorunudur. Mutluluk nedir ve nasıl gerçekleştirilebilir? Bütün Sokratesçilerin gözünde Sokrates, hem bir bilge kişi, hem de mutlu bir insan örneğidir. Onun mutluluğu, kendisinin bilgeliğine dayanır. Sokrates, bilgeliği, yani, gerçek değerlerle aldatıcı değerleri birbirinden ayırabilmesi sayesinde mutluluğa ermiştir. Bilge kişinin gerçek sıfatı, gerçek değerleri tanıması ve kendi kendisi ile uyum halinde olmayı bilmesidir (Birand, 1987:36-40).

3.1.3. Sokratesçi Okullar

Sokrates, bir bakıma büyük din kurucularına benzetilebilir. Tıpkı büyük din kurucuları gibi Sokrates’in etrafında da müritler toplanmış ve ölümünden sonra, bunlar arasında, üstadın düşünce ve görüşleri üzerine tartışmalar başlamıştır. Sokrates’in, Phaidon, Antisthenes, Euclides, Aristippos, Eflâton gibi öğrencileri üzerinde derin etkileri olmuştur. Bu öğrencileri arasında, yalnızca Eflâton ve Ksenofanes hakkında tam bir bilgiye sahibiz. Ötekiler hakkında ise ancak, parça parça bazı bilgiler bize kadar gelmiştir.

Ksenofanes yirmi yaşlarında iken Sokrates'in dinleyicileri arasına katılmış ve üstadı dinlemiştir. Daha sonra Atina ordusuna süvari olarak katılmış ve subay olarak görev yapmıştır. Serüvenlerle dolu bir askerlik hayatının sonucunda Atina'dan sürülmüş ve ömrünün otuz yılını Atina dışında, sürgünde, geçirmiştir. Atina'ya ancak yorgun ve yaşlı olarak, ömrünün son yıllarında dönebilmiştir. Sürgünde bulunduğu sıralarda yazmış ve bu sırada *Hatıralar* adlı eserini vermiştir. Bu kitapta, Sokrates hakkındaki hatıralardan ve Sokrates'in tipik konuşmalarından söz edilir. Ancak, Ksenofanes de bu hatıraları sonradan yazmış ve çok kere kendi görüşlerini de Sokrates'e mal etmiştir. Fakat o bir filozof ya da okul kurucusu değildir.

3.1.3.1. Kinikler

Sokrates'in öğrencilerinden olan Antisthenes (m.ö. 445- m.ö. 365) Atina'da, Kinikler (Kelbiler) adını taşıyan okulunu kurmuştur. Antisthenes'in ilgilendiği soru da bütün Sokratesçiler gibi insanın mutluluğa, yani "eudaimonia" ya nasıl ulaşabileceği sorusudur.

Antisthenes'in doktrini yaşamın amacını mutluluğa ulaşmakta görür ve mutluluğa ise ancak erdem yoluyla erişilebileceğine inanır. Erdem, bir bilgi, yani nelerin istenilmesi ve nelerden kaçınılması gerektiğinin bilgisidir. Erdeme sahip olan, yani nelerden korkulması ve kaçınılması, nelerden korkulmaması gerektiğini bilen ve bunu kendi eylemleri ile gerçekleştiren kimse mutluluğa ulaşmış kimsedir. Buna karşın, bu bilgidен, dolayısıyla erdemden yoksun olan kimse, mutluluktan da nasip alamayan kimsedir.

Burada söz konusu olan mutluluk, toplulukla ilgili bir mutluluk değil, ancak ferdin mutluluğudur. Kendi kendisiyle yetinen ve başkalarına bağlı olmayan insan, mutlu insandır. Böylece, insanın gerçek mutluluğunu, onun iç huzur ve bağımsızlığında aramak lâzımdır. Bu ise insanın aşırı istek ve içgüdülerine tam bir şekilde hâkim olması, gerek zevk, gerekse acı ve kaygı karşısında tamamıyla ilgisiz kalmasıyla elde edilir. Bilge kişi, hiç bir aşırı isteğin kölesi olmadığı ve başkalarının kendisi hakkındaki düşüncelerine önem vermediği için hürdür. Düşünce ve eylemlerinde başkalarının görüşlerini göz önünde tutan ve bunlara göre davranan insan, hiç bir şekilde hür değildir.

Kiniklere göre, bilge kişi, her türlü topluluk kurallarının ve her türlü yapmacığın dışında doğal bir yaşam süren kişidir. Bilge kişi, kendi asil saflığı ve kendi asil gücü içinde yaşayan doğa insanıdır. Bilge kişi, bu dünya ile ilgili olan nimetlere de önem vermez. Zenginse, malını ve mülkünü fakirlere dağıtır. Ailesiz, akrabasız, çocuksuz, yalnız kendi kendine ve kendi başına yaşar. Kinikler, doğum ve sınıf farkı olmaksızın bütün insanların birbirlerinin kardeşi olduğunu kabul ederler. Mevki hırsı gözetmez, şan ve şerefe önem vermezler.

Antisthenes'in okulundan yetişmiş olan daha sonraki Kinikler, topluluk bağlarından kurtulup yeniden doğal duruma dönmek ve doğal bir insan olarak yaşamak idealini ortaya atmışlardır. Nitekim bu sonraki Kinikler arasından yetişmiş olan Diogenes (Diyojen) (m.ö.412- m.ö. 323)in, kendini nasıl bütün ihtiyaçlardan yoksun ettiği meşhurdur. Sinop'ta doğan Diyojen, babasıyla birlikte kalpazanlık yaptığı suçlamasıyla Atina'ya sürülmüştür. Diyojen, sürgün edilen babasıyla Yunanistan'a gitmiştir. Kısa bir süre sonra onu terk eden "Manes" adındaki köle ile geldiği Atina'da dönemin medeniyetine karşı çıkmış ve bir köpek gibi yaşamaya karar vermiştir. Dinde, davranışta, giyimde, barınmada, yiyecek ve terbiyede bütün geleneği reddetmiştir.

Diyojen, Antisthenes'in doğaya uygun yaşam çağrısına uymuştur. Yaşamını son derece fakir olarak geçiren Diyojen'in içinde yaşadığı bir fıçısı ve bir çanağı vardır. Rivayetlere göre bir gün bir çeşme başında avucu ile su içen bir çocuğu gördüğünde "Bu çocuk bana fazladan eşyam olduğunu öğretti" diyerek elindeki çanağı da atmıştır.

Aristoteles'in öğrencisi olan Büyük İskender felsefeye meraklı filozoflara değer veren bir hükümdardır. Korint'e gelen Büyük İskender, Diyojen'i ziyaret etmiş ve bir dileği olup olmadığını sormuştur. O ise bu soruya "Gölge etme başka ihsan istemem" yanıtını vermiştir. Daha sonra ünlü imparator "Büyük İskender olmasaydım Diyojen olmak isterdim" demiştir. Onu meşhur sözlerinden bazıları şunlardır:

- Kendisini iyi döşenmiş bir eve götürün bir adam bir daha yerlere tükürmemesini tembihlemeye kalkınca, Diyojen derhal adamın yüzüne tükürür ve "buradan daha kirli bir yer bulamadım" der.

- Yeryüzünde en iyi şey nedir? diye sorduklarında, "hür olmak" diye cevap verdi.

- Neden iki kulağımıza karşılık bir dilimiz var? Çok dinleyelim az konuşalım diye.

- Diyojen'e bir adamın ne kadar akıllı olduğunun nasıl anlaşıldığını sordular. Yanıtı kısa oldu: "konuşmasından" dedi. Bir soru daha sordular "peki adam ya hiç konuşmazsa"; Diyojen'in yanıtı bu kez şöyle oldu: "o kadar akıllı olanı henüz yok dünyada".

- Bir gün sokak ortasında, "Adamlar! Adamlar!" diye bağırmaya başlar. Halk etrafına toplanır. Diyojen, "ben adamları çağırıyorum!" diye sopası ile onları kovar.

- Bir gün çok dar bir sokakta zenginliğinden başka hiçbir şeyi olmayan kibirli bir adamla karşılaşır. İkisinden biri kenara çekilmedikçe geçmek mümkün değildir. Mağrur zengin, hor gördüğü filozofa "ben bir serseriye yol vermem" der. Diyojen, kenara çekilerek gayet sakin şu karşılığı verir: "ben veririm!"

Doğal duruma karşı duyulan bu özlem, düşünce tarihinde, Kiniklerden sonra da zaman zaman ortaya çıkacaktır. Nitekim 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi filozoflarından J. J. Rousseau'da da doğal halin bir övgüsüne rastlanır.

Kinikler okulunun kurucusu olan Antisthenes'in, bilgi kuramı bakımından da önemli bir görüşü vardır. Antisthenes'e göre, bilgi, algılanan objeler üzerine bir çözümlenme eylemidir. Bilmek, objeleri son öğelerine kadar ayırmak demektir. Şu halde, gerçek bilgi, artık daha fazla bölünemeyen basit objeler hakkındaki bilgidir. Birçok parçalardan meydana gelmiş olan ve bu parçaların kendi aralarında ne ölçüde birleşmiş oldukları hakkında hiç bir şey bilmediğimiz objelere dair kesin bilgi elde edemeyiz. Bundan dolayı, yanılma, objenin bölümlerinin birbiri içine geçmesinden, açık ve seçik olmayışından kaynaklanır. 17. yüzyılda Descartes da böyle açık ve seçik bir bilgi ideali ortaya atmıştır.

3.1.3.2. Kirene Okulu

Sokrates'in ölümünden sonra öğrencileri Megara'ya gitmişlerdi. Burada Euclides (m.ö.435- m.ö.365)'in kurmuş olduğu Megara okulu hakkında çok az şey bilinmektedir. Ancak, Kinikler okuluna paralel olarak kurulmuş olan Kirene Okulu hakkında daha geniş bilgi mevcuttur.

Kirene okulu Kuzey Afrika'da, adını aldığı şehirde, buralı bir filozof olan Aristippos (m.ö.435- m.ö.386) tarafından kurulmuştur. Sokrates'in düşüncelerinden hareket eden Aristippos ve öğrencileri, en sonunda hedefini zevkte bulan bir hayat görüşüne ulaşmışlardır. Böylece bunlar, Sokrates'in göz önünde tuttuğu mutluluk idealinden (eudaimonism) bir zevkciliğe (hedonism) varmışlardır.

Kirene okuluna göre mutlu bir hayat, zevki mümkün olduğu kadar çok, acı ve kaygısı ise mümkün olduğu kadar az olan bir hayattır. Görüldüğü gibi bu görüş artık Sokrates'in görüşü değildir. Aksine bu, Sokrates'in düşüncelerinden kalkılarak varılmış ustaca bir sonuçtur. Bununla birlikte, Aristippos ve öğrencileri, mutlu bir yaşamın, zevki mümkün olduğu kadar fazla olan bir yaşam olduğunu ileri sürerken, bu zevkin ancak ölçülü yaşamakla elde edilebileceğine inanırlar.

Gerçekten de zevkle acının sınırları birbirine çok yakındır. Aşırı bir zevk de belli bir derecesinde acıya dönebilir. Bundan dolayı, yalnızca acı ve pişmanlıkla sona ermeyecek olan zevkleri seçmek lâzımdır. Bilge kişi, bu şekilde ustalıklı bir yaşama sanatı sürmek zorundadır. Kirene okulunun bu yaşam sanatı, daha sonra Epikür tarafından yeniden ele alınmıştır.

Bununla birlikte, Aristippos'un öğrencileri de daha sonra, hocalarının görüşünden uzaklaşmışlardır. Örneğin, Kirene okulundan yetişmiş olan Hegesias adlı bir filozof, sonunda acı ve kaygıya dönmeyecek hiç bir zevkin mevcut olmadığını ileri sürmüştür. Hegesias'a göre, mutlu bir hayat sürebilmek için takınılacak tek tavır, tam bir ilgisizlik ve duygusuzluk tavrıdır. Bilge kişi, gerek acı, gerek zevk karşısında ilgisiz kalmayı bilen kişidir.

Devlet ve toplum yaşamı karşısında Kirene Okulu da, Kinikler kadar ilgisizdir. Aristippos, yasalara, gelenek ve görenekle ilgili olan bütün kurumlara karşıdır. Bilge kişi, bütün bunlarla hiçbir şekilde ilgilenmez. Buna göre, Sokrates'e bağlanan bu iki okul da "bireyci (individüalist)"dirler. Bunlar için esas olan fert ve ferdin mutluluğudur. Devlet ve toplum gibi fert üstü kurumların iyilik ve düzeni ile hiç bir şekilde ilgilenmezler (Birand, 1987:41-44).

ÖZET

Sofistler dönemine kadar gelen filozofların inceleme alanı daha çok evrendir. Onlarla birlikte felsefenin merkezine insan geçmiş, felsefi ilgi evrenden insana dönmüştür. Sofist kelimesi, başlangıçta ilminde ve sanatında usta olan bilginler için kullanılan bir sıfat iken, daha sonra bu kelime güzel ve etkileyici konuşma sanatını para karşılığında öğretmek adına dolaşan uzman kimselere verilen ortak ad olmuştur.

Sofistlerin en bilinenlerinden birisi olan Protagoras'a göre, "İnsan her şeyin ölçüdür". Her şeyin ölçüsünün insan olması demek, herkes için genel geçerliliği olan doğru bilginin mevcut olmaması demektir. Bundan dolayı, bir bilgiden söz etmek söz konusu değildir. Gorgias, bilginin mümkün olmadığına dair görüşünü; hiçbir şey yoktur, olsa bile bilinemez, bilinse bile başkasına aktarılamaz şeklinde açıklamıştır.

Sokrates, felsefe tarihinin en önemli kişiliklerinden biridir. Nitekim felsefe tarihi Sokrates'ten önce ve sonra diye ayrılmıştır. Onun kullandığı yöntem, konuşma yöntemidir. Sokrates, konuşma sırasında karşısındakine bir takım sorular sorar ve bunların cevaplandırılmasını bekler.

Sokrates'in kişiliği, düşünce ve görüşleri hakkında en önemli bilgiyi Eflâton'un diyalogları verir. Ona göre, erdemsiz bilgi olamaz. Bu bakımdan, düşünce ile eylem arasında tam bir uyum vardır. Erdemin varlığı, bu dünyada üstün bir düzenin varlığının da ifadesidir.

Sokrates'e göre, insanın mutluluğa ulaşabilmesi için öncelikle kendi kendisiyle uyum içinde olması gerekir. İnsan, ancak kendisiyle uyum içinde olduğunda gerçekten mutlu olabilir. Eğitim ve öğretim yoluyla insana gerçek mutluluğun ne olduğu öğretilip, kötülüğün önüne geçilebilir. O, insanların aslen kötü olmadıklarını ve kötülüğün önlenebileceğini kabul etmekle, ahlâk alanında tam bir iyimserliği temsil etmiştir.

Kinikler ve Kirene Okulu en bilinen iki Sokratesçi okuldur. Kiniklerin kurucusu Sokrates'in öğrencilerinden Antisthenes'e göre, yaşamın amacı mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluğa da ancak erdem yoluyla erişilebilir. Erdem, bir bilgi, yani nelerin istenilmesi ve nelerden kaçınılması gerektiğinin bilgisidir. Kiniklere göre, bilge kişi, her türlü topluluk kurallarının ve her türlü yapmacığın dışında doğal bir yaşam süren kişidir.

Aristippos tarafından kurulan Kirene Okulu mensuplarına göre, yaşamın amacını zevk olarak görmüşlerdir. Böylece Sokrates'in mutluluk idealinden bir zevkçiliğe varmışlardır. Zevki mümkün olduğu kadar fazla olan bir yaşam, ancak bu zevki ölçülü yaşamakla elde edilebilir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Sofistler aşağıdakilerden hangisi hakkında görüş bildirmemişlerdir?

- A) İnsan
- B) Bilgi
- C) Arkhe
- D) Ahlak
- E) Din

2. Aşağıdaki filozoflardan hangisi varlığı inkar etmiştir?

- A) Sokrates
- B) Gorgias
- C) Aristippos
- D) Eflatun
- E) Protagoras

3. Sofistleri kendilerinden önceki dönemden ayıran en önemli yönü hangisidir?

- A) İnsan ve toplumu merkeze almaları
- B) Matematiğe verdikleri önem
- C) Evren anlayışlarındaki yaklaşımları
- D) Arkhe anlayışlarıyla
- E) Tanrı anlayışları

4. "Daimonion" kavramını hangi filozof kullanmıştır?

- A) Protagoras
- B) Gorgias
- C) Aristippos
- D) Parmenides
- E) Sokrates

5. Aşağıdakilerden hangisi Sokratesçi okullardan birine mensup değildir?

- A) Diyojen
- B) Aristippos
- C) Hegesias
- D) Gorgias
- E) Antisthenes

CEVAPLAR

- 1.C
- 2.B
- 3.A
- 4.E
- 5.D

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Anthony KENNY, Antik Felsefe, çev. Serdar Uslu, Küre Yayınları, İstanbul 2017

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE4: EFLATUN

KONULAR

4. Eflatun

4.1. Hayatı

4.2. Eserleri

4.3. Felsefesi

4.3.1. İdeler Kuramı

4.3.2. Varlık Görüşü

4.3.3. İki Evren Anlayışı

4.3.4. Psikoloji Görüşü

4.3.5. Ahlak Anlayışı

4.3.6. Siyaset Felsefesi

4.3.7. Din Görüşü

AMAÇLAR

- Eflatun'un felsefe tarihindeki yerini kavramak
- Eflatun felsefesinin temel niteliklerini ayırt etmek
- Eflatun'un ideler görüşünü anlamak

HAZIRLIK SORULARI

1. Eflatun'un felsefe tarihindeki önemi nedir?
2. İdeler kuramı ne ifade eder?
3. Eflatun'un ideal devletinin temelleri nelerdir?
4. Eflatun'un Tanrı görüşü nedir?

4. Eflatun (m.ö.427- m.ö.347)

4.1. Hayatı

M. Ö. 427 yılında Atina'da doğan Eflâtun, Atina'nın en eski ve asil ailelerinden birine mensuptur. Eflâtun'un babası Ariston, Atinalı devlet adamı Perikles (m.ö.494- m.ö.429)'in yakın dostudur. Annesi Periktione ise eski kralların soyundan gelmektedir.

Eflâtun, her asil Atinalı gibi aile durumunun gerektirdiği şekilde, üstün bir eğitim ve öğretim sisteminden geçmiştir. Zamanın en üstün bilginleri ve eğitimcileri tarafından yetiştirilmiştir. Genç Aristokrata, daha genç yaşında eski Yunan şiiri tanıtılmış ve o devre hâkim olan hitabet sanatı öğretilmiştir Eflâtun, kendisinin ilk felsefe hocası olan Heraklitçi Kratylos'dan Herakleitos felsefesini ve Heraklitçi dünya görüşünü öğrenmiştir. Sonra, diyaloglarından anlaşıldığına göre, filozof Anaksagoras'ın, evrenin oluşmasına dair kuramını da bilmektedir. Bununla birlikte, Eflâtun'un düşünce hayatında dönüm noktası olan ve onun manevi gelişmesine esas yön veren olgu, Sokrates'le karşılaşmasıdır. 407 yılında, yirmi yaşında iken Sokrates'e bağlanan ve onun dinleyicileri arasına katılan Eflâtun, Sokrates'i tam sekiz yıl dinlemiştir. Eflâtun'un hayat ve kişiliği üzerinde, Sokrates'in gerek ahlâk görüşü, gerek kullandığı diyalektik yöntem bakımından çok büyük etkisi olmuştur.

Eflâtun'un, çocukluk ve ilk gençlik yılları, Atina ile Sparta arasında 30 yıl süren, Peleponnez savaşları içinde geçer. Bu savaşlar sonunda Atina, Sparta'ya yenilince, iktidarı, Spartalılar tarafından korunan ve Otuzlar adı ile anılan Aristokrat bir idare ele geçirir. Şefleri arasında, Eflâtun'un yakın akrabalarının da bulunduğu bu hükümet, çok geçmeden devrilir. Bu kargaşa içinde, Eflâtun da diğer aristokratlar gibi düşmanlarının hincından korkarak Atina'dan kaçmak zorunda kalır.

Devrilen aristokrat idarenin ardından ölçülü bir demokrat idare iktidara gelir. Ancak bu yeni idare de Sokrates'i ölüme mahkûm etmiştir. Bundan dolayı, Eflatun, belki de hocası ölürken yanında bulunamamış ve Sokrates'in son anları ile son nefesini verdiği anı canlandıran *Phaidon* adlı diyalogunu, bu son anları Sokrates'le birlikte yaşamış olanların anlatımına göre kaleme almıştır. Bununla birlikte, Eflâtun'un, Sokrates'in ölümünden sonra, Sokrates'in diğer öğrencileri ile birlikte Megara'ya gitmiş olduğu da söylenir.

Filozof, bundan sonra, belki de yeniden ana vatana dönmüş, m.ö. 395-394 yıllarında, Atina ordusuna katılıp atlı olarak askerlik görevinde bulunmuş, daha sonra yazarlık yapmış, hatta küçük ölçüde de olsa daha o zaman etrafına bir öğrenciler gurubu toplanmıştı. Ancak, bir yandan Atina'ya o zaman egemen olan siyasi ortamın verdiği huzursuzluk, diğer yandan felsefeye karşı duyduğu derin ilgi, kendisini yeniden Atina'dan uzaklaşmaya götürmüştür. Böylece Eflatun, o zaman bilinen ülkelerde bir inceleme gezisine (m.ö.390) çıkmıştır.

Söylendiğine göre ilkin Girit'e ve daha sonra da Mısır'a gitmiştir. Mısır, çok eski kültürü, yüzyıllardır hiç değişmeden aynı şekilde sürüp gelen gelenekleri ile onun üzerinde çok derin izler bırakmıştır. Eflatun, Mısır'da sanki sonsuz değişmezliğin kendisini bulmuştur. Mısır'dan sonra Kirene'ye giden genç filozof, orada matematikçi Theodoras'la tanışmış ve onun etkisiyle geometri ile uğraşmıştır. Daha sonra Güney İtalya'ya varan Eflatun, orada, Pythagorasçılarının son temsilcileri ile tanışmış ve dost olmuştur. Pythagorasçı matematikle ve sayılar öğretisi ile yakından ilgilenmiş, ayrıca, astronomi ile de uğraşmıştır.

Pythagorasçılarının tenasüh kuramında, ilkin Sokrates'ten öğrendiği ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin farklı bir yorumlanmasını bulmuştur. Eflatun daha sonra, Sicilya'da Sirakuza'ya gitmiş ve Kral I. Dionysios'un sarayına kabul edilmiştir. Başlangıçta, Eflâton'u dostça karşılayan tiran Kral, bir süre sonra filozofun düşüncelerini kendi despotizmi için tehlikeli gördüğünden onu bir savaş gemisine bindirerek Sicilya'dan uzaklaştırmış ve Aigina'da esir diye sattirmiştir.

Eflatun, bu sıkıntılı durumdan, Annikeris isimli Kireneli bir filozofun aracılığıyla kurtulmuş, kendisini satın alan bu filozof daha sonra Atina'ya dönmesini de sağlamıştır. Aşağı yukarı üç yıl süren bu inceleme gezisinden sonra Eflatun, Atina'da 387 yılında meşhur akademisini kurmuştur. Şehrin kapılan önünde kurulmuş olan Akademi, bir düşünce çevresinde ortaklaşa çalışan kişilerin meydana getirdiği kapalı bir ilim topluluğu gibiydi. Eflatun, ölümüne kadar, akademinin başında kalmıştır.

Bununla birlikte Eflatun, Akademideki öğretim çalışmalarına Sirakuza'ya yaptığı iki yolculukla iki kez ara vermiştir. Sirakuza'da, I. Dionysios ölmüş, yerine yeğeni II. Dionysios geçmişti. Eflatun, ilk Kralın kayını ve Sirakuza'ya yaptığı ilk yolculuğundan beri kendisinin yakın dostu olan Dion aracılığıyla ikinci ve üçüncü defa yeniden Sirakuza'ya gitmiştir. Filozof, siyasi düşüncelerinin, Sirakuza'da yürürlüğe konabileceği ümidi ile bu son iki yolculuğa girişmiş, ancak her ikisinde de, bu hedefini gerçekleştirmek imkânını bulamamıştır. Çünkü bu kez de yeni kral. Eflâton'un Dion'la

yakın dostluğundan kuşkulandı ve siyasi plânlarından şüphelenmiştir. Eflâton, yeniden Sirakuza'dan uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Nihayet, dostu Dion iktidarı ele alınca bu kez siyasi düşüncelerinin gerçekten gerçekleşebileceğini sanmışsa da, çok geçmeden Dion, bir Akademi öğrencisi tarafından öldürülmüştür. Bu olay, Eflâton'u derin bir hayal kırıklığına uğratmış, bundan böyle siyasetten tamamen vazgeçerek, kendisini yalnızca Akademi çalışmalarına vermiştir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Eflâton, Atina'nın Aristokrat sınıfına mensuptu ve bu bakımdan da siyasetle aktif olarak uğraşması gerekiyordu. Ancak, Atina'daki siyasi kargaşa filozofta kendi vatanında siyasetle uğraşma hevesi bırakmamıştır. Eflâton, ne hatiplerin elinde oyuncak olan demokrasi idaresini benimseyebilmiş, ne de aristokrat iktidarın zorlama ve haksızlıklarına göz yumabilmiştir. İdealizmin kurucusu olan bu büyük düşünür, insanlık topluluğunun yepyeni temeller üzerinde yeniden kurulmasını ve kavranmasını istemiştir. O, Akademinin sınıfları içinde teorik olarak ortaya koyduğu siyasi görüşlerini Sirakuza'da yürürlüğe koyarak ideal bir devlet düzeni meydana getirmek istedi. Ama bütün çabaları, başarısızlıkla sonuçlandı.

Eflâton, insanların aşırı istek ve hırslarını yakından tanıyıp, hayatın acı cilvelerini yaşadı. Bütün bu yaşantılar, filozofun iç hayatında derin bir yıkıntı ve çöküntü meydana getirdi. Gerçekten, Eflâton'un bu acı tecrübelerden sonra meydana getirdiği eserler, İhtiyarlık Diyalogları adını alırlar. Bu sonuncular, olgunluk devri eserlerinden, şekil, üslup ve içerik bakımından ayrılırlar. Olgunluk devri eserlerindeki idealizmin şiirinin yerini, bu son ihtiyarlık devri eserlerinde, filozofun yıpratıcı yaşantılarından edinilmiş acı bir realizm alır (Birand, 1987:47-49).

4.2. Eserleri

Antik dönemden kalan eserler arasında Eflâton'un Diyaloglarının tamamına sahip bulunuluyor. Eflâton'un kendi serveti ile kurduğu ve ilk yüksekokul ya da üniversite sayılabilecek olan akademi, bir tür vakıftı. Bundan dolayı bu kurum, Eflâton'un ölümünden sonra da yüzyıllarca devam etmiş ve filozofun eserleri Akademi içinde kuşaktan kuşağa aktarılarak, tam bir şekilde saklanabilmiştir. Ancak, Eflâton'un eserleri arasına, kendisi tarafından yazılmamış olan bazı kitaplar da karışmıştır. Bu yüzden, doğrudan Eflâton'a ait diyaloglarla, ona ait olmayanları ayırt etme sorunu ortaya çıkmıştır.

Ancak, Eflâton ile ilgili olan sorun yalnızca bundan ibaret değildir. Bir de Eflâton'un kendine ait olan diyalogların zaman bakımından sıralanması ve bu eserlerde düşünürün gerek sanatçı, gerek filozof şahsiyetinin gelişme sürecinin kavranması da önemlidir. Eflâton'un eserleri, uzun araştırmalar sonucunda, dil, üslup ve içerik bakımından zaman içindeki değişme ve gelişmeleri bakımından çeşitli guruplara ayrılmıştır. Filozofun eserlerini gruplamada Sokrates'in idamı, Sirakuza'ya yaptığı yolculuklar, Dion'un öldürülmesi gibi önemli olaylar dikkate alınmıştır.

Eflâton'un Diyalogları, bu bakımdan dört gruba ayrılır:

1. grup:

Bunlar Sokratik Diyaloglar adını taşır. Eflâton'un gençlik dönemine ait olan bu Diyaloglarda Sokratçı yöntem, yani konuşma yöntemi takip edilir. Konuşmanın ağırlık noktası daima Sokrates'tedir. Sokrates, Diyaloglarda adı geçen kişilere sorular sorarak onları tartışmaya zorlar. Eflâton'un Sokrates'in derin bir etkisi altında olduğu bu ilk dönem Diyalogları şunlardır:

- a) Küçük Hippias
- b) Protagoras
- c) Lakhes
- d) Thrasymachos
- e) Devlet adlı kitabının birinci bölümü,
- f) Kharmides
- g) Euthyphron
- h) Sokrates'in savunması
- i) Kriton

Son iki eseri, Sokrates'in ölümünden sonra yazmış olduğu kabul edilmektedir.

2. grup:

Bunlar Geçiş Devri Diyaloglarıdır.

- a) Gorgias

Adını meşhur sofistlerden birisi olan Gorgias'tan alan bu Diyalogda Sofistlerin takip ettikleri yöntem eleştirilir ve öğretim usulleri reddedilir.

- b) Meneksenos
İlk inceleme gezisinden sonra kaleme almıştır.
- c) Kratylos
- d) Euthydemos

e) Menon

Akademisini kurduktan sonra yazmıştır ve meşhur ideler kuramından ilk defa burada bahsedilir.

Bu ikinci gurup diyaloglarının orijinalliği, belirli felsefe sorularının bir takım sembollerle anlatılmasıdır.

3.grup:

Bunlar filozofun yaratıcı ve sanatçı yönlerinin en parlak bir şekilde belirlediği olgunluk devri eserleridir.

a) Phaidon

Ruhun ölmezliği ile ideler teorisini konu alır ve Sokrates'in idamından önceki son anlarını tasvir eder.

b) Symposion (Şölen)

Eros, yani aşktan söz eder.

c) Phaidros

Ruhun ölmezliği ve aşk konularını ele alır.

d) Devlet

İdeal devlet şeklini araştırır.

4.grup:

Bunlar ihtiyarlık diyalogları adını alır.

a) Theaitetos

Bilgi konusu ele alınır. Deneycilik ve duyumculuk eleştirilir.

b) Parmenides

Bilgi konusu ele alınır. Elea Okulu ve Herakleitos karşısındaki tavrını belirtir.

c) Sophistes

d) Politikos (Devlet Adamı)

e) Timaios

f) Kritias

g) Yasalar (Nomoi) (Birand, 1987:49-51).

4.3. Felsefesi

Eflâtun'un gençlik dönemine ait ilk grup eserlerinde henüz kendi felsefi düşünce ve görüşlerine rastlanmaz. Bu ilk eserlerde, yalnızca Sokratçı yöntemle erdemin ne olduğunu araştıran Sokratçı Eflatunla karşılaşılır. Eflatun, ancak, bu ilk grubun ardından gelen diyaloglarında kendi çağdaşı olan ve kendinden önce gelen filozoflar karşısındaki tavrını belirtmiş, eleştirilerini ortaya koymuş ve nihayet kendi görüş ve felsefesini açıklamıştır. Eflatun, felsefesinin temel konularını ideler kuramı ve ontolojisi ile ruhun ölmezliği ve devlet hakkındaki görüşleri meydana getirir.

Daha Protagoras'ın bilgiye dair "insan her şeyin ölçüsüdür" şeklindeki subjektif anlayışı ile bilgi üzerine tartışmalar başlamış ve bilginin kendisi bir sorun olmuştur. Bilgi sorunu, Sokratçılar arasında da, daima tartışmaların ağırlık noktasını oluşturur. Acaba, her türlü yanılma ve şüpheden arınmış bir bilgi gerçekten var mıdır? Bilenin kendinin açık ve seçik bir şekilde kavradığı bir bilgi mevcut mudur? Eğer böyle bir bilgi varsa buna nasıl erişilebilir?

Eflatun, bilgi sorununu Theaitetos diyalogunda ele alır. Filozof, bu sorunu aslında, kendi kuramını ortaya koyarak cevaplandırır. Theaitetos'da ilkin, bilginin algıdan ibaret olduğunu ileri süren Sokratesçi Aristippos'un sensualist görüşünü ele alır ve bu görüşe karşı çıkar. Eflâtun'a göre, bilgi yalnızca algıdan ibaret olsaydı, bu durumda objektif bir bilgiye sahip olma imkânı da ortadan kalkardı. Çünkü algılar herkese göre değiştiğinden, bilgi, algının kendisi sayıldığı takdirde, Protagoras'ın ileri sürdüğü gibi rölatif bir karakter taşıyacak, herkes için aynı olan objektif bir bilgi ideali ortadan kalkacaktı. Hâlbuki Eflâtun'a göre, objektif bir bilgi mevcuttur. Gerçi, bilgi, yalnızca duyuların bize sunduğu şekli ile göz önünde tutulursa, sadece Protogoras'ın değil, Herakleitos'un da haklı olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü bu tür bilgilerde, bilgi yalnız şahsa göre değil, zaman içinde de değişir. Herakleitosçu dünya görüşünde, bu evrendeki her şey sürekli bir oluş, akış ve dolayısıyla bir değişme halindedir.

Eflâtun'a göre, bilgi algıdan ibaret değildir. Aksine gerçek bilgi, tam algının bittiği yerde başlar. Duyularımız, sadece görünüşler dünyasındaki şeyleri algılamaya yararlar. Ama bu şeylerin varlığına dair gerçek bilgiyi, ruhumuzun hüküm veren ve varlıkları birbiri ile karşılaştıran çalışması ile kavrayabiliriz. Görünüşler dünyasındaki varlıkların çeşitliliği ya da aynılığı, benzerliği veya ayrılığı, iyi ya da kötü, güzel veya çirkin oldukları, sayıları vb. hakkındaki bir bilgiye, yalnızca ruhumuzun hüküm verme gücü ile varırız. Duyularımızın kendileri bize bu bakımdan hiç bir bilgi veremez.

“İnsan her şeyin ölçüsüdür” diyen Protagoras, bu sözüyle her düşüncenin aynı derecede yetkili olabileceğini ileri sürer ve dolayısıyla da, her çeşit yanılmayı ortadan kaldırmış olur. Ama Protagoras bu şekilde objektif bir hakikatin varlığını da inkâr eder. Objektif bir hakikat mevcut olmayınca, bilginin varlığı da tehlikeye düşer. Fakat Protagoras'ın bu sözü, yani her düşüncenin yalnız sübjektif bir geçerliliği kabul edilirse, bu sözün Protagoras'ın kendi iddiası hakkında da geçerliliği olması gerekir. Çünkü Protagoras'a göre, her düşünce aynı derecede yetkili ve haklı olduğundan, kendi görüşünün aksini ileri sürenlerin iddiası da doğrudur. Böyle olunca, Protagoras'ın görüşü tutunamaz ve kendi kendini ortadan kaldırır.

Protagoras'ın düşüncesi gündelik hayatta da tutunamaz. Çünkü gündelik hayatta da, bir işten anlayanlarla anlamayanlar, bir işe yeni başlayanlarla, bilirkişiler ve bunların verdikleri hükümler, birbirinden ayrılır. Olayların gidişi, her zaman işin ehli olan kimselerin verdiği hükümlerin, işten anlamayanların verdiği hükümlerden, daha doğru ve yetkili olduğunu gösterir. Gelecekteki olaylar, bilirkişilerin, her hangi bir olgunun faydalı ya da zararlı olduğuna dair hükümlerinin doğruluğunu gösterir. Böylece Eflatun, Protagoras'ın sübjektivizmine karşı tavrı alır.

Protagoras'ın sübjektivizminin haklı olduğu tek nokta, varlıkların yalnızca duyuyla ilgili olan ve duyuyla kavranan sıfatlarının sübjektif bir geçerliliği olduğudur. Çünkü bunlar, kişiye göre, az ya da çok değişirler. Hatta bu tür bilgiler, bir tek kişide ve bu kişinin ruh durumuna göre de değişebilirler. Öyleyse duyu yoluyla mutlak bir hakikatin kavranmasına imkân yoktur. Böyle mutlak bir bilgiyi, yalnız sonsuz olan, değişmeyen varlığın kendisi verebilir. Bu varlık da bedenden ve onun etkilerinden uzaklaşmış olan ve saf düşünce olarak çalışan ruhun kendisidir. Düşünce ile algı, tamamen ayrı işlemlerin sonucudurlar ve ayrı yasaları vardır. Düşünce ölümsüz olan ruhun en asil çalışması, algı ise ölümlü olan beden organlarının ürünüdür.

Eflatun, gerçek bilginin nasıl mümkün olduğu ve ruhun bu gerçek bilgiye nasıl ulaştığı sorusunu, ideler kuramını ortaya koymakla yanıtlar. İdeler kuramı, Eflatun felsefesinin ağırlık noktasını oluşturur (Birand, 1987:51-52).

4.3.1. İdeler Kuramı

Eflatun ideler kuramından ilk defa Menon diyalogunda söz eder. Bu kuram daha sonra bütün açıklık ve seçikliği ile olgunluk devri eserlerinde, yani Symposium, Phaidon, Devlet ve Phaidros da ele alınır.

Eflâton'a göre gerçek bir bilginin mümkün olduğuna dair başlıca kanıt aritmetiktir. Menon diyalogunda, aritmetik hakkında daha önceden hiç bir bilgiye sahip olmayan bir köleye metodik sorular soran Sokrates ona doğru cevapları verir. Aritmetik bilgiler, düşünebilen her kişi için, açık ve seçik olan, her türlü kuşku ve karışıklıktan uzak olan bilgilerdir. Bunlar insanlara ve zamana göre değişmeyip, her zaman, her yerde ve herkes için doğru olan bilgilerdir. Zaman üstü olan bu sonsuz bilgiler, kendi aralarında hiç değişmeyen sonsuz bağlantılar içinde bulunurlar. Bu tür bilgilerin herhangi bir sübjektif düşünce ile ilgisi yoktur. Çünkü bunlar algılar yoluyla elde edilmiş değildirler. Algılar, belki bu çeşit düşüncenin ortaya çıkmasında bir rol oynayabilirler. Fakat asla gerçek sebep değildirler.

Şu anda tahtaya çizilmiş olan ve duyularımızla algıladığımız üçgen ya da daire bir az sonra silinip yok olabilir. Ama üçgen ya da daire kavramlarının kendileri ne meydana gelmişlerdir ve ne de yok olacaklardır. Aynı şekilde, sayılar da, ne meydana gelmiş ve ne de yok olacak objelerdir. Aritmetiğin konusunu, zamana ve mekâna bağlı olmayan bu sonsuz hakikatler meydana getirmektedir.

Eflâton'a göre, gerçek bilgi, kavramların bilgisidir. Kavram bilgisi ise Eflâton'un deyimi ile idelerin bilgisidir. Bu kavramlar yani ideler, deneme dünyasından kazanılmış bilgiler değildirler. Mesela, aynılık kavramının duyular yoluyla elde edilmiş olmasına imkân yoktur. Çünkü deneme dünyasında, birbirinin tamamen aynısı olan iki şeye rastlanmaz. Görünüşler dünyasında belki iki şey, birbirinin aynısı gibi görünebilir. Fakat bunlar, hiç bir zaman aynılığın kendisi değildirler. Güzel, adil, iyi dediğimiz şeyler de böyledir. Güzel dediğimiz objeler mutlak güzelliğin kendisi değildirler. Bu mutlak güzelliğe az çok yaklaşabilen objelerdir.

Öyleyse tek tek objeler, belli kavramlara katılabilmeleri ve belli kavramlar altında toplanabilmeleri ile varlık kazanırlar. Gerçekte, Eflâton'a göre, bilmek bir hüküm vermektir. Yani, her hangi bir objeyi bir kavram grubu içine sokmaktır. Tek tek objeler duyular yoluyla algılanır. Fakat duyular yoluyla algılanan bu objeler, ruhun işlevi olan düşünce yoluyla belli kavramlar, kendi deyimi ile ideler altında toplanarak düzenlenirler. Düşünceye destek olan bu kavramlar olmadan her hangi bir bilginin meydana gelmesi mümkün değildir. "Bu güzeldir" dediğimizde "bu"yu güzel kavramı içine, "bu iyidir" dediğimizde de onu, iyilik kavramı içine sokarız. Böylece, bilmek daima genel kavramları, yani ideleri düşünmek demektir.

Şimdi, insana düşünebilme imkânı veren bu kavramların özü nedir? Yeniçağ felsefesinde Kant'tan itibaren bilincin yaratıcı çalışmasından bahsedilir. Bilincin yaratıcı çalışması, insan zihninde bulunan "apriori" kavramların varlığı ile açıklanır. "Apriori" kavramlar, denemeden önce var olan, bununla birlikte, yalnızca denemeden sonra varlıkları fark edilebilen kavramlardır. Düşünce, yalnızca bu kavramların yardımıyla çalışır ve objeleri bunların yardımıyla düzenler.

Eflâtun'a göre, insan bu kavramları, bu dünyadaki yaşamından önceki varlığında tanımıştır. Ruh, bir beden kalıbı içinde bu dünyaya inmeden önce bu bilgileri edinmiş, bütün bu kavramları yakından tanımıştır. Pythagorasçılarının da ruhun ölmezliğine ve tenasüh teorisine, yani ruhun bedenden ayrıldıktan sonra, yeni beden kalıpları içinde yeniden bu dünyaya geldiğine inandıklarını biliyoruz. Eflâtun, bu görüşü büyük olasılıkla, güney İtalya yolculuğunda tanışmış olduğu Pythagorasçılardan öğrenmiş ve benimsemiştir.

Buna göre, eğer ruh, bu bilgileri, gerçekten, daha önceki bir hayatta yaşamış ve kazanmışsa, bu durumda bilginin yalnızca bir hatırlamadan ibaret olması gerekir. Gerçekten de Eflâtun'a göre, bilgi, ruhun daha önceki yaşamında temaşa edip, beden kalıbına girdikten sonra unutmuş olduğu bilgilerin yeniden hatırlanmasıdır. İnsan ruhunda uyuklayan bu eski bilgiler, daha önce temaşa edilmiş idelere benzeyen objeler görüldüğünde bilinçte yeniden uyanır ve hatırlanırlar. Şu halde, daha önceki yaşamda kazanılmış olan bu bilgiler, ruhta "latent (gizil)" halde mevcuttur. Ruhun karşılaştırma, birleştirme vb. çalışmaları ile yeniden bilinçte uyanırlar. Örneğin, güzelliğin ne olduğunu önceden bilmeseydik, karşıımızdaki objenin güzel olduğunu söyleyemezdik. Ruhumuzda, uyuklama halinde de olsa, bir güzellik ideali vardır. Karşıımızdaki obje, bizde uyuklama halinde bulunan bu güzellik kavramını uyandırır. Onu, içimizdeki güzellik ideali ile karşılaştırır ve güzel olduğu hakkında bir hükme varırız.

Aynı şekilde, iki objenin, eşit, benzer, ayrı vb. olduklarını söyleyebilmek için de eşitliğin, benzerliğin, aynılığın kendilerini önceden bilmemiz gerekir. Keza, sayılar hakkında önceden bir bilimiz olmadan, objeleri sayabilmemiz mümkün değildir. Şu halde, her çeşit bilgi, aslında bizim ruhumuzda önceden mevcut olan bilgilerin, idelerin varlığını şart koşar.

Bundan dolayı, bilgi, yalnız algıdan ibaret olamaz. Çünkü bilginin meydana gelmesi için algının verisine bizim kendimizden bir şeyin katılıp onu anlamlandırması gerekir. Algılar, insan ruhunda, ancak ruhun daha önce temaşa etmiş olduğu asli

şekillerin hatıralarını uyandırmaya yararlar. Uyanan bu hatıralar, insan ruhunu, bu asli şekillere karşı derin bir özleyişle doldururlar. Bu derin istek, insan ruhunu, eksiksiz olan bu asli şekillerin kendine doğru, önüne geçilemeyecek bir güçle sürükler. İnsan, iyiliğin kendine, adaletin kendine ve güzelliğin kendine karşı duyduğu bu derin özleyişin zorlaması ile bu ideal formları bu dünyada da gerçekleştirmeye çalışır. İşte, gerçek “eros”un, yani plâtonik sevginin kaynağını da ruhun bu asli şekillere karşı duyduğu sonsuz istek ve özleyiş meydana getirir. Eflâton, ruhun, bu asli örneklerle duyduğu sonsuz sevgi ve iştiyakı, Symposion ve Phaidros diyaloglarında sanatçı kişiliğinin bütün yaratıcılık ve gücü ile canlandırır.

Eflâton’a göre, insandaki bu en derin özleyişin konusu olan asli şekillerin kavranmasını sağlayacak tek bilgi yolu diyalektik, yani içgüdülerden ve maddi etkilerden tamamen çözülmüş olan saf düşüncedir. Ona göre, bilgilerin en yücresi olan bu ilim, görünüşler dünyası içinde çeşitli ve dağınık olarak algılanan şeyleri, belli kavramlar altında toplayıp düzenler. Sonra bu kavramları da mahiyetlerine göre sınıflandırır ve birbirleriyle olan bağlantılarını belirler. Eflatun’a göre diyalektik, bütün ilimlerin tacıdır. Böylece, Eflatun’a göre, bilmek, her alanda, tek tek objelerden kalkarak idelere varmak ve bu ideler arasındaki değişmeyen sonsuz bağıntıları kavramaktır (Birand, 1987:53-55).

4.3.2. Varlık Görüşü

Eflâton’a göre, ideler, öncesiz ve sonsuzdurlar. Ne meydana gelmişlerdir ve ne de yok olacaklardır. Buna karşılık, görünüşler dünyasında ortaya çıkan objeler, günün birinde yok olmaya mahkûmdurlar. Çizmiş olduğumuz herhangi bir üçgeni ya da yazmış olduğumuz iki rakamını biraz sonra yok edebiliriz. Fakat üçgen idesinin kendini veya iki idesini yok etmek mümkün değildir imkân yoktur. Çünkü bunlar, özleri gereği, öncesiz ve sonsuzdurlar.

Eflâton, idelerin realitesine, yani idelerin gerçekten var olduğuna inanır. Birbirleri ile belirli bağlantılar içinde bulunan ideler, düzenli bir ideler ya da ideal varlıklar evreni meydana getirirler. Böylece, birbirinden tamamıyla ayrı olan iki evren, İdeler Evreni ve Görünüşler Evreni vardır.

Gerçekten var olan, varlığın kendisi olan, varlıklar, ideler evreninde yer alan ideler, yani, güzelliğin kendisi, iyiliğin kendisi, adaletin kendisi vb. olan bu ideal mahiyetlerdir. İdeler evreni, uyumlu ve düzenli bir kozmostur. Bu kozmosun tepe noktasında, iyilik idesi, daha doğrusu mükemmellik idesi yer alır. İyi olan, eksiksiz

olan şeyin, kesin olarak var olması gerekir. Böyle olunca, iyilikle varlık aynı şeydir. İdenin kendisi, var olan, mutlak geçerliğe sahip olan şeydir. Fakat o, aynı zamanda, bu bir ve aynı idenin alanı içine giren bütün görüşler çeşitliliğini kuşatır. Gerçekliğin kendisi olan ide, mantıksal olan geneli de kendi içinde taşır.

Eflâton, böylece başlı başına var olan ve maddi olmayan manevi varlıklar evrenini ortaya atmak ve yalnızca idelerin mutlak geçerliği olduğunu kabul etmekle, gerçek idealizmin kurucusu olmuştur (Birand, 1987:56-57).

4.3.3. İki Evren Anlayışı

Eflâton, iki evreni, yani ideler evreni ile görüşler evrenini birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi, ideler evreni, öncesiz ve sonsuz olan, değişmeyen, ideal varlıklar evrenidir. Buna karşılık, görüşler evreni, sürekli değişim içinde bulunan ve gelip geçici olan sonlu varlıklar evrenidir. Eflatun bu görüşünü ünlü “mağara benzetmesi” ile açıklar.

Görüşler evreninde yaşayan insanlar, bir mağarada bulunan ve arkaları mağaranın kapısına dönük olan varlıklara benzerler. Bu varlıklar, güneşli bir havada mağaranın duvarında, kapısı önünden gelip geçmekte olan ve ellerinde bir şeyler taşıyan kimselerin gölgelerini görürler. Eflâton'a göre, bu dünya yüzündeki insanlar da, tıpkı bu mağarada yaşayan varlıklar gibi, gerçekliklerin kendilerini değil, yalnızca bu dünyaya yansıyan gölgelerini görebilirler. Bununla birlikte, içinde bulunduğumuz bu gölgeler evreni, ideler evreninin sürekli etkisi altındadır. Görüşler evrenindeki madde, bu idelere göre şekillenir. İdeler, duyular evrendeki bütün varlıkların öncesiz ve sonsuz örnekleridir.

Eflâton'a göre, kendinden önceki doğa felsefesinin yanıldığı nokta, olayları mekanik bir şekilde ve nedensellik bağlantıları ile açıklamaya girişmesidir. Sadece Anaksagoras evreni sistemli bir plâna göre düzenleyen bir ilkeden söz ettiği için, en doğru görüşü ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Eflâton'a göre, o da bu düşünce sistemini sonuna kadar götürmemiş ve gündelik olguların açıklanmasında mekanik ve psişik nedenlere başvurmuştur.

Eflatun, Timaios diyalogunda evrene idelere göre düzen veren, daha doğrusu, bir hiç olan maddeyi idelere göre şekillendiren *Demiurg* adını verdiği bir Tanrı'dan söz eder. Şu halde, görüşler dünyasındaki varlıkların az çok idelere benzeyen sıfatlar taşımaları, bunların idelerin modeline göre işlenip meydana getirilmelerinden, idelerin burada bir çeşit “gai illet” olarak etkilemelerinden ileri gelmektedir. Bu bakımdan,

yalnız fizik dünyadaki olgular değil, topluluk hayatındaki manevi olgular da idelere göre meydana gelmişlerdir. Tıpkı fizik dünyada olduğu gibi manevi dünyada da idelerin etkilerini aramak gerekir. Böyle olunca, idelerin, doğa alanında doğa olgularını düzenleyen birer doğa kanunu, manevi alanda ise birer norm olarak göz önünde tutulmaları gerekir.

Eflatun'un ideler kuramı daha kendi sağlığında eleştirilmiş, akademi çevresi içinden bile karşı çıkanlar olmuştur. İdelerin Eflâtun'un ileri sürdüğü gibi gerçek mahiyetler olmayıp, insan zihninin verisi olan ve gerçek olmayan kavramlar olduğu ileri sürülmüştür. İdelerin gerçekliğine tamamen inanmış olan ve bu eleştirilerin hiç bir şekilde haklı olmadığını kabul eden Eflâtun bütün bunlara yalnızca Parmenides diyalogunda kısaca değinmekle yetinmiştir.

Eflâtun'un ideler kuramı, Antik çağda pek çok tartışmalara yol açmıştır. Antik çağın son devrelerinde Yeni Eflâtunculuk, ideleri Tanrı'nın düşünceleri olarak göz önünde tutmuştur. İdelerin gerçekten bir realiteye sahip olup olmadıkları sorusu, bütün Orta Çağ boyunca da tartışma konusu olmuştur (Birand, 1987:56-57).

4.3.4. Psikoloji Görüşü

Eflâtun'un ruh üzerine ileri sürdüğü düşünceler de ideler kuramı kadar önemlidir. Eflâtun, ruh hakkındaki görüşlerini Phaidon, Phaidros ve Devlet diyaloglarında açıklamıştır. Ona göre ruh, başlangıçtaki yani bedene bağlı olmadan yaşadığı hayatı, ideler dünyasında yaşamıştır ve sürekli olarak yeniden bu evrene dönmeyi ister. Ruh, iki ayrı evren arasında, yani öncesiz ve sonsuz olan ideler evreni ile sonlu ve gelip geçici olan nesnel evreni arasında bulunur, Ruh, tanrısal bir kaynaktan çıkmıştır. Bu bakımdan, idelerle bir yakınlığı vardır. Bununla birlikte, ruhun kendisi bir ide değildir. Fakat dünyadaki varlıklar arasında idelere en çok benzeyenidir. Gerçi, ideler duyular üstü bir evrene aittirler. Buna karşılık, ruh, kısa bir zaman için de olsa, bir beden içinde duyular evrenine iner. Ruh, bu beden kalıbı içinde, çok kere, kendi tanrısal kaynağını unutarak, kendini beden aldatışlarına kaptırır.

Bununla birlikte, insan ruhunda saklı olan ve sonsuz gerçeklik evreniyle ilgili bulunan eski hatıralar, onda, ruhun asıl vatanı olan bu sonsuzluk evrenine karşı derin bir özlem uyandırır. Bu gerçek "Eros" ruha, gerçek ödevini hatırlatır. Ruhun ödevi, kendini beden bağlarından, içgüdülerin sürükleyici etkisinden kurtarmak ve böylece temizlenerek saf ruh olmaya hazırlanmaktır.

Eflâton'a göre, güzeli, iyiyi, âdili vb. bilmek, güzel, iyi adil vb. olmakla aynıdır. Bu şekilde ideler evrenine daha çok yakınlaşmış olur. Çünkü iyilik yapabilen kimse, iyiliğin kendisini tanıyan, kavrayabilen kimsedir. Böylece, sonsuz gerçekliğin bilgisi, hem en yüksek ilimdir, hem de en hakiki dindir. Kendisini, sonsuzluğun araştırılmasına veren bilge kişi, bu şekilde ruh selametine de erişir.

Ruhun ölümsüzlüğü sorusu, Eflâton felsefesinde önemli bir yer tutar. O, Phaidon'da ve diğer diyaloglarında ruhun ölümsüzlüğüne dair çeşitli kanıtlar getirir. Bu kanıtların başında "hatırlama" gelir. Ruhun önceden yaşamış olduğu ideleri hatırlaması, onun, bu dünyaya gelmeden önce de var olduğunun bir kanıtıdır. Diğer yandan, Eflâton'a göre, ruhun ideleri bilmesi eylemi de, onun idelere benzer, idelere yakın bir özü olduğunu gösterir. Çünkü yalnız birbirlerine benzeyen ve birbirlerinin aynı olan varlıklar, birbirlerini tanıyabilirler. Bundan dolayı, sonsuzluğu bilen ruhun kendisinin de sonsuz olması gerekir.

Yine Eflâton'a göre, ruh, hayat idesi ile ilgisi olan, hayat kavramı çerçevesinde yer alan bir şeydir. Çünkü ruhlu olan her varlık hayattadır, yani canlıdır. Böyle olunca, ruhun, ölüm idesi ile ilgili olmaması gerekir. Çünkü bir şey, birbirinin zıddı olan iki kavram çerçevesinin ikisine birden giremez.

Görüldüğü gibi, Eflâton'un, ruhun ölmezliği üzerine ileri sürdüğü kanıtlar, ideler kuramı ile yakından ilişkilidir. Ruhun ölümsüzlüğü, gerçek bilginin varlığına imkân tanır ve gerçek bilginin varlığı da ruhun ölümsüz olduğunun kanıtıdır.

Eflâton, ruhla ilgili olan üç tür kuvvetin varlığına işaret eder. Ruhun, bir düşünen yönü vardır ki, bu *akıldır*. Sonra ruhun iki yönü daha vardır ki, bunlar *içgüdü* ve *iradedir*. Bunlar bir takım şiddetli isteklerle belirir. İçgüdülerin kandırılmasını isteyerek ruhu işkenceye düşürür. Ancak, ruhun bu aşağı kuvvetleri karşısında düşünceye dayanan üstün bölümü, yani akıl, kendisini gösterir. Akıl, çoğu kez iradenin de yardımıyla içgüdülere hâkim olur. Her hangi bir şeye karşı, kuvvetli bir istek duyan kimsenin, bu isteği yenebilmesi, aklın gücünü gösterir. Akıl daima içgüdülerin zorlayışına karşı koymalı, sürükleyişine gem vurmalıdır. İradeye gelince, bu hem, içgüdülerden, hem de akıldan ayrı olan bir kuvvettir.

Ruhun, insanı sürekli bir takım aşırı istekler peşinde sürükleyen aşağılık kuvvetleri, bedeninin aşağı kısmında toplanmışlardır. Bunlardan daha üstün bir kuvvet olan irade, insanın göğsünde, yüreğinde yer alır. Nihayet, iradeye de hâkim olan en üstün kuvvet, yani akıl da insan başında bulunur.

Eflâton psikolojisinde etik görüş ağır basar. Çünkü ona göre, ruhun gerçekten değerli olan bölümü, hem iradeye, hem de içgüdülere hâkim olan akıldır. İçgüdüler kötüdür. İrade ise, ancak içgüdülere karşı olduğu ve aklın buyruğuna uyduğu zaman iyidir (Birand, 1987:57-60).

4.3.5. Ahlak Anlayışı

Eflatun'un ahlak anlayışı insanın en iyiyi elde etmesine yöneliktir. En yüksek iyinin elde edilmesi insana gerçek mutluluğu temin eder. Bu anlamda onun ahlak felsefesi "mutluluk (eudaemonist)" karakterlidir. İnsanın bu en yüksek iyiliğinin, akli ve ahlaki bir varlık olarak kişiliğinin gelişmesi, ruhunun doğru tarzda eğitilmesi ve hayatının genel bir ahengi olduğu söylenebilir. Ruh, olması gereken mertebede bulunan bir insan mutlu olur.

İnsan için bu üstün iyiliğin neden ibaret olduğunu araştırırken Eflatun, Philebos diyalogunda onun ne sırf hazdan ne de sırf bilgelikten ibaret olduğu sonucuna varır. Bilgesiz hazzı ya da hazzsız bilgeliği kimse istemez. O halde haz ve bilgelik herkesin özlediği üstün bir iyilik değildir. Ona göre mutluluğu sağlayan iyilik, haz ile bilgeliğin doğru olarak karıştığı bir hayatta aranmalıdır.

İnsanın en yüksek iyiliği Tanrı'nın bilgisinde içerir. Hatta dünyadaki ilahi uygulamanın farkına varamayan insanın mutlu olması mümkün değildir. Mutluluk erdemli yaşamakla elde edilir. Bu da elden geldiği ölçüde Tanrı'ya benzemekle olur. Buna göre, gerçek anlamda mutlu insan, ancak erdemli insandır.

Erdem, ruhun iç düzeninden, sağlığından ve uyumlu olmasından başka bir şey değildir. Bilgelik, cesaret, itidal ve adalet olmak üzere dört temel erdem vardır. Bilgelik aklın erdemidir. Cesaret, korkulacak ve korkulmayacak şeyler arasındaki aklın hükmüdür. İtidal kendi kendine hâkim olma demektir. Bu da ruhun iyi olan tarafı kötü olan tarafına hakim olduğu zaman gerçekleşir. Adalet ile de bütünün uyumu sağlanır. Adaleti şahsında gerçekleştiren insan öteki erdemlere de sahip olan en mükemmel insandır. Adalet ruhun düşünme, öfke ve arzu etme şeklindeki üç gücünün kendine düşen ödevi yerine getirmesi ve kendi sınırlarını hiçbir zaman aşmaması ile gerçekleşir. (Kılıç, 1992:6-8)

4.3.6. Siyaset Felsefesi

Eflâtun'a göre fert, içinde yaşadığı devletin karakterini yansıtır. Bundan dolayı, insanı kavramak için, onu, içinde yaşadığı topluluğun içinde incelemek gerekir. Mükemmel ve âdil devletler, mükemmel ve âdil insanlar yetiştirir. Buna karşılık, âdil olmayan kötü devletler de, karakersiz ve kötü insanlar yetiştirir. Devlet insanların bir araya gelerek kendi iradeleri ile kurdukları bir kurum değil, bir organizmadır. Devlet, büyük çapta bir insan, insan ise küçük çapta bir devlettir. Örneğin, şan ve şerefi her şeyden üstün sayan bir devlet içinde yaşayan fertlerin ruhunda şan ve şeref kaygısı, diğer bütün erdemleri ve değerleri ikinci plâna atar. Baskıcı devletler içinde yetişen fertler ise baskıcı ve köle ruhlu olurlar. Bunlar, iktidarı ele geçirdiklerinde amansız bir tiran, iktidardan düştüklerinde köle ruhlu kişilerdir. Zenginliğin ön plânda geldiği bir devlet içinde yaşayan fertlerin ruhunda da yalnız zenginlik hırsı yer alır ve bütün öteki değerleri ikinci plâna indirir.

Nihayet usta hatiplerin ve demagogların elinde oyuncak olan demokratik devlet de, hırs ve heyecanlarına göre hareket eden fertler yetiştirir. Çünkü demagogların elinde oyuncak olan ve bunların kaprislerine göre durmadan düşünce değiştiren böyle bir devlet, fertler için hiç bir zaman istikrarlı ve sürekli bir örnek olamaz.

Öyleyse, bütün bu yanlış devlet şekilleri ve yanlış siyasi etkiler karşısında, doğru olan devlet şekli hangisidir? Eflâtun'a göre, doğru devlet şekli, yurttaşlar arasında iş bölümüne dayanır. Bunda esas, her yurttaşın, kendi doğal yeteneğine en uygun olan mesleği seçmesi ve üzerine düşen ödevi, en verimli bir şekilde yerine getirmesidir.

Böyle ideal bir devletin yurttaşları, üç sınıfa ayrılırlar. Bunlar işçiler, bekçiler ya da savaşçılar ve idarecilerdir.

İşçiler sınıfı, ziraatçılardan, amelelerden, satıcılardan ve zanaatkârlardan meydana gelir. Eflâtun, bu sınıfla fazla ilgilenmez. Bunların üzerine düşen ödev, yalnız çalışmak ve itaat etmektir.

Buna karşılık, topluluğu, hem dışarıdan gelecek tehlikelere karşı savunan ve dış düşmanlara karşı koruyan, hem de iç düzen ve güveni sağlayan bekçiler sınıfının, devlet içinde önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı Eflâtun, bu sınıfın yetiştirilmesi ile bu sınıfı meydana getirecek fertlerin eğitim ve öğretimi ile çok yakından ilgilenir. Devlet adlı kitabında, bu savaşçılar sınıfının yetiştirilmesi için kapsamlı bir eğitim ve öğretim sistemi ortaya koyar.

Ahlaki, dini ve sosyal bir karakter taşıyan bu öğretim sisteminin hedefi, memleketin bekçilerini meydana getirecek olan kişilerin, bir takım erdemlere, özellikle de adalet denilen erdeme sahip olmalarını sağlamak ve onlara devletin yapısını yakından tanıtmaktır. İç düzeni korumak ve dıştan gelecek tehlikelere karşı koymak gibi, iki yönlü bir ödevle yükümlü olan bu sınıf fertlerinin, dıştan beden eğitimi ve içten ruh eğitimi gibi iki yönlü bir eğitim sisteminden geçmeleri gerekir. İradeyi güçlendiren ve cesareti artıran beden eğitiminin yanı sıra, bilgi gücünü uyandıran ve ruhu yetiştiren musikin de aynı derecede önemi vardır.

Eflâtun, musiki denildiğinde hem bugünkü dar anlamdaki musikiyi, hem de eski yunan edebiyatını, mitoloji ve efsanelerini anlar. Bununla birlikte, bunlar bizatihi amaç olmaktan çıkarılmalı ve yalnızca eğitim için önemli olan yönü göz önünde tutulmalıdır. Gerçekten Eflâtun, eski şiir ve mitolojinin eleştiri süzgecinden geçirilmesini ve ahlaki duyguları zedeleyecek bölümlerin bir yana bırakılarak yalnızca bu duyguları güçlendirecek bölümlerin eğitim sistemi içine alınmasını ister. Örneğin, Tanrılar hakkında Tanrılığa yakışmayacak efsaneler anlatan, Tanrılar maddi zevklerinin esiri olarak gösteren metinler reddedilmelidir.

Eflatun'un kendisi de bir sanatçıdır. Bununla birlikte, eğitim sistemi içinde sanatın sınırlandırılması düşüncesini savunur. Memleketin gelecekteki savaşı ve bekçilerinin, Tanrı hakkında doğru bir bilgiye sahip olmaları gerekir. Bundan dolayı öğrencilerin Tanrı hakkında, sadece Tanrılığa yakışacak şeyler anlatan şairleri tanımaları ve bunların eserlerini okumaları gerekir. Bunlar, Tanrı'nın iyi ve adil olduğuna inanmalı, bu en üstün varlığı adaletin, iyiliğin, doğruluğun ve mükemmelliğin kaynağı olarak göz önünde tutmalıdırlar. Bu şekilde memleketin gelecekteki savaşı ve bekçilerinde yurdun savunulmasına ve iç güvenin korunmasına yarayacak gerekli erdemlerin uyandırılmasına çalışılmalıdır. Bu amaçla, okuyacakları metinler dikkatle gözden geçirilmeli ve hedefe uygun olmayanlar, yasaklanmalıdır.

Eflatun, aynı şekilde, dar anlamdaki musikin de sınırlandırılmasını ister. Ruhta gevşeklik yaratacak ve huzursuz duygular uyandıracak musiki parçaları da aynı şekilde yasaklanmalıdır. Eğitim sistemi içinde yer alacak musiki yalnızca nefse hâkimiyet ve cesaret duyguları uyandırmaya yarayacak parçalar olmalıdır.

Böylece, Eflatun, "Devlet" adlı kitabında sanatı, sadece eğitim ve öğretim açısından bir araç olarak göz önünde bulundurmak ister. İradenin güçlendirilmesine yarayacak eğitim vasıtaları arasında av, beden eğitimi alıştırılmaları ve yarışmalar da

yer alır. Eflâatun'un, savaşçılar sınıfının yetişmesinde göz önünde tuttuğu yegâne esas, bu sınıfın devlet denilen bütünün dirlik ve düzenini sağlayacak duruma gelmesidir. Savaş esaslarına göre yetiştirilecek olan bu sınıfın, ele geçirdikleri gücü kötü bir şekilde kullanmalarını da engellemek gerekir. Bu amaçla, bunların, hak ve adalet kavramları gibi yüksek erdemlere sahip olmaları, ruhlarının zalimliğe, kabalığa ve canavarlığa sapmayacak derecede incelmiş olması gerekir.

Eflatun, kadınların da tıpkı erkekler gibi, aynı beden ve ruh eğitimi sisteminden geçerek bekçilik sınıfı için elverişli olabileceklerini ve bekçilik ödevini yerine getirebileceklerini kabul eder. şu halde, bu maksatla seçilecek kız çocukların da, tıpkı erkek çocuklar gibi, yetiştirilmesi gerekir. Kadınlar da, tıpkı erkekler gibi, yarışmalara katılabilmeli, ata binmeli, kılıç kullanmalı ve gerektiğinde erkeklerle birlikte savaşlara katılmalıdırlar.

Eflatun, kadınla erkek arasında önemli bir ayrılık olmadığını kabul eder. Bundan dolayı, kadınlar da tıpkı erkekler gibi, devlet görevinde her türlü ödevi yerine getirebilir ve hatta savaş ödevlerinde faydalı olabilirler. Bekçiler sınıfını oluşturacak yurttaşların bu ödevi hakkıyla yerine getirebilmeleri için yalnızca iyi bir eğitim sisteminden geçmeleri yetmez. Bu ödev için yetişecek kimselerin başlangıçta, dikkatle seçilmiş olmaları da gerekir. Böylece Eflâatun'un Devlet kitabında ortaya attığı önemli bir görüşe ve evlenme üzerine düşüncelerine geliyoruz.

Ziraatçılar, zanaatkârlar, köylüler, kendi aralarında istedikleri gibi evlenip çoluk çocuk yetiştirebilirler. Buna karşılık savaşçılar, ancak devletin kendileri için seçtiği ve kendilerine denk gördüğu kadınlarla evlenip çocuk meydana getirebilirler. Savaşçıların evleneceği kadınların her bakımdan kendilerine uygun ve kendi denkleri olması gerekir. Eflâatun'a göre, beden en güçlü ve sağlam, ruhça değerli ve kabiliyetli çocuklar ancak bu şekilde yetiştirilebilir. O, bu çocukların ailelerine bırakılmayıp, devlet tarafından yetiştirilmelerini ister.

Devletin çıkarı, savaşçılar sınıfı için ne şahsi mal ve mülkün, ne de aile hayatının tanınmamasını gerektirir. Bunlar hem aile ve çoluk çocuk kaygılarından, hem de şahsi çıkar düşüncelerinden uzak, tasasız bir ordu hayatı yaşayacaklar ve kendilerini tamamıyla devlet ödevine vereceklerdir. Bu tür evliliklerdeki amaç, gerek manevi kabiliyetleri, gerek beden yapıları bakımından en seçkin kadınlarla en seçkin erkeklerin, devlet eliyle bir araya getirilmeleri ve birlikte yaşamalarının sağlanmasıdır. Bu "kutsal evlilik"lerden doğacak çocuklar, doğumdan sonra hemen annelerinden alınarak devlet ocağına verilecektir. Bu çocuklar, kadın ve erkek devlet memurlarının,

öğretmenlerin bakım ve gözetimi altında yetiştirileceklerdir. Devlet ocağında yetiştirilen çocukların anne ve babaları tarafından tanımlarına hiç bir şekilde imkân verilmeyecektir. Yaşama kabiliyeti olmayan ve sakat doğan çocuklar ortadan kaldırılacaktır. Aynı ocakta ve bir arada büyüyen bütün bu çocuklar birbirlerini kardeş olarak tanıyacak ve seveceklerdir. Aynı neslin çocukları birbirlerini kardeş olarak tanıyacaklar, bir evvelki nesle ise anne baba gözüyle bakacaklardır.

Eflâtun, bütün bu düşünceleri ile devlet içinde yaşayan fertlerin, kendilerini bir organizmanın organları olarak görmelerini istemiştir. Devlet denilen bütüne gelecek bir zarar, onun bütün organlarını aynı şekilde incitir. Bekçiler sınıfı için ileri sürdüğü “komünizm”i yani, bu sınıf için ne aile hayatı, ne de şahsi mal ve mülk kabul etmemesini, devletin iç birliğini koruma yolunda düşünmüş olduğu bir çare olarak anlamak lazımdır.

Memleketin asıl idarecileri de bu savaşılar sınıfı içinden yetişir. Devleti yönetecek şahısların, devlet içinde sınırsız ve mutlak bir otoriteye sahip olmaları gerekir. Ama onlar, bu gücü yalnızca devletin ve bütünün birliği için kullanmak zorundadırlar. İdarecilerin ödevi, bütünün her bakımdan iyiliğini ve mutluluğunu sağlamaktır. Bütünün acıklı ve kötü durumundan sorumlu olacak yalnız bunlardır. Bundan dolayı, idarecilerin seçilme ve yetiştirilmeleri işi büyük bir dikkat ve titizliği gerektiren önemli bir devlet ödevidir.

İdareciler sınıfına ait olacak kimselerin, savaşılar sınıfının eğitim ve öğretim sistemi içinden geçtikten ve bir bekçinin sahip olmak zorunda olduğu bütün sıfatları en üst düzeyde kendi şahıslarında gerçekleştirmelerinin yanında tam bir filozof da olmaları, bir filozofun sıfatlarına da gerçekten sahip olmaları gerekir. Böylece yöneticiler sınıfını, hem beden yapıları bakımından kuvvetli ve son derece cesur olan, hem de bir filozofun sahip olacağı gerçek bilgi gücü ile yüklü bulunan seçkin kimseler meydana getirecektir. Bu yüzden idareciler sınıfının, savaşıllık ve bekçilik sanatı dışında uzun yıllar sürecek felsefe ve diyalektik dersleri de görmeleri gerekir. Bunlar, ideler kuramını ve en üst noktasını “iyi” idesinde bulan ideler metafiziğini öğrenmeli, iyinin kendisini tanıdıktan, iyinin kendisini içten yaşayıp ruhlarında temaşa ettikten sonra devlet idaresini üzerlerine almalıdırlar.

Kalpleri başında buldukları bütüne karşı besledikleri sevgi ile dolmuş olan bu bilgin kişiler, yalnızca bütünün iyiliğini düşünecekler, sadece bütünün, mutluluk ve dirliği için çalışacaklardır. Bunlar da tıpkı savaşılar gibi, ne aileye, ne de kendilerine

ait bir para ve mala sahip olabileceklerdir. Eflâton'a göre, ideal devlet ancak bu tür bilginler başa geldiği vakit gerçekleşmiş olacaktır.

Bu şekilde Eflâton, ideal devletinde işçiler, savaşılar ve idareciler olmak üzere, üç sınıf kabul eder. İlk sınıf, çalışma ve itaatle yükümlüdür. İkinci sınıf, cesaret erdemine sahip olmak zorundadır. Üçüncü sınıfı meydana getiren fertler ise kendi şahıslarında bilgeliği gerçekleştirmiş olacaklardır. Bunun dışında, bu sınıfların yalnızca kendi üzerlerine düşen ödevi yerine getirmeleri gerekir. Bununla birlikte, bu sınıflar, katılmış ve donmuş birer kast olmaktan uzaktırlar. Çünkü idareciler sınıfının başlıca ödevlerinden biri de, kız ve erkek çocukları başarı ve yetenekleri bakımından sıkı bir yoklama ve elemeyden geçirmek, sonra da bunları bir sınıftan diğerine aktarmaktır. Çocukların yeteneklerinin hangi sınıf için daha elverişli ve verimli olduğunu göz önünde bulunduracak olan idareciler, onları hem yukarı sınıflara çıkarmak, hem de aşağı sınıflara indirmek yetkisine sahiptirler.

İktidarı oluşturan bilginler sınıfının önemle üzerinde duracağı esaslardan biri de yetişen neslin eğitim ve öğretimi olmalıdır. Bununla birlikte, bunların, göz önünde bulunduracağı en yüksek amaç, devlet denilen bütünün sağlam ve dinç bir şekilde varlığını sürdürüp, bütün organları ile birlikte gelişmesini sağlamaktır. Adaletin egemen olduğu böyle bir devlet, Eflâton'a göre, devletlerin en mutlusudur ve düşünülebilecek en mükemmel devlet şeklidir. Bu devlet, gelenekçi bir devlet olacaktır. Çünkü düşünülebilecek en mükemmel devlet şekli olduğundan, değişme ve gelişmenin de dışında kalacaktır. Daima aynı kalan bir anayasaya ve töze sahip olacaktır. Komünist bir karakter taşıyan bu ideal devlet, aslında en iyilerin, en seçkinlerin ve en bilginlerin egemenliğinden meydana gelen bir aristokrasidir.

Yukarıda Eflatun'un devleti büyük çapta bir insan, insanı ise küçük çapta bir devlet olarak göz önünde tuttuğuna işaret etmiştik. Gerçekten Eflatun, insan ruhu ile devlet arasında bir karşılaştırma yapar. İnsan ruhundaki üç ayrı bölüm, devletteki üç sınıfa karşılıktır. Ruhun içgüdülerden meydana gelen ve bedeninin aşağı kısmında toplanan bölümü işçiler sınıfına karşılıktır. İnsan göğsünde bulunan, yüreğinde yer alan irade ise savaşılar sınıfına karşılıktır. Nihayet, insan başında yer alan akıl da yöneticiler sınıfına karşılıktır.

Eflatun, kendi ideal devletini yazarken, gerçek devletleri göz önünde tutmamıştır. İdeal devlet içinde, gerçek devletlerde önemli bir rol oynayan ekonomik güdüler, hiç bir şekilde ele alınmamıştır. Bundan başka, ideal devlette milli duygulara da yer verilmemiştir. Ferde aile ve mülkiyet hakkı tanımayan bu sosyal düzen,

gerçekte onu ruh ve düşünce bakımından zorlamakta, iç hürriyetini sınırlamaktadır. Eflatun, ideal devletine dini ve ahlaki bir şekil vermeyi ve bu devletin kendinde adaleti gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Ama o bu arada, gerçeklikten uzaklaşmış ve gerçek insan doğasını bir yana bırakmıştır.

Eflâton'un ideal devleti, muhayyile gücünün meydana getirdiği bir eserdir. Ondan sonra gerçekte mevcut olmayıp, yalnız akla ve muhayyileye dayanan bu tür devlet kuramlarına "Ütopya" denilmiştir. Eflatun, felsefe tarihinde ilk ütopya yazmış olan düşünürdür. Eflatun'dan sonra, felsefe tarihi boyunca Ütopya yazan daha başka filozoflar da olmuştur. Ancak, Eflatun bunların içinde en etkilisi olarak kalmıştır.

Eflatun başlangıçta, ideal devletin gerçeklik alanına da uygulanabileceğine inanmıştır. Bununla birlikte, zamanla bu düşüncesini biraz değiştirmiştir. Nitekim yine devlet hakkındaki görüşlerinden meydana gelen "Devlet Adamı" ile "Yasalar" gibi ihtiyarlık dönemi eserleri, "Devlet" adlı kitabında ileri sürdüğü düşüncelerden önemli ölçüde ayrılır. Devlet Adamı adlı diyalogunda, gerçek devlet adamını belirlemeye çalışır. Bu kitabında, sosyalist devlet anlayışından hiç bir şekilde söz etmez. Bununla birlikte, Eflatun, yine de ancak iyinin, güzelin ve adilin kendini bilen, gerçek bilginin devlet adamı olabileceği düşüncesini sürdürür. Böyle derin bir bilgiye, kuşkusuz herkes erişemez. Bundan dolayı herkes devlet adamı olamaz. Bu yüzden, devletin zorunlu olarak, aristokratik bir karakter taşıması gerekir.

Eflatun, gerek Devlet adlı eserinde, gerek daha sonra yazmış olduğu Devlet Adamı'nda, gerçek devlet adamının devleti yazılı yasalar olmaksızın yönetebileceğine inanır. Çünkü gerçek bilgiye erişmiş ve adâlet denilen erdemi şahsında gerçekleştirmiş olan böyle bir bilge kişi, yalnız aklın ve adaletin gereklerine göre hükümler verebilir. Bunun için idareciler devleti hiçbir koşul ve yasaya bağlanmadan idare edeceklerdir. Devlet otoritesini ellerinde tutan bu yüksek şahısların bilgelikleri, sahip oldukları yetkiyi kötü bir şekilde kullanmalarına imkân vermeyecektir. Bundan dolayı bunlar istedikleri gibi kararlar almakta serbest bırakılacaklardır. Savaşçılar sınıfı da aslında, az sayıdaki bu idareciler sınıfının buyruğu altında, bir güven aracı olarak kullanılacaktır.

"Yasalar" adlı eserinde hayatta edindiği tecrübeler sonucunda sosyal gerçekliğin kendini göz önünde tutan, insanlığın eksik ve zayıf noktalarını da hesaba katan Eflâton, idarecilere, böyle sınırsız ve şartsız bir egemenlik hakkı tanımanın güçlüklerini anlamıştır. İdeal devlet ancak, bir Tanrılar devleti olabilirdi. Eksikliklerle dolu olan insanlık devletinin yasalarla sınırlanması gerekir. Yöneticiler yasalara göre

hareket etmeli ve kararlar vermelidirler. Birçok acı yaşantılarla ve hayal kırıklıklarıyla yıpranmış olan yaşlı Eflâtun'un ideal devleti, artık bir yasa devletidir. Devlet içinde yasa her şeyin üstünde olmalı ve her türlü kararın uygulanmasında, yalnızca yasa göz önünde tutulmalıdır. Bundan böyle, Eflâtun, sosyalist devlet düşüncesinden de vazgeçmiş ve savaşçılar sınıfı için bile aile ve mülkiyete yer vermiştir.

Gerçekten, yasalar devleti ile ideal devlet arasında, ruh ve anlam bakımından önemli farklılıklar vardır. İdeal devlette, topluluğu şekillendiren en üstün kuvvet ilimdir, idealar doktrinidir. Yasalar'da ise bu en üstün kuvvet dindir. Eflâtun'un bu son eserine derin bir dini duygu egemendir. Burada din, sanki topluluğu düzenleyen kuvvettir. Bundan dolayı, bu eserde dini törenlere ve dini duygulara oldukça geniş yer ayrılır. Eflâtun, bu eserinde, oldukça sert bir dini otorite ve baskıya taraftar görünür. Devlet içinde başka inanç taşıyanlara karşı müsamaha gösterilmemesini ister. Bununla birlikte, Eflâtun "Devlet" adlı kitabında ileri sürdüğü önemli bir düşünceyi "Yasalar" da da savunur. Bu da, devlet içinde en önemli devlet ödevinin eğitim olduğudur. Devlet yurttaşları daima bütünün çıkarını kendi çıkarlarından üstün tutacak şekilde yetiştirmelidir. Bir devletin yurttaşları, o devletin amacını benimsemiş ve anlamını kavramış olmalıdırlar. Yurttaşlar, içinde yaşadıkları devletin idesine göre şekillenmelidirler.

Eflâtun'a göre, insan topluluğunun gerçek anlamını kavramak ve onu gerektiği şekilde düzenleyebilmek için, ilkin, astronomik kozmosu kavramış olmak gerekir. Çünkü uyum ve düzen kavramlarının anlamını bilmek, ancak öncesiz ve sonsuz bir düzenin ifadesi olan astronomik kozmosu kavramakla mümkün olur. İnsan astronomik kozmosu incelerken uyum ve düzen düşüncesinin kendisine varır. Gerçekten, bu öncesiz ve sonsuz düzen içindeki yıldızların yörüngeleri üzerindeki sonsuz ve uyumlu hareketleri, onu, yasa kavramının kendine götürür. Gökyüzündeki bu uyum ve düzene hayran olan insan, onun aynısını yeryüzünde gerçekleştirmek ister. İnsanlık topluluğuna egemen olacak yasaların da tıpkı yıldızlar âlemindeki yasalar gibi sürekli ve uyumlu olması gerektiği düşüncesine varır. Bu şekilde devlet, astronomik kozmosun yeryüzündeki bir modeli olmalıdır. Devlet içinde yaşayan fert ise devletteki bu uyum ve düzeni kendi ruhunda gerçekleştirmelidir.

4.3.7. Din Görüşü

Eflâtun'un Tanrı hakkındaki düşünceleri filozofun felsefi sistemi ile tam bir uyum içinde ortaya çıkar. İdeler öğretisi ile dindarlık duygusu, ayrılmaz şekilde

birbirine bağılıdır. Eflâton, Tanrı hakkındaki düşüncelerini “Devlet”in ikinci kitabında açıklar. Bu düşüncelere, daha sonra, Phaidros’da da kısaca değinir.

Eflâton’a göre, Tanrı, mükemmel bir varlıktır ve değişmez. O, her çeşit kötülükten ve her çeşit kötü duygulardan uzaktır. Tanrı, iyiliğin kendisidir ve dünya yüzündeki iyi şeylerin sebebini meydana getirir. Mükemmelliğin kendisi olan Tanrı ile ideler sisteminin tepe noktasında yer alan iyilik idesi bir ve aynıdır. Bundan dolayı, Eflâton felsefesi ile dindarlığı arasında kesin bir sınır çizmeye imkân yoktur. Onun bütün felsefesinde, ideler metafiziğinde ve psikolojisinde, dindarlık duygusunda kaynağını bulan derin bir duygululuk ve heyecan vardır.

Eflâton, bu şekilde kendi metafizik düşünce sisteminin de mantıksal bir sonucu olarak, tek bir Tanrı’nın varlığına inanır. İyilik idesinin kendisi olan bu yaratıcı kuvvet, bütün öteki idelerin üstünde yer alır. Varlığın ve bilginin temelini meydana getirir.

Bilge kişi de iyiliğin kendisi olan Tanrı’yı kendine örnek almalı ve Tanrı’ya benzemeye çalışmalıdır. İnsan, irade hürriyetine sahip olduğundan iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilecek durumdadır. Bu yüzden insanın ulaşmak isteyeceği başlıca hedef erdem olmalıdır. Erdemi kendi şahsında gerçekleştirmiş olan insan, kendi iç huzurunda kendi mutluluğunu bulmuş kişidir. Buna karşılık, adalet ve erdem kavramlarını hiçe sayıp, haksızlık ve kötülük yapmaktan sakınmayan kimseler, kendi iç huzursuzluk ve kaygılarıyla kendi cezalarını çekerler.

Eflâton, Tanrı’nın iyiyi her daim koruyacağı, kötüyü ise cezasız bırakmayacağı düşüncesini savunur. Kötü, bu dünyada olmasa bile öteki dünyada muhakkak cezasını bulacaktır. Eflâton’a göre, beden, her türlü kötülüğün kaynağıdır. Beden, ruhu bir takım aşırı istekler peşinde sürükleyerek ve çeşitli tutkularla zorlayarak işkenceye düşürür. Bedenin isteklerine boyun eğen ruhun bu aşağı bölümlerinin Tanrısal olanla hiç bir ilgileri yoktur.

Eflâton, klasik Yunan felsefesinin ilk büyük şahsiyetidir. Eflâton’un eşsiz başarısı sayesinde Atina, antik çağın sonuna kadar felsefi düşüncenin merkezi olmaya devam etmiştir. Gerçekten Akademi, kurucusunun koyduğu düzen ve ideal etrafında toplanmış olan araştırmacılarla bilginlerin sistemli çalışmalarına dayanan iç teşkilatı sayesinde, m.s.529 yılına kadar yaşamıştır. İmparator Justinian’ın Atina’daki bütün felsefe okullarını kapattırmasıyla Akademi de ortadan kalkmıştır (Birand, 1987:61-69).

ÖZET

Eflatun düşünce tarihinin ilk ve en büyük sisteminin kurucusu olan ünlü Yunan filozofudur. Eflatun, ününü, hemen hepsi günümüze ulaşan olan diyaloglar şeklindeki eserlerine borçludur. Eserleri karakteristik özellikleri ve yazılış tarihleri itibariyle dört döneme ayrılır.

Eflatun kendinden önce özellikle Herakleitos, Parmenides ve Pythagorasçılardan etkilenerek ortaya özgün bir varlık ve evren görüşü atmıştır. O da tıpkı Herakleitos ve Parmenides gibi iki evren görüşünü savunmuştur. Ona göre birisi duyulara açık olup sürekli değişen görünüşler evreni, diğeri de sürekli kendi kendisiyle aynı kalan ve değişmeyen ideler evreni olmak üzere iki evren mevcuttur. İlk evreni ikinci evrenin kopyası olarak gören Eflatun'a göre asıl olan ve dikkatlerin yönlendirilmesi gereken evren ideler evrenidir. Platon, varlık, bilgi, ahlak ve devlet anlayışlarının merkezine hep bu ideler dediği şeyleri koymaktadır.

Bütüncül bir bakış açısıyla hem birey hem de toplum için erdemli yaşamın koşullarını arayan Eflatun, bu idealini gerçekleştirmek için ilk döneminde devleti sınıflara ayırdığı ütopyik sosyalist bir devlet nizamı öngörse de, son döneminde bunun insan doğasına tamamıyla aykırı olması ve bundan dolayı uygulanamayacak olmasını tespit etmiş, hakikatin ölçütü olarak Tanrı'yı görmüş ve devlet düzeninin ise ancak Tanrı'nın koyduğu yasalara uymakla mümkün olduğunu ifade etmiştir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Eflatun'un felsefi sisteminin temelini hangi görüşü oluşturur?

- A) İdeler kuramı
- B) Siyaset görüşü
- C) Din anlayışı
- D) Ahlak anlayışı
- E) Fizik görüşü

2. Aşağıdaki eserlerden hangisi Eflatun'a ait değildir?

- A) Phaidros
- B) Metafizik
- C) Devlet
- D) Yasalar
- E) Protagoras

3. Eflatun'un ütöpk devlet düzeninde en altta yer alan sınıf hangisidir?

- A) Filozoflar
- B) Bekçiler
- C) İşçiler
- D) Savaşçılar
- E) İdareciler

4. Eflatun eserlerini hangi tarzda yazmıştır?

- A) Şiir şeklinde
- B) Mantıksal önermeler şeklinde
- C) Tarihsel anlatım biçiminde
- D) Diyalog şeklinde
- E) Öykü biçiminde

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi Eflatun'un yaşlılık dönemi eseridir?

- A) Kharmides
- B) Phaidros
- C) Şölen
- D) Devlet
- E) Timaios

CEVAPLAR

- 1.A
- 2.B
- 3.C
- 4.D
- 5.E

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

EFLATUN, Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimgöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

EFLATUN, Diyaloglar, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE5: ARİSTOTELES

KONULAR

5. Aristoteles

5.1. Hayatı

5.2. Eserleri

5.3. Felsefesi

5.4. Mantık

5.5. Bilgi Kuramı

5.6. Metafizik

5.7. Fizik Anlayışı

5.8. Evren Görüşü

5.9. İnsan Görüşü

5.10. Psikoloji

5.11. Ahlak Görüşü

5.12. Siyaset Felsefesi

5.13. Peripatos Okulu

AMAÇLAR

- Aristoteles'in felsefe tarihindeki yerini kavramak
- Aristoteles felsefesinin temel niteliklerini ayırt etmek
- Aristoteles'in varlık ve ruh görüşlerini anlamak

HAZIRLIK SORULARI

1. Aristoteles'in felsefe tarihindeki önemi nedir?
2. Aristoteles'te dört sebep ne ifade eder?
3. Aristoteles'in ruh görüşü nedir?
4. Aristoteles'e göre ideal devlet şekli hangisidir?

5. Aristoteles (m.ö.384- m.ö.322)

5.1. Hayatı

Aristoteles, m.ö.384 yılında, Selanik civarında, Stageira kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası Nikomachos, Makedonya kral ailesinin doktoru ve aile dostudur. Aristoteles'in ataları arasında birçok hekim vardır. Kendisinin hekimliği meslek edinmiş bir aileden yetişmesi, onun deneyci ve gözlemci düşünce gidişatı üzerinde etkili olmuştur.

Aristoteles 17 yaşında iken Eflatun'un Akademisine girmiş ve üstadın ölümüne kadar, yirmi yıl boyunca, onun derslerini dinlemiştir. Aristoteles, daha Eflâton'un öğrencisi olduğu sırada yazılar yazmıştır. Ancak, bu ilk gençlik devri diyalogları, açıkça Eflâton'un etkisi altındadır. O, bu yazılarında, ruhun ölümsüzlüğüne ve ideler kuramına inanmaktadır. Ancak sonraları, kendi felsefesi ve kendi düşünceleri geliştirdiği ölçüde, Eflatun felsefesinden uzaklaşmıştır.

Aristoteles, Eflâton'un ölümünden sonra, Prens Hermeias'ın davetlisi olarak Anadolu sahillerinde bulunan Assos şehrine gitmiş ve burada Akademililerden meydana gelmiş olan bir çevrede, dersler vermiştir. Filozof, daha sonra, Kral Philip tarafından o zaman 13 yaşında bulunan oğlu İskender'i yetiştirmek üzere, Makedonya'ya davet edilmiştir. Aristoteles, İskender'in yetiştirilmesine ömrünün bir kaç yılını vermiştir. Filozof ile öğrencisi arasındaki dostluk ve yakınlık bağları, İskender'in sonraları hele ahlâk ve siyaset alanında hocasının görüşlerinden tamamen uzaklaşmasına rağmen, uzun yıllar sürmüştür.

İskender, o devirde bilinen dünyayı fethetmek gayreti ile Asya seferine çıkınca, Aristoteles de Atina'ya dönmüş ve Leykeion'da, Peripatos adını taşıyan kendi okulunu kurmuştur. Aristoteles, okulunun başında, ölümüne kadar 13 yıl çalışmalarda bulunmuştur. Peripatos okulu, Aristoteles'in ölümünden sonra da dağılmamış, tıpkı Eflâton'un Akademisi gibi, ilmi ve felsefi düşüncenin merkezi olarak yüzyıllarca devam etmiştir (Birand, 1987:69-70).

5.2. Eserleri

Aristoteles Okulu ile birlikte, ilimde uzmanlık ve iş bölümü de başlamıştır. Aristoteles, her hangi bir konuyu düzenli ve sistematik bir şekilde inceleyen ilmi eserler yazmıştır. Evreni ayrı ayrı alanlara ayırıp, her alan için ayrı bir ders kitabı yazan ilk bilgin Aristoteles olmuştur. Aristoteles'in en önemli eserleri, mantığa,

metafiziğe, fiziğe, yani, gerek doğa felsefesine, gerekse, organik ve inorganik doğayla uğraşan ilim dallarına ait olanlardır. Bunlardan sonra, ahlâkla ve devlet felsefesi ile ilgili olan önemli eserleri ile sanat hakkında yazmış olduğu eserleri gelir. Aristoteles'in ele aldığı konular, hemen hemen bütün ilim dallarını kapsar.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

- a) Fizik
- b) Metafizik
- c) Gökyüzü Üzerine
- d) Organon
- e) Hayvanların Tarihi Üzerine
- f) Nichomahos'a Etik
- g) Bitkiler Üzerine
- h) Politika
- i) Retorik
- j) Poetika

5.3. Felsefesi

Aristoteles, dikkatli gözlemlerde bulunan ve doğayı olduğu gibi bilmek isteyen bir doğa bilginidir. Bundan dolayı, o ilk önce tek tek varlıklarla ve olgularla ilgilenir. Eflâton'a göre, bilmek, bir şeyin ideal şeklini bilmek demektir. Örneğin, insanı anlamak için, insan idesinden hareket etmek, devleti anlamak için, ideal devleti kavramak lazımdır. Eflâton'a göre, varlıkların realitede gerçekten nasıl oldukları değil, ideal şekillerinin nasıl olduğu önemlidir. Aristoteles ise varlıkları, oldukları gibi, duyularımıza kendilerini sundukları biçimde, gerçeklikteki görünüş ve şekilleri nasılsa öylece kavramak ister.

Bununla birlikte, Aristoteles'in Eflâton ile aynı düşüncede olduğu ve Eflâton'un görüşünü kabul ettiği önemli bir nokta vardır. Bu da bilginin her vakit genele yöneldiği ve tek tek, ayrı ayrı varlıkları, bir genel kavram altında toplamaktır. Ancak Eflâton, genel kavramların başlı başına bir gerçekliğe sahip olduklarını ileri sürerken, Aristoteles bunların gerçekliklerini kabul etmez.

Aristoteles'e göre, reel olan, gerçekten var olan varlıklar, elimizle tuttuğumuz, gözümüzle gördüğümüz tek tek varlıklardır. İlk, gözlemden, yani, bu tek tek varlıkların gözlemlenmesinden yola çıkacak olan ilmin görevi, onları sınıflara ayırmak, sonra da bu sınıflardan sistemlere yükselmektir. Böylece Aristoteles, bilimde

sistematiik çalıřmayı bulan ilk dūřūnūr, ilk sistemci olmak sıfatını kazanır. Aristoteles, aynı zamanda ilk felsefe tarihçisidir. Metafizik adlı kitabının ilk bōlūmlerinde kendinden ōnceki felsefenin bir tarihini de verir.

Bununla birlikte, Aristoteles'te, henūz felsefe ile ōteki bilim dalları kesin sınırlarla ayrılmamıřtır. Gerçi o, "İlk felsefe" adını verdiđi felsefe dalını diđer felsefelerden ayırır. Sonraları, "Metafizik (fizikten sonra)" adını alan bu bōlūm, varlıđı varlık olarak ele alıp temellendirmek ister. Onun ilk ve son ilkelerini bulmaya çalıřır. Ancak, Tanrı'nın kendisi, būtūn sebeplerin sebebi de olduđundan, Aristoteles metafiziđi aynı zamanda teoloji adını da alır. Bu ilk felsefe, genelin bilgisidir. Deneme dūnyasında algılanan tek tek varlıkların hepsi, bu genele gōtūrūlūp, ancak bu genel yoluyla kavranabilirler. İlk felsefe, kendi hedefini kendinde bulan ve bundan dolayı da būtūn ōteki ilimler içinde, en asil ve en tanrısal olandır. Bu tanrısal ilim, ancak insanın sahip olduđu tek tanrısal kuvvet, yani, akıl yoluyla kavranıp temellendirilebilir. Bir akıl varlıđı olan insan, denemelerle elde ettiđi bilgilerde kalmayıp, genel bilgilere yūkselir. Bu eylem, yani, genel bilgilere yūkselme eylemi, insanı hayvandan ayıran bařlıca insanlık sıfatıdır.

İnsanın genel bilgilere varması, aklın bir aleti olan mantığın yardımıyla olur. Gerçi, mantığın kuralları ve mantıkla ilgili olan yōntemler başlı başına bir bilim dalı meydana getirmekte iseler de, bunların belirlenmesi ve formūlleřtirilmesi yine de felsefenin gōrevidir. Bōylece mantık, felsefenin bir aletidir ve ōteki ilimlerin de kendisine dayanmak zorunda oldukları bir ilk temeldir (Birand, 1987:70-71).

5.4. Mantık

Aristoteles, mantıđın kurucusudur. ūnkū bilimde sistemli çalıřma, bir mantık çalıřmasını da gerektirir. Gerçi, Aristoteles, kavramların sınıflanmasında ve bōlūmlere ayrılmasında hocası Eflātun'a çok řeyler borçludur. Bununla birlikte, mantıđı bađımsız ve sistemli bir ilim olarak ortaya koyan ilk dūřūnūr Aristoteles olmuřtur. Onun kurduđu mantık, hiç bir deđiřikliđe uđramadan, yūzyıllar boyunca dūřūnce dūnyasına hākim olmuřtur. Zamanımıza kadar sūrūp gelen bu mantıđın etkisi, bugūn de aynı řekilde devam etmektedir.

Aristoteles'e gōre, mantık felsefenin bir kolu değildir. Mantık, dūřūncenin formlarını ve yasalarını belirleyen bir temel bilgidir, ilme bir giriştir. Mantık, felsefenin bir organıdır. Nitekim sonradan Aristotelesçiler de, onun mantıkla ilgili yazılarını, "Organon" adı altında toplamışlardır.

Aristoteles mantığı formal, metodolojik ve ontolojik bir karakter taşır. Aristoteles'e göre, gerçek düşüncenin formları, aynı zamanda hakiki gerçekliğin de formlarıdır. Başka bir deyişle, düşünce eylemi, varlıkların ve varlıklar arasındaki ilişkilerin, zihnimizdeki bir yansımasıdır. Bundan dolayı, düşünce eylemi, gerçeklik dünyasına uygundur. Düşünce, gerçeklik dünyasındaki varlıkların zihnimizdeki bir sureti ve yansımasıdır.

5.5. Bilgi Kuramı

Aristoteles, duyularımız yoluyla, eşyanın gerçek sıfatlarını kavradığımıza inanır. Bu bakımdan, atomcuların kabul ettikleri görüşün zıddını savunur. Böyle olunca, yanılmalar, duyu verilerinin düşüncede yanlış kavranmış olmasından ya da bunlardan yanlış sonuçlar çıkartılmış olmasından kaynaklanır.

Bundan başka Aristoteles, zihnin kategorilerinin, gerçek varlık formlarına uyduğuna inanır. Ona göre, zihindeki kategoriler, gerçeklik dünyasındaki varlık formlarının sübjektif bir yansımasıdır. Böyle olunca, zihnin kavramları, varlıkların gerçek özlerinin de ifadesidirler. Gerçek bilgi, kaynağını duyu verilerinde bulan kavramsal bilgidir.

Aristoteles, Eflâton'da olduğu gibi, doğuştan kavramların varlığını kabul etmez. Ona göre insan akli yalnızca denemeden hareketle kavramlara varır. Daha sonra, bu kavramlara dayanarak hükümler verir ve kıyasa kadar da yükselir (Birand, 1987:74-75).

5.6. Metafizik

Aristoteles, gençlik yazılarında Eflâton'un etkisi altındadır ve ideler kuramının ateşli bir savunucusudur. Olgunluk devrinde ise bu kuramı eleştirir. Çünkü o, bu dönemde Eflâton'dan uzaklaşmış ve kendi görüşünü oluşturmuştur. Aristoteles'in Eflâton'a karşı duruşu Metafizik adlı eserinin birçok yerlerinde göze çarpar. O, Eflâton'un idelerin varlığına dair ileri sürdüğü kanıtların yetersizliği üzerinde durur. Bu kanıtlardan hiçbirinin idelerin varlığını gerçekten ispat etmeye yetmediğini ileri sürer.

Aristoteles'e göre, görünüşler dünyasındaki varlıkların idelerle belirlendiği, idelerin bütün bu varlıkların ideal örneklerini meydana getirdikleri düşüncesi, yalnızca Eflâton'un muhayyile gücünün verisi olan, şairce bir görüştür. Aristoteles'e göre, ideler dünyasının, görünüşler dünyasındaki varlıkların asıl sebebi olduğu düşüncesi

ne kanıtlanabilir ve ne de kavranabilir. İdelerin, hareketin ya da objelerin sıfatlarıyla ilgili değişikliklerin nasıl sebebi olabildikleri de hiç bir şekilde açıklanamaz.

Aristoteles'e göre, Eflâton'un ileri sürdüğü gibi, varlıklar hakkındaki bilgiyi ideler yoluyla elde etmeye imkân yoktur. Ayrıca, idelerin varlıkların özünü meydana getirdikleri düşüncesi de savunulamaz. İdeler, gerçekten varlıkların özü olsalardı, bunların varlıkların içinde bulunmaları yani "immanent (içkin)" olmaları gerekirdi. Varlıkların üstünde ve dışında, tamamen ayrı bir âlemde bulunan bu ideal mahiyetlerin, onların özünü nasıl meydana getirebilecekleri hiç bir şekilde açıklanamaz. Ona göre, aslında varlıkların dışında, başlı başına mevcut olan bir genel de yoktur.

Aristoteles, bütün bu düşünceleri ile hocasına karşı koyarken, kendi görüşlerini ortaya atar ve kendi metafiziğini kurar. Ona göre, varlığı görünüşler dünyasının dışında değil, duyularımızla algıladığımız gerçeklik evreninin içinde aramak gerekir. Gerçekten var olan evren, duyularımızla algıladığımız gerçeklik evrenidir. Böylece Aristoteles, idealist hocasının iki ayrı evren anlayışını ve idelerin başlı başına bir varlığa sahip oldukları görüşünü reddeder. Aristoteles'e göre, ide ya da cins, tek tek varlıkların dışında değil, aksine bunların, kendilerinde bulunur. Başka bir deyişle, her varlığın ilkin bir genel yönü vardır ki, bu o varlığı diğer varlıklarla birleştirir ve aynı kavram altında toplanmalarını sağlar.

Bundan başka her varlığın, yalnız bu varlıkla ilgili olan tamamıyla ferdi ve özel bir yönü vardır. Örneğin, her çınar ağacının, bu çınarı öteki çınar ağaçları ile birleştiren ve çınar kavramının sınırları içine sokan genel bir yönü vardır. Bütün çınar ağaçlarında bulunan ortaklaşa sıfatlar, bu genel yönü meydana getirir. Bununla birlikte, her çınar ağacının onu öteki çınarlardan ayıran ferdi bir yönü, kendine mahsus bir takım ferdi sıfatları da vardır. Bir çınar ağacının çınar olabilmesi için söz konusu genel sıfatlara zorunlu olarak sahip olması gerekir. Çünkü bir cins kavramı ile ilgili olabilmek, ancak, o cinse mahsus sıfatlara sahip olmakla mümkündür. Buna karşılık, her hangi bir çınar ağacının sahip olduğu ferdi sıfatlar, zorunlu değil, aksine rastgeledirler. Bu sıfatların böyle olmayıp da, başka bir şekilde olmaları da mümkündür. Aristoteles'e göre, bilgide atılacak en önemli adımlardan biri, objelerin genel sıfatları ile ferdi sıfatlarını birbirinden ayırt etmektir.

Aristoteles'e göre, her varlığın meydana gelmesinde iki güdü rol oynar. İlki, o varlığın cinsini, özünü belirleyen, onun zorunlu olan sıfatlarını gösteren güdüdür. Örneğin, bir çınar tohumundan zorunlu olarak bir çınar ağacı meydana gelir. Buna

karşılık, bu çınar ağacından meydana gelecek olan ağacın ferdi sıfatları, yalnızca içinde yetiştiği çevrenin koşullarına bağlıdır. Mesela, çınarın gövdesinin durumu, yapraklarının sayısı, iyi gelişmiş ya da cılız olması, tamamen içinde yetiştiği toprağın, suyun ve havanın şartları ile güneş durumuna bağlıdır.

Aristoteles'e göre, evrendeki her oluş, şekil verici bir kuvvetin maddeye etki etmesi ve şekil kazandırması ile meydana gelir. O, bu şekilde gerçek varlıkların, şekil veren kuvvetle, şekil kazanan maddeden, yani, şekil ve maddeden meydana gelmiş "Sentetik" bir birlik olduklarını ileri sürmüştür. Madde ile şeklin birliği, Aristoteles'te yalnız zihinde ya da düşüncede ayrılabilen metafizik bir birliktir. Gerçeklikte bu iki unsurun birbirinden ayrı olarak ortaya çıkmaları mümkün değildir. Nasıl, ruh bedenden ya da beden ruhtan ayrı olarak mevcut olamıyorsa, maddenin şekilden ya da şeklin maddeden ayrı olarak mevcut olmasına da imkân yoktur. Bununla birlikte, şekil ile madde, zihinde, düşüncenin çözümlene eylemi sonucunda elde edilmiş sübjektif ayrımlar da değildirler. Aksine bunlar, mutlak gerçekliklerdir.

Burada Aristoteles'in Eflatunla aynı görüşte olduğu esaslı bir nokta daha vardır. Bu da sübjektif kavramların objektif gerçekliklere karşılık olduklarıdır. Ancak Eflâtun'da ideler varlıklardan ayrı "transcendent (aşkın)" bir karakter taşırlarken, Aristoteles'te bunlar duyularımız yoluyla algıladığımız varlıklarda "immanent (içkin)"dirler. Örneğin, her tek atta, bir de at idesi, yani at cinsinin kendisi bulunur. Buna karşılık, Eflâtun'da, at idesi, tek tek atların dışında, başlı başına var olan bir gerçeklik olarak, göz önünde tutulur.

Aristoteles'e göre, kavram ya da ide, bir öz ve sebep olarak varlıkların kendinde bulunur ve zorunludur. Buna karşılık, her varlığın kendisi ile ilgili olan ferdi sıfatlar, tamamen dıştan gelme ve rastgeledirler. Böylece, Aristoteles, evrende zorunluluk ile rastlantısallık olmak üzere iki alanın var olduğunu kabul etmiş olur.

Aristoteles deneysel gerçekliğin sürekli bir değişme ve gelişme içinde olduğunu görmüş, tarih dünyasındaki ve doğadaki sonsuz oluşu sezmiştir. Evrendeki bu sonsuz oluşun, değişmeyen sonsuz varlık, yani Tanrı karşısındaki durumunu da göz önünde tutmuştur. Eski fizikçilerin de kabul etmiş oldukları gibi, oluşun hiçlikten meydana gelmiş olmasına imkân yoktur. Oluşun ortaya çıkabilmesi için kesinlikle onu meydana getirecek maddi bir nüvenin, maddi bir esasın bulunması gerekir. Bundan dolayı, maddenin başlangıçtan beri öncesiz ve sonsuz olarak mevcut olduğunu kabul etmek lazım gelir. Her oluşun esasını, daha oluşmamış olan bu madde meydana getirir. Bununla birlikte, deneysel gerçeklikle ilgili olan bu madde, daima bir şekil

kalıbına bürünmüş olarak ortaya çıkar. Deneme dünyası içinde, henüz bir şekil kalıbına girmemiş olan ham maddeye hiç bir şekilde rastlanmaz.

Bundan dolayı da ne maddesiz bir şekil ve ne de şekilsiz bir madde düşünülemez. Madde ile şekil arasında içten bir bağlılık vardır. Şekil de madde gibi sonsuzdur ve belli bir zamanda meydana gelmiş değildir. Oluş, şekil ile maddenin birleşmesi sonucunda ortaya çıkar. Böylece, zaten bir şekil kalıbı içinde kendisini gösteren madde, yeni bir şekil kazanmış olur.

Oluş, bir imkândan gerçekliğe geçiştir. İmkân maddededir, gerçeklik ise şekildedir. Herhangi bir tohumun içinde, o tohumdan bir gerçekliğin meydana gelmesini sağlayacak kuvvet saklıdır. Buna karşılık, maddede, yani, o tohumun içinde yetiştiği, toprakta, hava, su ve güneşte ondan bir bitki ya da bir ağaç meydana gelmesine yarayacak imkân mevcuttur.

Aristoteles'e göre, daha hiç bir şekil kalıbına girmemiş olan hammadde, kendi deyimi ile ilk madde, gerçeklikte mevcut olmayıp, yalnız zihinde tasarlanabilir. Gerçeklikte mevcut olan madde, her zaman belirli bir şekil kalıbına bürünmüş olarak meydana çıkar. Bununla birlikte, bu belirli şekil kalıbı içindeki madde de, yeni bir kuvvetin etkisi ile yeni bir şekil kazanarak, yeniden gerçekleşir. Oluş da bu şekilde meydana gelir.

Aristoteles'e göre, oluş, ya doğadaki ya da insanlık dünyasındaki etkiler sonucunda ortaya çıkar. Organik varlıklarda oluş, yeni bir varlık meydana getirme imkânına sahip varlıklara, bu imkânı gerçekleştirecek ve şekillendirecek kuvveti kendi içlerinde taşıyan aynı cinsten varlıkların etki etmeleri ve bu imkânı gelişme ve oluşma yolunda hareket ettirmeleri ile olur. İnsanlıkla ilgili sanat yaratmalarında ise sanatçı maddeden, yani taştan ya da balçıktan, nasıl bir şekil ya da nasıl bir gerçeklik meydana getireceğini önceden kendi düşüncesinde tasarlar. Taşta ve ya da balçıkta mevcut olan imkân, böylece sanatçının, bilinçli yaratması ile gerçekleşebilir. Şekil, bir varlığı, yalnızca şekillendirmekle kalmaz, aynı zamanda onun mahiyetini de belirler.

Aristoteles, canlı doğayla ilgilenmiş, organizmaların oluşma ve gelişmeleri üzerinde durmuştur. Aynı zamanda, evrendeki bütün oluşmayı da, tıpkı bir organizmanın gelişmesi gibi anlamak istemiştir. Aristoteles, doğadaki etkiyi, tıpkı bir ideye göre bir heykel meydana getiren heykeltıraşın veya bir plana göre bir bina ortaya çıkaran bir mimarın çalışmasına benzetir. Doğadaki organik kuvvetler sürekli olarak, şekil kazandırıcı etkilerde bulunur ve şekilsiz doğayı şekillendirirler.

Aslında maddenin kendisi de şekil kazanmak, kendi içindeki imkânı yeni bir şekil içinde gerçekleştirmek ister. Varlıkların, kendi içlerindeki imkânı gerçekleştirmeleri, aynı zamanda onların kendi hedeflerini de gerçekleştirmeleri demektir. Şeklin gerçekleşmesini sağlayan kuvvetlerle, hedefin gerçekleşmesini sağlayan güdüler aynıdır.

Aristoteles, bu şekilde belli bir hedefe göre bir eser meydana getiren mimarın çalışmasıyla doğadaki organik kuvvetlerin gelişmesi arasında bir benzerlik ve yakınlık görür. Çünkü doğadaki organik gelişme de, belli bir hedefe yönelik olarak teleolojik bir oluşmadır. Bütün şekil verici kuvvetler, belli hedeflere göre etkilerde bulunurlar. Bundan dolayı, doğadaki oluşmanın da belli ve hedefli bir gelişme olduğunu kabul etmek gerekir. Aristoteles, böylece doğa hakkında tamamıyla teleolojik bir açıklama yapmış olur.

Aristoteles'in evreni, belli bir hedefe doğru giden bir oluşma olarak anlaması, kendisini zorunlu olarak bu oluşmanın sebebini araştırmaya götürmüştür. Evrene şekil veren ve evrendeki oluşu ilk defa harekete getiren kuvvet, Tanrı'dır. Her şeyin başında bulunan bu şekil ve hareket verici kuvvet, aynı zamanda her şeyin sonunda da bulunur. Çünkü evrendeki oluş, Tanrı'ya doğru giden bir oluştur. Tanrı tarafından harekete getirilmiş olan bu oluş, Tanrı'nın kendisine yönelmiştir.

Evrendeki her hareket, bir imkândan gerçekliğe geçiştir. Hareketin kendinde iki güdü vardır. Bunlardan biri hareket eden, diğeri ise harekete getirendir. İnsanların ve hayvanların hareketlerindeki güdüler göz önünde tutulursa, harekete getiren ruh, harekete getirilen ise bedendir. Evrendeki hareketin başı ve sonu yoktur.

Aristoteles'e göre, bütün varlıkları harekete getiren son kuvvetin kendisi olan "Tanrı" hareketsizdir. Evrene ilk hareketi veren ilkenin kendinin hareketsiz olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü bu son kuvvetin de hareketli olduğu ileri sürülürse, bu durumda hareket eden ve harekete getiren sonsuz bir sebepler silsilesinin göz önünde tutulması gerekir. Ama o zaman da hareketin sebebini kavramak imkânı ortadan kalkar. Aristoteles'e göre, gerçekte, evrendeki bütün hareketler, kendisi harekete etmeyen, fakat bütün evrene ilk hareketi veren ilk ve son hareket verici ilkeyle açıklanabilir. Evrene, ilk hareketi veren bu ilkenin kendisi de tıpkı hareket gibi sonsuzdur ve Tanrı'nın kendisidir. Evrene ilk hareketi veren, ilkelerin en safı ve yücesidir.

Aristoteles, birbiri ile bağlantılı olan dört sebep kavramı ortaya koyar.

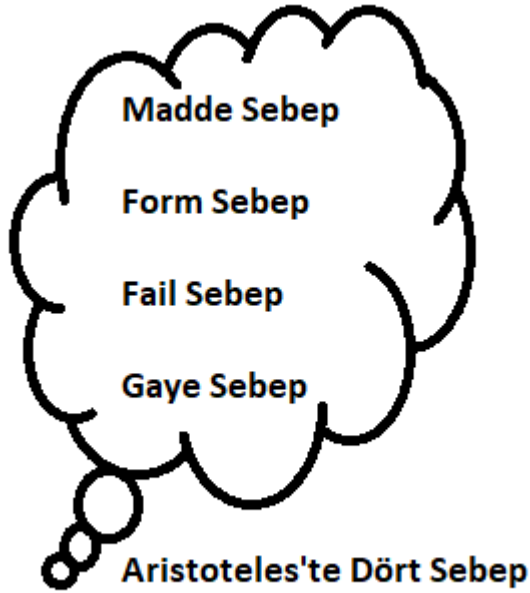
İlkin, her oluşla bir madde şekil kazanır. Her oluşun şekillendirdiği bir madde vardır. Bundan dolayı, her olgunun bir maddi sebebi vardır.

İkinci olarak, her oluş şekillendiren bir kuvvetin etkisiyle ortaya çıkar. Bundan dolayı, her olgunun şekil veren bir sebebi vardır.

Üçüncü olarak, her oluşta bir hareket, bir imkândan gerçekliğe geçme hareketi vardır. Bundan dolayı, hareket veren, hareketi sağlayan bir sebep vardır.

Dördüncü olarak, her oluşun bir hedefi vardır. Bu hedef de bir sebep, “gaye” sebeptir.

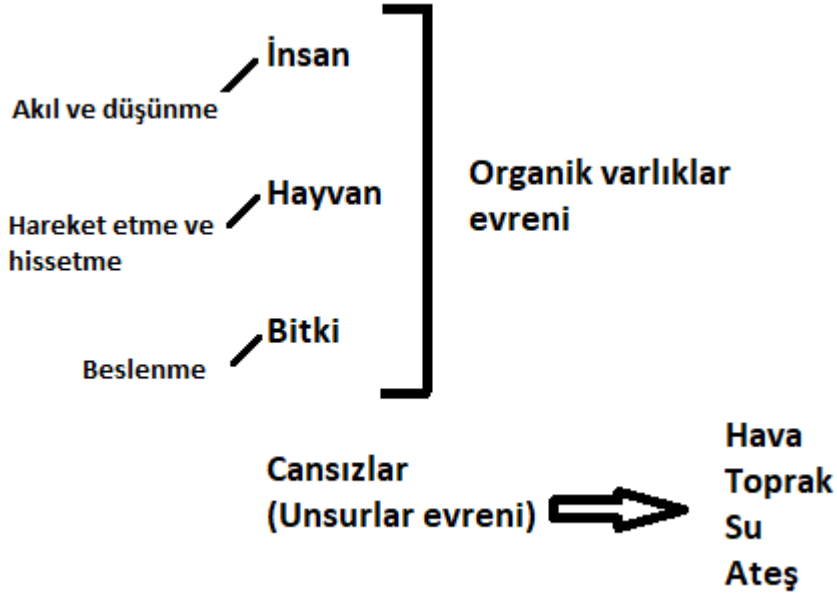
Son üç sebep kavramı, yani şekil veren sebeple, hareket veren sebep ve hedefi meydana getiren sebep, gerçekte birbirlerine çevrilebilirler ve birbirlerinin aynıdırlar.



Aristoteles'in, evreni bir oluşma ve gelişme olarak göz önünde tuttuğuna işaret etmiştik. Evrendeki bu oluşma, Tanrı'nın evrene verdiği ilk hareketle başlamıştır ve sonunda da yine Tanrı'ya ulaşmak ister. Gerçekten, evrendeki bütün oluşmanın hedefi, yeni baştan, Tanrı'ya erişmektir.

Tanrı'ya doğru yükselmekte olan evrendeki bu oluş gidişatı, bir takım basamaklara ayrılır. Gerçeklik dünyasında hiç bir zaman rastlanmayıp, yalnızca düşüncede tasarlanabilen “ilk madde” bir yana bırakılırsa, bu basamakların en aşağı derecesini, organik olmayan doğa evreni, yani, hava, su, toprak ve ateş gibi ana

unsurlar meydana getirir. Unsurlar evreninin üstünde, daha yüksek bir basamak olarak bitkileri, hayvanları ve insanları kuşatan organik varlıklar evreni yer alır.

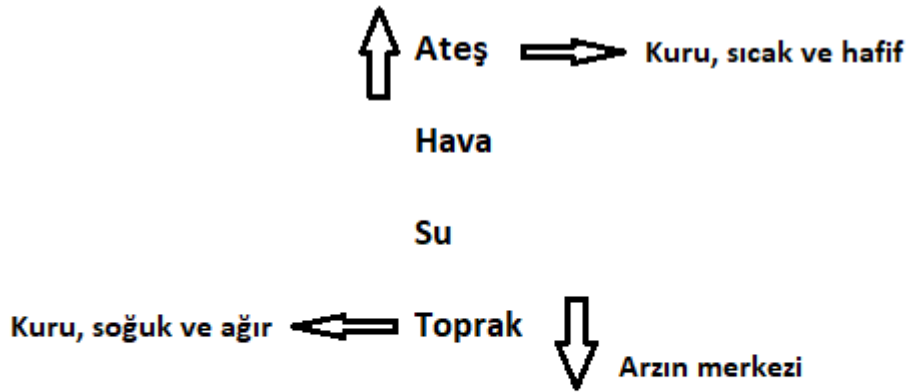


Organik varlıklar unsurlardan, canlı olmakla ayrılırlar. Bununla birlikte, organik varlıklar evreni de, yeni kendi içinde basamaklanır. Organik varlıklar evrenindeki en aşağı basamağı bitkiler meydana getirir. Bitkiler, yalnız beslenirler. Buna karşılık, bitkilerin üstünde yer alan hayvanlar ayrıca hareket etmek ve hissetmek kabiliyetine de sahiptirler. Nihayet, bu iki basamağın üstünde insanlık evreni yükselir. İnsan, kendisinden daha aşağı basamaklarda bulunan varlıkların sıfatlarına sahip olduktan, yani beslenmek, his ve hareket etmek kabiliyetinde olmanın dışında akla ve düşünme kabiliyetine de sahiptir. İnsan, bitki ve hayvandan, kendi hareketlerine akli bir düzen verebilmesi ve eylemlerini belli bir hedefe göre ayarlaması ile ayrılır. Organik dünyayı meydana getiren bu üç ayrı basamağın birbirleri ile olan ilişkileri, tıpkı şekil ile madde arasındaki ilişki gibidir. Her aşağı basamak, kendisinden sonra gelen basamak için bir maddedir, her yukarıdaki basamak ise bir şekildir.

Aristoteles'e göre, bütün bu varlıkların kendilerine göre bir etki tarzları ve kendilerine göre bir hedefleri vardır. Varlıkların etki tarzlarını bilmek onların hedeflerini de kavramak demektir. İnsan, akıl sahibi bir varlıktır. Bundan dolayı, akla uygun hareket etmek zorundadır. İnsan ancak eylemlerini akla uydurduğunda insanlık hedefine uygun davranmış olur. İnsanlığın, başlıca ve en yüksek etkisi, düşünmek ve bilmektir. Aristoteles'e göre, düşünce hayatı, insanın onu Tanrı'ya yaklaştıran başlıca sıfatıdır. Çünkü Tanrı, aktif düşüncenin kendisidir (Birand,1987:75-80).

5.7. Fizik Anlayışı

Bütün varlıkların en aşağı basamağını meydana getiren ve onların üzerinde yükseldiği zorunlu bir esas olan dört ana unsur, yani, toprak, su, hava ve ateş unsurlar evrenini meydana getirirler. Bu unsurlar, her zaman düz istikamette hareket ederler. Düz hareket de iki yönde olur. Bunlardan biri, arzın merkezine doğru olan harekettir. Bu, ağır cisimlere has olan bir hareket biçimi, yani düşme hareketidir. Ağır bir unsur olan toprağın hareketi, arzın merkezine doğru olan düşme hareketidir. Çünkü Aristoteles'e göre, toprağın yeri arzın merkezidir. Buna karşılık, bir de yukarıya doğru olan yükselme hareketi vardır ki, bu da hafif bir unsur olan ateşin hareketidir. Ateş gökyüzüne doğru yükselir. Çünkü bütün parıldayan ve ışıldayan cisimler gök kubbesinde yer alırlar.



Dört unsur düz hareket eder

Toprak ile ateş arasında ağırlıkları bunlara göre, izafi olan su ve hava bulunur. Su, ağırlığı bakımından toprağa daha yakındır. Hava ise ağırlığı bakımından sudan daha hafiftir. Böylece, her unsurun kendine göre doğal bir hareket tarzı ve bu evrende doğal bir yeri vardır. Her unsur, kendi doğası istikametinde hareket eder. Ancak, başka unsurlarla çarpıştığında doğal istikametinden çevrilir ve başka bir istikamete yönelir.

Aristoteles, bu dört unsur kuramını Empedokles'ten almıştır. Ancak, unsurları anlayış şekli ondan ayrılır. Empedokles'e göre, öncesiz ve sonsuz olan bu unsurlar, en son unsurlardır. Bunlar, yalnızca belli oranlar içinde, birbirleri ile birleşirler ya da birbirlerinden ayrılırlar. Hâlbuki Aristoteles'e göre, bu dört unsur birbirlerine değişebilirler. Bunların her birinde, öteki unsurları kendine çevirmek gücü vardır.

Örneğin, ateşte katı cisimleri kendine çevirme, ateş yapma kabiliyeti vardır. Suda katı maddeleri sulu hale getirmek gücü mevcuttur. Buna karşılık, sulu maddeler de katılaşabilirler. Böylece, Aristoteles'te bu dört unsur, en son unsurlar değildirler.

Bununla birlikte, bu unsurlar bir takım ana sıfatlara sahiplerdir ki, birbirine değişen de yalnız bu ana sıfatlardır. Meselâ, toprak, kuru, soğuk ve ağırdır. Buna karşılık ateş, kuru, sıcak ve hafiftir. Hava, yağ, sıcak ve nispeten, yani su ve toprağa göre daha hafiftir. Aristoteles fiziğinde unsurlarla ilgili olan bu sıfatlar esastırlar. Aristoteles, renk ve sesi de eşyanın objektif sıfatları olarak göz önünde tutar (Birand, 1987:80-81).

5.8. Evren Görüşü

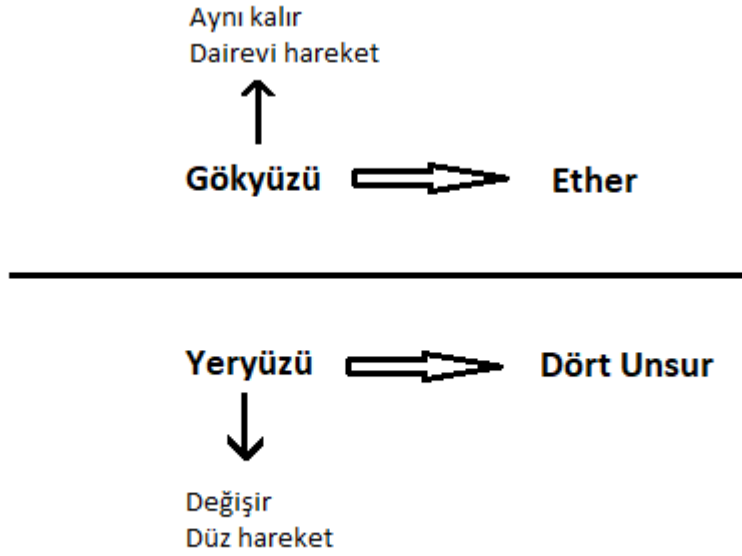
Aristoteles'e göre, gökyüzü ile yeryüzü arasında esaslı bir ayrılık, bir mahiyet ayrılığı mevcuttur. Daha önce de gördüğümüz gibi, yeryüzündeki varlıklar bir takım basamaklar meydana getirirler. Her üstün basamak, var olabilmek için daha aşağıdaki basamağın varlığını gerektirir. Bununla birlikte, üst basamaktaki varlıklar, daha aşağı basamaktaki varlıklardan ibaret olmayıp başlı başına ve bağımsızdırlar. Bunların kendilerine özgü olan yepyeni sıfatları vardır. Bütün bunların temelinde ise yukarıda bahsedilen dört ana unsur bulunur. Bir takım belli sıfatlara sahip olan bu ana unsurlar birbirlerine değişebilirler. Yeryüzündeki varlıkların, sıfat ve hareketleri de bu dört unsurla belirlenir.

Buna karşılık, gökyüzündeki varlıklar, bu dört unsurun cinsinden olmayan, bir beşinci unsur, yani "Ether"den meydana gelmişlerdir. Ether gökyüzü ile ilgili olan eksiksiz bir unsurdur. Yeryüzündeki unsurlar durmadan değişirlerken, "Ether" daima kendi kendinin aynı olarak kalır. Yeryüzündeki unsurlar, düz istikamette hareket ederler. Buna karşılık, Ether, en mükemmel hareket şeklini, yani dairevi hareketi takip eder.

Eski Yunan düşüncesi, en mükemmel şekil olarak, yine gökyüzündeki cisimlerin sahip oldukları şekli, yani küreyi göz önünde tutar. Yıldızlar, birbiri içine geçmiş bir takım şeffaf küreler içinde dönerler. Gerek yıldızlar, gerekse yıldızların içinde hareket ettikleri bu şeffaf küreler, Ether'den meydana gelmişlerdir. Yıldızlar, sonsuz olan mutlak ve ölçülü hareketleri ile Tanrı'ya en çok yaklaşan varlıklardır.

Aristoteles'e göre, Tanrı, bütün evrene ilk hareketi vermiştir. Ama bu evren aslında iki ayrı evrene, yani yeryüzü evreni ile gökyüzü evrenine ayrılır. Yeryüzünü öncesiz ve sonsuz olan dört unsur meydana getirir. Gökyüzü evreni ise yine öncesiz

ve sonsuz olan, fakat yeryüzü ile ilgili olan dört unsurdan çok daha ince ve eksiksiz bir unsurdan, yani Ether'den meydana gelir.



Antik Çağda bilinen beş gezegen, Venüs, Merkür, Mars, Jüpiter ve Satürn ile Güneş ve ay, gökyüzünü meydana getirirler. Gökyüzü evreni, sabit olan arzın üstünde yükselir ve Ether'den meydana gelmiş olan şeffaf kürelerle çevrelenmiştir. Her gezegeni çevreleyen, birbiri içine geçmiş çok sayıda şeffaf küreler vardır. Gezegenlerin dairevi hareketten kayar gibi görünmeleri, bu kürelerin varlığı ile açıklanmaya çalışılır ve bu şekilde çok karışık bir sistem meydana çıkmış olur. Bu karışık sistem, bütün Orta Çağ boyunca, Rönesans'a (Kopernik) kadar hâkim olmuştur.

Aristoteles'e göre, yıldızlar, insanüstü akli mahiyetlerdir. Bu makul ve saf şekillerin yeryüzüne, hedefli ve makul bir takım etkileri de vardır (Birand, 1987:82-83).

5.9. İnsan Görüşü

Aristoteles'e göre, insanın evren karşısındaki durumu, bütün öteki canlı varlıklardan farklıdır. İnsan, yeryüzündeki diğer varlıklar arasında Tanrı'ya en çok benzeyeni, Tanrı'ya en çok yaklaşmış olanıdır. Çünkü akla sahip olan insan, üstün bilgiler elde etmeye kabiliyetli bir varlıktır. İnsan, Tanrı'yı, varlığı, oluşu ve oluşun sebeplerini kavrayabilecek durumda olan tek varlıktır.

Aristoteles “Hayvanlar Tarihi” adlı kitabında insanların da bazı bakımdan hayvanlara benzediğini inkâr etmez. Bununla birlikte, insanın bu evrende diğer varlıklar arasında yine de ayrı bir durumu vardır. İnsan, dik durması, başını yüksekte taşıyabilmesi, bakışlarını uzaklara ve gökyüzüne çevirebilmesi ile yeryüzündeki bütün öteki organik varlıklardan ayrılır. Hele ayrı ayrı şekillenmiş parmaklarıyla insan eli, çok çeşitli kullanışlara elverişli bir alettir. Aristoteles’e göre, insan, varlıkların en akıllısı olduğundan, hayvanlar arasında benzerine rastlanmayan ellere sahiptir. İnsan vücudu, iç organlarının düzenli işleyişi ile her bakımdan düzenli bir organizma gerçek bir kozmostur.

Bununla birlikte, insanın, onu hayvandan ayıran ve insan kılan en esaslı sıfatı, düşünebilmesi, düşünce kabiliyetine sahip bir varlık olmasıdır. Düşünce, dille açıklanır. Dil kalıbına bürünmemiş hiç bir düşünce mümkün değildir. Bu şekilde, ikinci bir insanlık sıfatına, insanı hayvanın üstüne yükselten ikinci bir esasa varmış oluyoruz. Logos’a sahip tek varlık insandır. Hayvanlarda logos, yani anlamlı söz yoktur. Hayvanlar, yalnız işaretlerden ibaret olan bir takım hecesiz sesler çıkarırlar. İnsan, dil sayesinde, kendi cinsinden olan varlıklarla sosyal ilişkiler kurar. Aile hayatının, topluluk hayatının ve devletin gerçekleşmesi, insanların ortaklaşa sahip oldukları bu manevi olgu, yani dil sayesinde mümkün olur.

Hak ve adalete dayanan, gelenek ve göreneklere sahip bir topluluk düzenini, yalnızca akla ve dile sahip olan varlıklar, yani insanlar meydana getirebilir. İnsan sosyal duygular taşıyan bir varlıktır. Akla sahip olan insan, aynı zamanda bilen, bilgi gücüne sahip tek varlıktır. İnsanın kendine özgü olan birçok kabiliyetleri ve ortaya koyduğu bir dizi başarıları vardır (Birand, 1987:83).

5.10. Psikoloji

Büyük bir doğa araştırmacısı olan Aristoteles, ruhla ilgili araştırmalarını bütün organik dünyaya yaymıştır. Aristoteles’e göre, ruh, bedeni şekillendiren ilkedir. Ruh, bedenin hedefini meydana getiren sebep, onun mükemmelliğe doğru gelişip gerçekleşmesini sağlayan aktif ilkedir. Ruh, bedeni harekete getiren ve canlı kılan ilkedir.

Bütün Antik Çağda olduğu gibi, Aristoteles’te de hayat ve ruh kavramları henüz birbirinden ayrılmamıştır. Bundan dolayı, beslenme ve nefes alma gibi fizyolojik olgular da, ruh olgularından sayılır. Ruh, bedeni canlı kılmakla, aynı zamanda onu şekillendirmiş olur. Böylece, ruhla beden arasındaki ilişki, şekil ile

madde arasındaki ilişki gibidir. Ruh, organizmanın hedefini meydana getiren sebebin de kendisidir. Organizmanın ruh tarafından şekillenen ve canlanan çeşitli bölümleri, başlangıçtan itibaren yalnızca ruhun ortaya koymuş olduğu hedefi gerçekleştirme yolunda çalışırlar. Böylece, bir hayat ilkesi olarak bedeni canlandıran ve harekete getiren ruh, aynı zamanda onun hedefini de belirleyen bir kuvvettir.

Aristoteles'e göre, ruh hayatı da basamaklara ayrılır. Ruh hayatındaki her aşağı basamak, kendinden sonra gelen basamak için bir maddedir. Aşağı ruh formları, üstün ruh formları için zorunlu bir temel meydana getirirler. Her aşağı ruh formu, daha üstün ruh formu için zorunlu bir dayanaktır.

Aristoteles'e göre, ruh hayatının en aşağı derecesini bitkisel ruh meydana getirir. Bitkisel ruh, yalnızca beslenir, büyür ve neslini sürdürür. Ruhun bundan sonra gelen bir üstün şekli, hayvani ruhtur. Hayvani ruh, algılayan ve hareket kabiliyetine sahip olan ruhtur. Hayvan, mekânda hareket eder ve etrafındaki etkileri algılar. Ona göre, bitkiyle hayvan arasındaki bu esaslı ayrılık, bitkinin içten bir birlikten yoksun olması, buna karşılık, hayvanın ve insanın merkezi bir organa, yani kalbe sahip olmalarına dayanır.

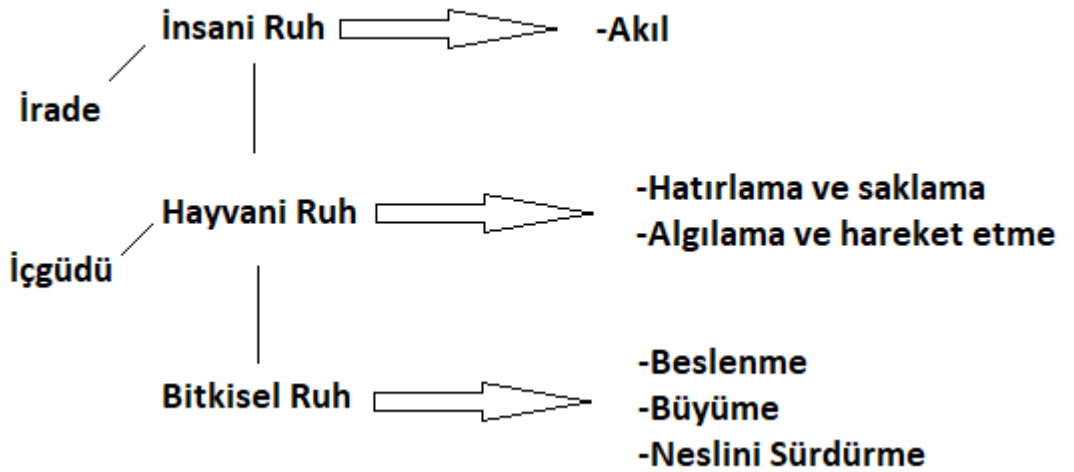
Aristoteles, algılayan ruh, yani hayvani ruh üzerine yaptığı araştırmalarla, aynı zamanda algının kendisini de incelemiş olur. Aristoteles, Demokritos tarafından ileri sürülen görüşün aksine, duyularla algılanan sıfatların objektif gerçekliklerine inanır. Sağlam duyu organları ile elde edilen algılar, objektif gerçekliğin doğru bir yeniden üretimdirler. Ayrı duyu organları ile dünyadaki varlıkların farklı yönleri ve sıfatları algılanır. Bununla birlikte, algılayan ruhta, bu ayrı duyu organlarının bildirdiği, farklı durum ve sıfatların bir ve aynı objeye ait olduklarını kavrayan, bunları birbirine bağlayan üstün bir güç vardır. Ruh, bağlayan, birleştiren, ayıran ve karşılaştıran üstün bir kuvvettir. Objelerin, duyu organlarına olan uzaklıklarını belirleyen, onların hareket halinde mi, yoksa dinginlik halinde mi olduklarını gösteren yine ruhtur. Bu şekilde, ruhta, varlıkların bütününe algılama gücü vardır ve bu güç pasif değil, tamamen aktif bir güçtür.

Hayvani ruhta, yeni baştan, tekrar algılanan şeylerin hatıra ve izleri kalır. Hayvani ruh, şuursuz da olsa, hatırlamak ve saklamak kabiliyetine sahiptir.

Ruhun üçüncü ve en yüksek derecesini insani ruh meydana getirir. Bitkisel ve hayvani ruhlar, insani ruhun ortaya çıkması için bir malzemedirler. Ruhun bu iki aşağı derecesi, insanlıkla ilgili olan sıfatların gerçekleşmesi için bir maddedirler. İnsani ruhun başlıca sıfatı akıldır. İnsan, bir akıl yaratıcı olmakla bitkiden ve hayvandan

ayrılır. Hayvani ruh, bedene bağlıdır. Bedenle birlikte ortaya çıkar ve yine bedenle birlikte yok olur. Buna karşılık, akıl vücuttan bağımsız ve sonsuzdur.

Gerçekte, insan ruhu ile beden arasında içten bir bağıllık yoktur. Ruh, bedenden gelecek her türlü etkiyi hiçe sayabilir ve bütün bu etkilere karşı koyabilir. Hayvan ruhuna hâkim olan içgüdü, insan ruhunda yerini iradeye bırakmıştır. Hayvan ruhundaki karışık ve belirsiz hatıralar, insan ruhunda kavramlı ve bilinçli bilgiye çevrilmiştir. İnsan ruhu, bilinçli bilgiye sahip olma gücü ile bütün öteki ruhların üstüne yükselir. İnsan çevresindeki varlıkları yalnız algılamakla kalmaz, aynı zamanda bunlar hakkında bir açıklama da vermeye çalışır. İnsan ruhu, kavramlar kurar ve kavramlı bilgiye ulaşır.



Aristoteles'e göre kavramlı bilgi, duyuların verdiği malzemeyi aklın aktif bir şekilde işlemesi ile elde edilir. Akıl, duyularla elde edilen malzemede kavram kurmak bakımından önemli olanı, önemsizden ayırır. Böylece, insan ruhu, hayvani ruhtan çok daha aktiftir.

Gerçekte, ruhun çeşitli basamakları da birbirlerinden aktiflik dereceleri ile ayrılırlar. Ruh, en yüksek derecesinde aktifliğin kendisi olur. Bu dereceye, yani en yüksek aktiflik derecesine erişmiş olan ruh, aynı zamanda ölümsüz de olur. Ancak, Aristoteles'in ölümsüzlüğe ulaşmış olan bu ruhtan, ferdi ruhu mu yoksa insanlık ruhunu mu, anladığını çıkarmak güçtür.

Aristoteles psikolojisindeki diğer bir güçlük de, filozofun ikili akıl anlayışıdır. Aklın, birliğini ve bütünlüğünü sarsacak mahiyetteki bu görüş, filozofun, imkân ve gerçeklik hakkındaki anlayışına dayanır. Aristoteles, deneysel gerçeklik dünyasında

göz önünde tuttuğu ve birbirinden ayırdığı imkânla gerçekliği, ruha da uygulamaya çalışır. Akla özgü olan düşünce kabiliyeti ile gerçek düşünce etkisini birbirinden ayırır. O, insan aklının, bir aktif, yani yaratıcı ve bir de pasif yönü olduğundan söz eder. Pasif akıl, hayvani ruhla ilgilidir. Bu aklın başarısı, duyularla elde edilen algılara ve bunlardan kalan silik izlere dayanarak bir takım kavramlar meydana getirmekten ibarettir. Pasif aklın kurduğu bu kavramlar, bilinçli ve açık seçik kavramlar olmaktan uzaktırlar. Şuurlu ve açık seçik kavramlar, yalnızca aktif aklın başarısıdır. Daha önce sözünü ettiğimiz insanlık sıfatları, yani insanı insan kılan sıfatlar, yalnız bu aktif akılla ilgili olan sıfatlardır. Aristoteles'e göre, ruhun aktif olan bu bölümü ölümsüzdür. Buna karşılık, pasif olan ruh gelip geçicidir. Aktif ruh, bedenden tamamen bağımsızken, pasif ruh bedenle birlikte ortaya çıkar ve yine bedenle birlikte yok olur (Birand, 1987;84-86).

5.11. Ahlak Görüşü

Aristoteles'in ahlaka dair görüşleri büyük ölçüde onun İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya tercüme edilip Farabi, İbn Rüşd ve diğer bazı filozoflarca şerh edilen *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde yer alır.

Aristoteles'in ahlak felsefesi, gayecidir. O insan için iyiyi temin eden eylem ile ilgilenir. İnsanın iyiliğini ve amacını gerçekleştiren her eylem ahlaken iyidir. Eylemlerin en yüksek amacı, en yüksek iyiyi elde etmektir. Ahlak felsefesinin konusu da insan için iyinin ne olduğunu araştırmaktır. Zira iyinin ve kötünün ne olduğuna dair matematikteki gibi kesin sonuçlara ulaşamayız.

Tüm yapılabilecek iyilerin nihai amacı, Aristoteles'e göre mutluluktur. O iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı mutlu olmakla bir tutar. Akıl sahibi insan uygun düşen iyi de ruhun erdeme uygun etkinliğidir. Bu etkinlik yaşam boyu süren bir etkinlik olmalıdır. Çünkü bir tek gün ya da kısa bir süre insanı mutlu kılmaz. Kısaca, ruh istikrarlı biçimde erdeme uygun etkinliklerde bulunursa iyi olmayı başarmış olur. İyi olmayı uzun süreli bir yaşam biçimi haline getirmiş olmak da herkesin amaçladığı mutluluğu elde etmiş olmak anlamına gelir.

Aristoteles'e göre, ruhta olup biten şeyler üç türdür:

- a) Etkilenimler (duygulanımlar, duygular)
- b) Yetenekler (olanaklar)
- c) Huylar (eğilimler)

Erdem bunlardan ilk isı için değil, sonuncusu için söz konusudur. Yani erdem insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalıdır. Fakat huy ile doğuştan getirilen özellikler kastedilmez. Aksine erdemlilikte, tercihte bulunma gücü ve tercihini orta yoldan yana yapma seçimi çok önemlidir. Bir başka deyişle Aristoteles için erdem, tercihlere ilişkin bir huydur. Akıl tarafından ve akılı başında insanın tercihiyle belirlenen, kendimizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur.

Aristoteles'e göre, yemeğin çokluğu ve azlığında aşırılık sağlığı bozduğu, dengeli yemenin ise sağlığı meydana getirdiği, artırdığı ve koruduğu gibi erdem konusunda da her iki yöndeki aşırılıktan kaçınıp orta yoldaki duygulanımlar ve ekinlikler izlenmelidir. Örneğin, aşırı korkaklık ya da aşırı cüretlilik değil, erdem olan yiğitliktir. Yine aşırı haz düşkünlüğü ya da aşırı duygusuzluk değil, erdem olan ölçülülüktür.

Aristoteles'te ölçülülük ile kastedilen, matematik ortayı bulmak değil, "bize göre orta olanı" bulmak ve ona uygun davranmaktır. Çünkü her birimizin kişisel özellikleri de, davranışımızı sergileyeceğimiz toplumsal koşullar da az çok değişiklik gösterir. Bu durumu göz önüne alarak, "gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür". Dolayısıyla Aristoteles'in anlayışında erdem aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan eylemlerle ilgili huylardır. Ayrıca erdemleri gerçekleştirmek bizim elimizdedir ve neyin erdem olduğunu bilmede "akıl" en büyük yardımcımızdır.

Aristoteles'e göre, "düşünce erdemi" ve "karakter erdemi" olmak üzere iki tür erdem vardır. Bilgelik, doğru yargılama, akılı başındalık gibi erdemler düşünce erdemleridir. Cömertlik, ölçülülük gibi erdemler de karakter erdemlerine örnektir. Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, karakter erdemi ise daha çok alışkanlıkla edinilir. Onun sıkça vurguladığı "orta olma" özelliği daha çok karakter erdemleriyle ilgilidir. Her ikisi açısından da bakıldığında, erdemler "ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir, onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır. Alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Mesela, adil eylemler yapa yapa adil insan, ölçülü davranma davranma ölçülü, yiğitçe davranma davranma da yiğit insanlar oluruz.

Aristoteles'in düşünce erdemleri dediği erdemler, akılı başındalık, bilgelik, doğru yargılama gibi özelliklerdir. Bir varlık için en asil ve en hoş olan şey, doğal olarak o varlığa özgü olan şeydir. İnsanı insan yapan da akıldır. O halde insan için en

asil, en erdemli en mutlu edici yaşam akla göre yaşamdır. Karakter erdemine uygun yaşam bundan sonra gelir. Ona göre pratik bilgelik, herhangi bir durumda neyi yapmanın doğru olacağını görme yeteneğidir. Bir insan, ahlaki bir davranış gerektiren herhangi bir durumda, pratik olarak bilge ve erdemli insanın neyi seçer olduğunu belirlemek ve ona uygun olanı yapmak durumundadır.

Nikomakhos'a Etik adlı eserinde Aristoteles düşünce erdemlerinin daha üstün olduğunu belirtir, fakat daha çok karakter erdemleri üzerinde durur. Onları ayrıntılı bir şekilde inceleyerek hepsinin iki aşırı uçtaki erdemsizliklerin ortasında bulunan övülmüş erdemler olduğunu göstermeye çalışır. Örneğin, "yiğitlik" korkular ve cüretlerle ilgili, "ölçülülük" hazlar ve acılarla ilgili, "cömertlik" para alma ile para verme konusunda, "yüce gönüllülük" onur ile onursuzluk arasında orta olmalıdır (Yaran, 2014:18-21).

Özetle, Aristoteles'e göre karakter erdemleri, insan ruhunun akla itaat eden arzu ve istek duyan kısmına aittir. İnsanın düşünüp taşınarak tercih ettiği filleri ile bu fillere hâkim olan hislerinde orta olanı bulma istidadıdır. İnsan filleri belirli bir uyum ve ahenk içinde gerçekleşir. Buna göre faziletli insan eylemlerinde aşırılıktan ve eksiklikten kaçınan orta olanı tercih eden insandır (Kılıç, 1992:26).

Sonuç olarak Aristoteles, ahlak kuramını akıl ile temellendirmektedir. Akıl bir taraftan metafizik ve matematiğin konusu olan değişmez ve zorunlu en yüksek kanun ve hükümleri doğrudan doğruya kavrar, ilk ilkeleri elde eder. Akıl bu faaliyeti ile insan mutluluğun en üst noktasına ulaşır. Diğer taraftan, akıl olumsal ve değişebilir insan eylemleri üzerinde düşünüp insana doğru olan ortayı gösterir. Başka bir deyişle, teorik yönüyle ahlaki ilk ilkeleri tespit eden akıl, pratik yönüyle de bu ilkelerin özel durumlara nasıl uygulanabileceğini insana gösterir (Kılıç, 1992:31).

5.12. Siyaset Felsefesi

Aristoteles'in devlet hakkındaki ana eseri Politika'dır. Onun bu eserde ortaya koyduğu birçok sorunda Eflâtun'un etkisinde kaldığı açıkça görülür. Aristoteles de tıpkı Eflâtun gibi devlet içindeki en önemli sorunun eğitim olduğunu kabul eder. Devlet adamlarının en önemli görevini yurttaşların eğitimi işi meydana getirir. Devlette öncelikle göz önünde bulundurulacak husus, adil vatandaşlar yetiştirmektir. Aristoteles'in ahlak felsefesine egemen olan ölçülülük kavramı, siyaset felsefesinde de kendini gösterir. O siyaset felsefesinde de toplumsalcılık ile bireyselcilik arasındaki orta noktayı bulmaya çalışır.

Aristoteles de Eflatun gibi insanın mahiyeti gereğince daima topluluk içinde yaşayan bir varlık olduğunu kabul eder. İnsan, her zaman bir devlet içinde yaşamış ve yaşamak zorunda olan bir varlıktır. Fert, kendi varlığının anlamını yalnızca bir devlet içinde yaşamakla kavrar.

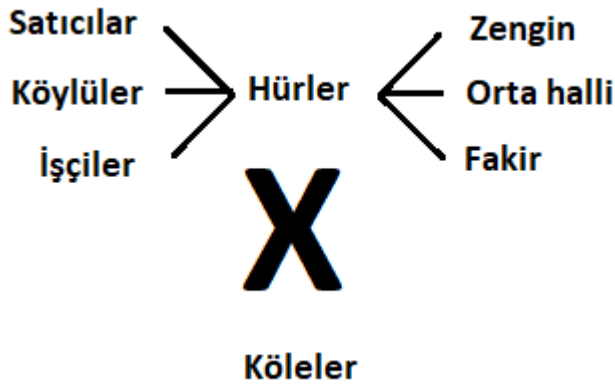
Eflatun gibi, Aristoteles de devlet ile bir şehir devletini kasteder. İnsanlık devleti, ahlak ve hukuk ilkelerine dayanmakla, bütün öteki varlıklar topluluğundan, örneğin, karıncalar ve arılar topluluğundan ayrılır. Bu ilkeler, insanlık devletinin temelini meydana getirirler. Bu temel ilkeleri, ancak logosu sahip olan varlık, yani insan bulabilir. İnsan logos sayesinde, iyi ile kötüyü, haklı ile haksızı, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırt edebilir. İnsan, yine logos sayesinde bütün bu kavramları kendi cinsinden olan varlıklara bildirebilir ve onlarla anlaşır. İnsanlık topluluğu, ancak, hak ve adalet kavramlarına dayandığı zaman yaşama gücüne sahip olur ve ancak böyle bir topluluk içinde yaşayan fertler, kişisel erdemi gerçekleştirip mutluluğa ulaşabilirler.

Böylece, bir devletin en yüksek ve gerçek hedefi, iyi ve adil yurttaşlar yetiştirmektir. Aristoteles'in ileri sürdüğü bütün bu düşünceler, Eflâton'un görüşlerine uygundur. O ancak kendi ilim ve araştırma yöntemini bulup, kendi felsefi görüşlerine ulaştığı ölçüde, Eflâton'dan uzaklaşır. Nitekim Politika adlı eserinin son üç bölümünde Eflâton'dan tamamıyla uzaklaşmış olan gerçekçi ve denemeci Aristoteles ile karşılaşılır. Eflatun, ideal bir devlet şekli düşünmüş, gerçeklikle ilgisi olmayan bir devlet anlayışı ortaya koymuştu. Aristoteles ise gerçeklikteki devletleri göz önünde tutar ve devlet kuramını tarihi gerçekliğin kendisinden çıkarmaya çalışır.

Devlet hakkındaki görüşlerinde tamamıyla denemeye dayanan Aristoteles ilk olarak bir devlet içinde yaşayan halk tabakalarını göz önünde bulundurur. Ona göre, devlet içinde ilkin yurttaşlık hakkına sahip olan hür kişilerle yurttaşlık hakkına sahip olmayan köleler vardır. Aristoteles köleliği doğal bir olgu sayar. Filozof, insanların bir kısmının doğa tarafından doğuştan, köle olmak için yaratılmış, diğer bir kısmının ise yine doğuştan hür yurttaş olarak meydana getirilmiş olduğuna inanır. O bu şekilde köleliği bir doğa kanununa dayandırmak ister. O zamanın henüz endüstrileşmemiş topluluğunu, ağır işleri görececek bir köle sınıfı olmadan tasarlayamaz. Aristoteles'e göre, doğuştan köle olmak için yaratılmış olan kişiler, beden bakımından kuvvetli ve ağır işleri görmeye yetenekli olmakla birlikte, kendi kendilerini idare etmekten acizdirler. Bunlar, ancak logos bakımından kendilerine üstün olan kimseler tarafından idare edilebilirler. Doğuştan köle olmak için yaratılmış olan kimselerin hür yurttaşlar

tarafından idare edilmeleri kendi çıkarları bakımından da iyidir. Aristoteles, barbar uluslara ait olan kişileri doğuştan köle olan kimselerden sayar.

Şimdi, bir devlet içindeki hür yurttaşlar da kendi aralarında üç sınıfa ayrılırlar: fakirler, zenginler ve orta halliler. Aristoteles, devlet içindeki bu çeşit bir sınıflanmayı anayasaya uygun bulur. Aristoteles, komünizmi reddeder. Eflatun'da olduğu gibi devlet içinde belli bir sınıfı, yani savaşçılar sınıfını mal ve mülkten, aileden yoksun kılmayı doğaya aykırı bulur. Devlet içinde ayrıca, bir de ekonomik hayatı ellerinde tutan kimselerin, köylülerle işçilerin ve satıcıların durumu vardır. Aristoteles'e göre, bu sınıfların varlığı devletin yaşaması için zorunludur. Çünkü bu sınıflar, devletin maddi temelini meydana getirirler. Aristoteles'e göre, köylüler, ne köleler ve ne de yurttaşlar sınıfı ile ilgilidirler. Satıcılara ve işçilere gelince, bunlar da hür olmakla birlikte yurttaşlık haklarına sahip olamazlar. Çünkü ona göre, bu tür mesleklerin icrası erdemli bir yaşam sürmeye imkân vermez.



Devlet idaresine katılacak ve çeşitli memurluk görevlerinde bulunacak şahısların, esaslı şekilde yetişmiş erdemli ve bilgili kişiler olması gerekir. Bunların, belirli bir ahlâk seviyesine erişmiş olmaları lâzımdır. Aristoteles'e göre, bu gerçek devlet adamları, ancak günlük geçim kaygısı çekmeyen mal mülk sahibi kimseler arasından yetişebilir. Her devletin gerçek amacı, yurttaşların iyilik ve mutluluğunu sağlamak olmalıdır. Bu hedefin gerçekleşmesi için ise, bir yandan yurttaşların eğitim ve öğretimi, diğer yandan da anayasa sorunları üzerinde önemle durmak gerekir.

Aristoteles'e göre, gerçekte mevcut olmayan ideal devlet şekli tasarlamak yanlış bir düşüncedir. Doğru ve âdil devlet şeklini bulabilmek için sosyal gerçekliğin kendini göz önünde tutmak lâzımdır. Sosyal ve tarihi gerçeklik göz önünde tutulduğunda, genel olarak, üç çeşit anayasa şekliyle karşılaşılır. Bunlar da, Monarşi, Aristokrasi ve Demokrasidir.

Aristoteles'e göre, bu devlet şekillerinden her birinin haklı olduğu bir yönü vardır. Bunlardan her biri, sağlam ve iyi bir devlet de olabilir, kötü ve bozuk bir mekanizma haline de gelebilir. İyi bir devlet şekli, yurttaşların mutluluğunu ve umumun iyiliğini göz önünde tutandır. Eğer bir kral, umumun iyiliğini göz önünde tutar, halkın mutluluğunu sağlarsa, bu durumda monarşi de ideal bir devlet şekli olur. Buna karşılık, baştaki kral, bir despot olur ve yalnızca kendi çıkarını göz önünde tutarsa, bu durumda bu devlet şekli bozuk ve kötü bir mekanizma haline gelir.

Aristokrasi için de aynı şeyler söylenebilir. Devletin başında bulunan aristokrat sınıf, bütünün, iyilik ve mutluluğunu, kendi çıkarının üstünde tutarsa, aristokrasi iyi bir devlet şeklidir. Bu sınıf bütünün iyiliğini kendi çıkarına feda ettiğinde, bu devlet şekli de kötü ve bozuk bir devlet şekli haline gelir.

Demokrasinin iyi bir devlet şekli olabilmesi için, halk meclisini meydana getiren kişilerin, sağlam ve üstün bir siyasi terbiyeye sahip olmaları gerekir. Demokratik bir devletin halk meclisi, gerekli olan olgunluk ve ahlâk seviyesinden yoksun olursa, böyle bir devlet er geç çökmeye mahkum olur. Bundan dolayı, herhangi bir devletin iyi bir devlet şekli olabilmesi için anayasasının şekli değil, bu anayasanın ne şekilde uygulanmış olacağı önemlidir (Birand, 1987:87-90).

5.13. Peripatos Okulu

Aristoteles'in kurduğu Peripatos Okulu da, tıpkı Eflâtun'un Akademisi gibi, filozofun ölümünden sonra da yaşamaya devam etmiş ve yüzyıllar boyunca sürmüştür. Aristoteles ile birlikte ortaya çıkan, özellikle filozofun son dönemindeki büyük başarıları arasında yer alan, ilmi çalışma usulü, yani ilmin dallara ayrılması ve ayrı ilim dallarında yapılan sistemli araştırmalar, kendisinin ölümünden sonra da, Peripatos okulunun çalışma yönünü belirlemiştir.

ÖZET

Aristoteles'e göre, gerçekten var olan varlıklar tek tek varlıklardır. Öncelikle gözlemden, yani, bu tek tek varlıkların gözlemlenmesinden yola çıkacak olan ilmin görevi, onları sınıflara ayırmak, sonra da bu sınıflardan sistemlere yükselmektir. Böylece Aristoteles, bilimde sistematik çalışmayı bulan ilk düşünürdür. O, aynı zamanda ilk felsefe tarihçisidir. Metafizik adlı kitabının ilk bölümlerinde kendinden önceki felsefenin bir tarihini de verir.

Ona göre, varlığı görünüşler dünyasının dışında değil, duyularımızla algıladığımız gerçeklik evreninin içinde aramak gerekir. Gerçekten var olan evren, duyularımızla algıladığımız gerçeklik evrenidir.

Evrendeki her hareket, bir imkândan gerçekliğe geçiştir. Hareketin kendinde iki güdü vardır. Bunlardan biri hareket eden, diğeri ise harekete geçirendir. Evrendeki hareketin başı ve sonu yoktur. Bütün varlıkları harekete geçiren son kuvvetin kendisi olan "Tanrı" hareketsizdir. Evrene ilk hareketi veren ilkenin kendinin hareketsiz olduğunu kabul etmek gerekir.

Aristoteles'e göre, ruh, bedeni şekillendiren ilkedir. Ruh, bedenin hedefini meydana getiren sebep, onun mükemmelliğe doğru gelişip gerçekleşmesini sağlayan aktif ilkedir. Ruh, bedeni harekete getiren ve canlı kılan ilkedir.

Bir devletin en yüksek ve gerçek hedefi, iyi ve adil yurttaşlar yetiştirmektir. Devlet hakkındaki görüşlerinde tamamıyla denemeye dayanan Aristoteles ilk olarak bir devlet içinde yaşayan halk tabakalarını göz önünde bulundurur. İyi bir devlet şekli, yurttaşların mutluluğunu ve umumun iyiliğini göz önünde tutandır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. “Formsuz madde tek başına biçimsizdir. Form ise maddesiz içi boş kalır” diyen Aristoteles’in bu düşüncesi aşağıdakilerden hangisiyle ifade edilebilir?

- A) Varlığın özünü onun maddesi oluşturur
- B) Varlıkta, öz ve form birdir
- C) Varlık, madde ve formun oluşturduğu bütündür
- D) Form, maddenin biçimselliğidir
- E) Madde ve form birbirinden ayrı iki özdür

2. Aşağıdakilerden hangisi Aristoteles’te hayvani ruha ait bir yetidir?

- A) Akıl
- B) Hatırlama
- C) Neslini sürdürme
- D) Büyüme
- E) Beslenme

3. Aristoteles’in kral umumun iyiliğini göz önünde tuttuğunda iyi bir devlet şekli olabileceğini söylediği yönetim şekli hangisidir?

- A) Monarşi
- B) Tiranlık
- C) Demokrasi
- D) Aristokrasi
- E) Teokrasi

4. Aristoteles aşağıdaki ilimlerden hangisinin kurucusu sayılır?

- A) Matematik
- B) Fizik
- C) Geometri
- D) Kimya
- E) Mantık

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi Aristoteles'e ait değildir?

- A) Fizik
- B) Metafizik
- C) Nickomachos'a Etik
- D) Devlet
- E) Gökyüzü Üzerine

CEVAPLAR

- 1.C
- 2.B
- 3.A
- 4.E
- 5.D

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Recep KILIÇ, Ahlakın Dini Temeli, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE6: HELLENİSTİK-ROMA FELSEFESİ

KONULAR

6. Hellenistik-Roma Felsefesi

6.1. Stoa Okulu

6.1.1. Stoa Fiziği

6.1.2. Bilgi Kuramı

6.1.3. Psikoloji

6.1.4. Stoa Ahlakı

6.1.5. Stoa Devlet Felsefesi

6.1.6. Orta Stoa ve Romalı Stoacılar

6.2. Epikürcülük

6.2.1. Bilgi Kuramı

6.2.2. Fizik Görüşü

6.2.3. Ahlak Görüşü

6.3. Şüphecî Felsefe

6.4. Dini Dönem

6.4.1. Philon

6.4.2. Yeni Eflatunculuk

6.4.2.1. Felsefesi

6.4.2.2. Bilgi Kuramı

AMAÇLAR

- Hellenistik dönemin başlıca özelliklerini öğrenmek
- Hellenistik dönemdeki felsefe ekollerini tanımak
- Hellenistik dönemdeki ahlaki görüşleri karşılaştırmak

HAZIRLIK SORULARI

1. Hellenistik dönem hangi zaman dilimini kapsamaktadır?
2. Stoacı ve Epikürcülerin ahlaki görüşleri nelerdir?
3. Bilginin imkanına dair şüphecilerin görüşleri nelerdir?
4. "Sudur kuramı" ile ne anlıyorsunuz?

6. Hellenistik-Roma Felsefesi

Hellenistik-Roma felsefesi tarihsel olarak kent devletinin sona erdiği m.ö. 322 yılıyla Makedonya imparatorluğunun Roma'nın bir parçası haline geldiği m.ö. 30 yılı arasındaki dönem felsefesini ifade eder. Roma felsefesi ise m.ö. 30 yılından başlayıp m.s. 4. yüzyıla kadar devam eden ve Roma'nın egemenliği altında geçen dönemin felsefesidir (Cevizci, 2016:90).

Aristoteles, Makedonya kralı Büyük İskender'e hocalık yapmıştır. İskender'in giriştiği büyük Asya seferlerinin kültür tarihi bakımından çok önemli sonuçları olmuştur. Bu seferlerle, Yunan kültür ve felsefesi milli sınırlarını aşmış, Doğu'ya ve Akdeniz çevresine yayılmış, diğer yandan, Doğudan gelen dini çığırılar da, Batı'ya sokulmuştur. Bu ayrı ayrı kaynaklardan gelen düşünce hareketlerinin ve mistik çığırılırların birbirleri ile kaynaşmaları, Helenizm denilen hareketi doğurmuştur.

Hellenistik dönemin en önemli siyasi olayı, Roma İmparatorluğu'nun ortaya çıkması olmuştur. Bu çığır, ilkin Yunan şehirlerinde ve Yunan düşüncesi ile Doğu düşüncesinin kaynaşması sonucunda başlamış ve Roma dünyasında gerçek şeklini bulmuştur. Nihayet, Doğudan gelen tesirlerle meydana çıkmış olan büyük monoteist dinler içinde de iç erginliğini ve olgunluğunu bulmuştur. Böylece, Antik düşünce dünyası, Helenizm'den, Roma dünyasından, Hristiyanlık ve İslamiyet'ten geçerek yeni zamanlar kültürüne doğru gelişmiştir.

Yunanistan, m.ö. 146 yılında siyasi bağımsızlığını kaybetmiş ve Roma'nın egemenliği altına girmiştir. Bununla birlikte, ilim, felsefe ve güzel sanatlarda her zaman Roma dünyasına hocalık yapmaya devam etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles, Yunan felsefesinde ilimde uzmanlığı ortaya koyması bakımından, bir dönüm noktası olmuştur. Gerçekten, Aristoteles'e gelinceye kadar, bilimle felsefe, birbirinin içine geçmiş durumdaydı. İlk defa Aristoteles ile birlikte, bilim dalları, birer birer felsefeden ayrılarak başlı başına gelişmeye başlamışlardır.

Bilim dallarının bu gelişmesi ve farklı bilim dallarında yapılan ilmi araştırmalar Hellenistik dönemde büyük bir hız kazanmıştır. Atina dışında da, büyük kütüphanelere ve müzelere sahip olan yeni ilmi araştırma merkezleri kurulmuştur. Rodos'ta, Bergama'da, İskenderiye'de, Tarsus'ta, Roma'da ve daha sonra Bizans'ta kurulan bütün bu araştırma merkezlerinin en önemlisi İskenderiye'deki olmuştur.

Bu dönemde, felsefenin kuramsal ilkelerine duyulan ilgi azalmış, buna karşılık doğa bilimi ile matematikle, edebiyat tarihi ve tarihle ilgili araştırmalar ve filolojik çalışmalar önemli bir yer almıştır. Bu dönem, felsefenin de daha çok pratik önemi üzerinde durulmuş, insan yaşamının anlam ve gayesi üzerine düşünülmüştür. Yunan sitesinin bağımsızlığını kaybettiği bu dönemde fert de devlet içindeki ortakla idealini kaybetmişti. Eski Yunan dini, ferdin ruhuna tesir etmekten uzak, yalnızca dıştan bir gelenek olarak yaşıyordu. Bu durum içinde fert, kendi içine çekilmek ve kendi mutluluğunun yolunu kendi araştırmak zorunda kaldı. Böylece, Yunan felsefesinin son dönemiyle ilgili felsefe anlayışının başlıca sorunu, hayat bilgeliği oldu.

Bu dönemde, insanın hayatta ne gibi tavır takınması gerektiğini, ne gibi ödevleri olduğunu bilmek için felsefe ile uğraşılıyordu. Bu yüzden ahlâk, felsefenin ana disiplini ve başlıca hedefi olmuştu. Bununla birlikte, insanın evren karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiğini bilebilmesi için, evrenin yapısını bilmesi gerekiyordu. Bundan dolayı, ahlâka dayanak olacak bir ikinci felsefe disiplini olarak, fizik ortaya çıkıyordu. Nihayet, evrenin bilinmesinde izlenecek yolu gösteren bir üçüncü felsefe kolu olarak da mantık, ahlâk ve fiziğin yanında yer alıyordu.

Bu döneme egemen olan ahlâk felsefesi, gelenek ve mitolojiye dayanan Yunan dininin artık kandıramadığı aydın kişiler arasında bir din görüşü yerini de tutuyor ve gelenekçi dinin boş bıraktığı yeri doldurmaya çalışıyordu. İnsanın yaşam karşısındaki tavrını inceleyen bu ahlâk felsefesi içinde ölüm de başlı başına bir sorun olmuştu. Böylece, insanın ölüm karşısındaki tavrı da başlı başına bir ahlak sorunu olarak göz önünde tutulmuştu.

Bununla birlikte, bu ahlâk felsefesi de devrini tamamıyla tatmin edememiş, huzursuz ve boş gönülleri beklenen mutlulukla dolduramamıştı. Yeni bir inanca kavuşmak, yeni bir dayanak bulmak isteyen bu huzursuz gönüller, bu sefer de Doğudan gelen dini görüşlere açılmış ve mistik görüşlere açılmıştır. Yunan ilminin kurduğu kavramlar, bundan böyle Doğudan gelen bu dini görüşlerin, açıklanması ve düzenlenmesi için kullanılmış, böylece birbirleri ile mücadele eden bir takım dini ve metafizik sistemler ortaya çıkmıştır.

M. Ö. 4. yüzyılın sonlarına doğru, o zamana kadar mevcut olan felsefe okullarının, yani, Eflâton'un Akademisi ile Peripatos okulunun yanı başında, iki felsefe okulu daha ortaya çıkmıştır. Bu sonuncular, dönemin felsefe anlayışının, hayat bilgeliğinde ve ahlâkta temelini bulan hayat görüşlerinin ifadesidirler. Sonradan ortaya çıkan bu iki okul, Stoa okulu ve Epikür okuludur. İlki sütunlu bir yerde ders

yaptıkları için “sütunlu galeri” anlamına gelen Stoa adını taşır. İkincisi de kurucusu olan Epikür’ün adı ile anılır. Bu iki okul, ortaya çıktıkları dönemin felsefe anlayışını temsil etmekle birlikte, birbirlerine zıt olan görüşlere de sahip olmuşlar ve kendi aralarında mücadele etmişlerdir.

Bu okulların ortaklaşa sahip oldukları görüş, insanı bir yaşam filozofu olarak göz önünde tutmaları ve bir bilge kişi ideali ortaya atmalarıdır. Ancak, bu bilge kişi ideali de okuluna göre değişir. Stoacılara göre bilge kişi, bütün aşırı istek ve içgüdülerini yenmiş olan kimsedir. Bilge kişi, hayat karşısında olduğu gibi ölüm karşısında da ilgisizdir. Epikürcülere göre ise bilge kişi, ruh dinginliğine erişmiş olan, hayatta hiçbir şey karşısında sarsılmayan kimsedir. Aslında bu iki anlayış arasında önemli bir ayrılık yoktur. Bununla birlikte, bu okulların hareket noktaları ve dayandıkları esaslar birbirinden farklıdır.

M. Ö. 3. yüzyılda, sözünü ettiğimiz bu okulların yanı başında, bu döneme özel olan bir düşünce ekolü olarak şüpheciliği de saymak gerekir. Şüpheciler de, Epikürcülerin ortaya attıkları bilge kişi tipine yaklaşan bir bilge ideali ortaya atmışlardır (Birand, 1987:95-97).

6.1. Stoa Okulu

Kıbrıslı Zenon (m.ö.334-m.ö.263) tarafından kurulan Stoa Mektebi, Hellenistik dönemin büyük düşünce hareketlerinden biridir. Çağdaşı olan Epikür Okulu gibi, Stoa okulu da felsefenin ödevini, insanı mutluluğa ulaştırmakta bulur. Stoa felsefesi, insanı, mutluluğa ulaştıracak bir hayat görüşü temellendirmeye çalışır. Epikür okulu gibi o da mutluluğun, insanın kendine bağlı olduğuna, insanın kendi kendini mutlu kılabileceğine inanır. Okulun kurucusu olan Zenon, insan mutluluğunun, dıştan gelen etkilerle ve kaderin cilveleriyle ilgili olmayıp, insanın bütün bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğunu ileri sürer. Zenon tarafından ortaya atılan bu görüş, Stoa okulunun üç yüzyıl boyunca dayandığı ana görüş olmuştur.

Stoalıların düşünce biçimleri Kinikleri hatırlatır. Kiniklere göre, insanlar aşırı istek ve içgüdülerine tam bir şekilde hâkim olmalıdırlar. Stoa okulu da bu görüşten hareket eder. Her iki okul da, erdem ve mutluluğu insanın iç huzur ve hürriyetinde bulur.

Stoa dünya görüşü ve Stoa ahlakı idealisttir. Stoalılar, Tanrısal bir kaynaktan geldiğini kabul ettikleri insanın bu dünyadaki ödevinin üstünlüğünü kabul eder ve önemine inanırlar. Stoa dünya görüşü aynı zamanda aktiftir. Stoa ahlâkı, insanı

erdemli bir iş hayatına hazırlar. Ferdi, hem kendi kendine, hem de içinde yaşadığı topluluğa karşı dürüst davranmaya zorlar. Stoalı filozoflardan pek çoğu, Stoa ahlâkını ve inandıkları ideali kendi hayatlarında gerçekleştirmeyi denemişlerdir. Stoa okulu bir ara, Atina'daki felsefe okullarının en güçlüsü olmuş ve beş yüzyıllık tarihi boyunca da önemli ve başarılı eserler vermiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi okulunun ilk kurucusu Zenon'dur. Zenon, Kinik bir filozof olan Krates'in öğrencisi olmuştur. Ancak o Kinik felsefeyi daha derinleştirmek ve ilmileştirmek çabasını göstermiştir. Zenon, dil ile düşünce arasındaki ilgi ve içten bağlılığı göz önünde tutan ilk filozof olmuştur. Düşüncenin nasıl yalnız söz kalıbı içinde gerçekleşebildiğini, dil ile düşüncenin nasıl ayrılmaz şekilde birbirlerine bağlı olduklarını araştırmıştır. Zenon'un dil çalışmaları ardından gelenler üzerinde de derin etkiler bırakmış ve onlar da bu çalışmaları devam ettirmişlerdir. Böylece, Stoalıların ortaya koymuş olduğu dil felsefesi ve kuramı daha sonraki dönemler üzerinde ve Romalılar döneminde derin etkiler bırakmıştır.

Zenon'un ortaya koymuş olduğu Logos kuramı, Stoa felsefesinin dayandığı ana kavram olmuştur. Zenon, bu logos kuramında Herakleitos'un etkisinde kalmıştır. Herakleitos felsefesi, her şeyin sürekli bir değişme ve oluş içinde bulunduğunu kabul eder. Bu değişme ve oluş belli bir yasaya bağlıdır ve logos tarafından idare edilir. Herakleitos, bu logos'un ateş cinsinden bir varlık olduğunu ve evrenin içinde "immanent (içkin)" bulunduğunu kabul eder. Herakleitos, evreni yöneten logos'un evrenin içinde bulunduğuna inandığı için panteisttir. Onun bu görüşünü Zenon ve daha sonraki Stoalılar da kabul ederler. Stoalılara göre, insan, akla yani logos'a sahip olan bir varlıktır. İnsanı sürekli etkisi altında bulduran bu logos, evrene de egemen olan logos'un cinsindedir.

Zenon'dan sonra, okulun müdürlüğüne Kleanthes (m.ö.331-m.ö.233) geçmiştir. Kleanthes'in bir köle olduğu gündüzleri çalışıp geceleri hocasının derslerini dinlediği söylenir. İlk Çağın beden işçiliğini küçümsediğini ve köleleri yurttaşlar sınıfından saymadığını söylemiştik. Ancak Hellenistik dönemle birlikte, bu düşüncede de bir değişiklik olmuştur. Stoalılar, insanlar arasında böyle bir ayırım yapmanın hiç bir değeri olmadığını ileri sürerler.

Stoa okulunun müdürlüğüne, Kleanthes'den sonra, okulun ikinci kurucusu olarak anılan Hrisippos (m.ö.280-m.ö.207) geçmiştir. Hrisippos'tan önce Stoa okulu, öteki felsefe okullarına mensup filozofların tenkit ve saldırıları ile bir hayli sarsılmıştır. Stoa okulunu bütün bu tenkit ve saldırılara karşı koruyan Hrisippos, onu yeniden

canlandırmış ve Atina'nın en güçlü felsefe okulu haline getirmiştir. Hrisippos, aynı zamanda Stoa okulunun bilgi kuramını da işleyip tamamlamış ve bu kurama yüzyıllar boyunca sürecek esas şeklini kazandırmıştır.

Stoacılar, insanı mutluluğa götüreceği yolu bulmak, insanın evren karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiğini kavrayabilmek için, ilkin insan hayatının anlamını kavramak gerektiğini kabul ederler. İnsan hayatının anlamını kavrayabilmek için, onu öncelikle evrenin bütünü içinde göz önünde tutmak ve kavramak gerekir. Bundan dolayı Stoa felsefesinde fiziğin ayrı bir önemi vardır (Birand, 1987:97-99)

6.1.1. Stoa Fiziği

Stoa fiziği, bir yandan Efesli Herakleitos'un dünya görüşüne, diğer yandan da kısmen, Aristoteles'in ana düşüncesini oluşturan "aktif ilke" ile "pasif madde" anlayışına dayanır. Stoa okulu da varlıkların temelinde aktif ilke ile pasif ve sıfatsız madde olmak üzere iki esas güdü kabul eder. Stoacılar, varlıkların temelinde bulunan bu aktif ilkenin logos, yani Tanrı'nın kendisi olduğunu kabul ederler.

Ancak Stoacılar, gerçek olan ve etki kabiliyetine sahip bulunan her şeyin, mutlak surette maddi olması gerektiğini de ileri sürerler. Böyle olunca, Tanrı'nın kendisinin de maddi olması gerekir. Tanrı da bir maddedir. Fakat çok ince cinsten ve görünmeyen bir maddedir. Bu şekilde Stoacılar, Eflâtuncu ve Aristotelesçi düalizme karşı yeniden materyalist bir monizm ortaya koyarlar.

Evren maddi bir gerçekliktir. Bu maddi gerçekliğin, yine maddi cinsten bir aktif ilkesi vardır. Madde ile ilke arasında hiç bir zıtlık yoktur. Çünkü aslında, bunların ikisi de aynı cinstendir ve aralarında yalnızca bir derece ayrılığı vardır. Gerçekte maddi ilke her yanda madde ile karışmış ve maddenin içine geçmiştir. Bunların birbirinden ayrılması yalnızca zihinde mümkün olur.

Maddenin içine geçmiş olarak evrenin her yanında bulunan bu asli ilke, evrenin ruhunu meydana getirir. Böylece evren, bütünlüğü ile canlı bir organizmaya benzer. Evren ruhu, evreni bir bütün halinde birleştiren güçtür. Bu aktif güç, her yanda, yerin altında ve toprağın derinliklerinde olduğu gibi yerin üstünde, havada, gökyüzünde ve yıldızlar âleminde de şekil veren bir aktif ilke olarak etki eder. Bu ilke, evrenin, yasası ve akli, yani "logos"udur.

Logos, evrenin her yerinde ve her zaman aynı kalan yasadır. Bu evreni, birlikli ve anlamlı kılan yasadır. Bu evrende her şey, birbirine bağlı ve bütünle ilgilidir. Başka bir deyişle, her şey zorunlu ve makuldür. Evrendeki olgular arasında zorunlu bir

bağlantı vardır. Stoalılar bu görüşten hareket ederek kehanetin mümkün olduğunu kabul ederler. Ayrıca Stoacılar, astrolojiye yani, yıldızların insan hayatı üzerine etki ettiklerine de inanırlar.

Gerçeklik dünyası, bütünlüğü ile yıldızlar âlemi ve yeryüzü ile birlikte, her yanda, planlı ve üstün bir düzenin ifadesidir. Böyle üstün bir düzen, yalnızca plana göre hareket eden üstün bir aklın, yani Tanrı'nın eseri olabilir. Stoa dünya görüşü panteisttir. Stoacılar göre evren, her tarafta dünya ruhu ile bezenmiş olan, uyumlu ve güzel olan Tanrısal bir bütündür. Teleolojik bir karakter taşıyan bu görüş Stoalılara yeni bir "teodise" temellendirmek imkânını da vermiştir.

Stoalılar da, Herakleitos gibi evrenin oluşmasını asli ateşle açıklamak isterler. Evrenin asli ateşten meydana geldiğini kabul ederler. Asli ateşin kendisi, evren ruhu ile bir ve aynıdır. Daha doğrusu, bu asli ateş, evren ruhunun canlı vücudu gibidir. Her şey, asli ateşten çıkar ve her şey yine ateşe dönüp onun içinde erir. Bununla birlikte, asli ateşe dönen bu varlıklar, sonra yine aynı kılıklar ve şekiller içinde, yeniden meydana çıkarlar.

Stoalılar bu şekilde, bir tenasüh kuramı ortaya atarlar. Ancak. Stoalılarda bu kuram, zorunlu olarak, logos'a bağlanır. Bu evrende olup biten her şeyin temelini meydana getiren logos yasası, tenasüh kuramını da belirler (Birand, 1987:99-100).

6.1.2. Bilgi Kuramı

Stoalılar bilgi kuramında, insanların ortaklaşa sahip oldukları, her zaman ve her yerde aynı olan bazı genel kavramların varlığını kabul ederler. Gerçi insan bu genel kavramları bu dünyaya gelirken doğuştan birlikte getirmemiştir. Aslında, bunlar da yine denemeden çıkarlar. Ancak bu kavramların meydana çıkması, meselâ, yumuşaklık, sertlik gibi ya da renk, ses gibi deneme kavramlarının meydana çıkmasına benzemez. Stoalılara göre, bu genel kavramlar, deneme verilerinin bilinçli ve sistemli bir işlenmesi ile de elde edilmiş değildirler. Bu kavramlar, insanların içten bir sezgi ile açık ve seçik bir şekilde kavradığı hakikatlerdir.

Bu açık ve seçik hakikatler, kendi varlıklarını insanlara zorunlulukla kabul ettirirler. Meselâ, Tanrı'nın ve dış evrenin varlığı sorunu insanın sezgi yoluyla kavradığı bu ilk hakikatler arasında yer alır. Her insan kendi dışında bulunan bir eşya evreninin varlığına inanır. Sonra Tanrı'nın varlığına inanmayan hiç bir kültürlü ulus da mevcut değildir. Bu çeşit inanç, hem içten bir sezgiye, hem de denemeye dayanır. Böylece, ortaklaşa kavramlar, insanın bir yandan sezgi ile öte yandan, içten bir

zorunlulukla elde ettiği kavramlardır. Bilginin en sağlam temelini de bu kavramlar meydana getirir (Birand, 1987:100-101).

6.1.3. Psikoloji

Stoa okulunun fiziği gibi psikolojisi de materyalisttir. İnsan ruhu evrene hükmeden ve evrenin ruhu olan logos'tan bir parçadır. Bundan dolayı, insan ruhu da tıpkı bu logos gibi çok ince cinsten, nazik bir maddedir. Ruh, ateşten bir nefes gibi bedenine içine geçmiş ve bedenle karışmıştır. Ruh, vücudun her yanına işlemiş ve yayılmıştır. Nitekim ruh bedenden ayrıldıktan sonra beden de yaşama gücünü kaybeder ve ölür. Bununla birlikte, ruh bedenden ayrıldıktan sonra bir süre daha yaşamaya devam eder ve sonunda söner. Daha doğrusu, ruh sonunda yeni baştan asli ateşe döner.

Stoa öğretisine göre, ruh, sekiz bölümden meydana gelir. Stoacılar, duyu organlarını da ruhun bölümleri arasında sayarlar. Bu beş duyu organından başka, insan tanıklık gücüne ve dil gücüne de sahiptir. Nihayet, bütün bunların üstünde, hepsine birden egemen olan "Hegemonikon" gelir. Ruhun, asıl düşünen ve hüküm veren yönü, bu sonuncu egemen bölüm, yani, Hegemonikon'dur. Duyular, bu üstün bölümün buyruğu altında birer araçtır. Ruhun bu üstün bölümü, öteki bölümlerle elde edilen bilgileri işler ve bunlardan hükümler meydana getirir.

Stoa okulu, ruh bilgisinde tamamıyla akılcıdır. Bu okul, ruhun "irrasyonel" güçlerini reddeder. Ruh, "Hegemonikon"un egemenliği altında bulunan "rasyonel" bir bütün olarak göz önünde bulundurulur. Ruh, içinde bulunduğu çeşitli durumlara göre zaman zaman isteyen, zaman zaman düşünen ve zaman zaman kızan tek bir güçtür. Aşırı istek, içgüdü vs. gibi makul olmayan bütün istekler, yanlış bir hükme, doğru olmayan bir düşünceye dayanırlar. Bu ana görüşten hareket eden Stoa, bilge kişinin, kendisini bütün bu etkilerden uzak tutabileceğini kabul eder. Nitekim bu görüş, bizi Stoa ahlâkına ve bilge kişi idealine götürür (Birand, 1987:101-102).

6.1.4. Stoa Ahlakı

Stoa ahlâkı, akla uygun bir yaşamı esas alır. Akıl, erdemin esasını meydana getirdiğinden akla uygun bir yaşam aynı zamanda erdemli bir yaşam demektir. Bu ahlâk ideali Kinikler tarafından ortaya atılmıştır ve aklın duygu hayatına tam bir egemenliğini gerektirir. Stoacılar göre, ahlâkın hedefi, doğayla insan arasında bir uyum kurmaktır. Bu da, insanın hem evrenin bütünü ile hem de kendi kendisi ile

uyum halinde olabilmesi demektir. İnsanın, evrenin bütünü ile uyum halinde olabilmesi demek, bu evrende olup biten şeylere boyun eğmesi demektir.

Dünyadaki olgular, logos, yani, Tanrı'nın kendisi olan dünya ruhu tarafından düzenlendiğinden makuldürler. Bu olgular mümkün olanların en iyisidirler. Bundan dolayı, gerçekten dindar olan her insan, bunları olduğu gibi kabul etmek zorundadır. Evrende tesadüf yoktur. Evrene bütünlüğü ile içten ve organik bir zorunluluk egemendir. Olup biten her şey, makul olan belli bir hedefe göredir.

Diğer yandan, insanın kendi doğası ile uygunluk halinde olması ise, aklın yasasına boyun eğmesi ile mümkündür. İnsan akli, evren aklından, yani bu evrene bütünlüğü ile egemen olan logos'tan bir parçadır. İnsan, bu logos sayesinde diğer bütün varlıkların üstüne yükselir. İnsanın bütün eylemlerini idare eden, gerek kendi cinsinden olan varlıklara, gerek evrenin bütününe karşı takınacağı tavrı belirleyen logos'tur.

İnsan bu evrenden bir parçadır. İnsan ruhu, nasıl bu evren ruhundan bir parça ise insan bedeni de, evrenin bütününden bir parçadır. Bundan dolayı, tek tek insanların hayatı da bu evrendeki organik zorunluluğa bağlıdır. Her insanın zorunlulukla bağlı olduğu ve hiç bir şekilde kaçınamayacağı bir kaderi vardır. Bundan dolayı, insanın kendi kaderinden yakınmaması ve onu olduğu gibi kabul etmesi gerekir. Akla uygun olan hareket, insanın hiç bir şekilde değiştiremeyeceği bu kaderi olduğu gibi kabul etmesini sağlayan harekettir. Bu sayede insan, boş yere sıkıntı ve üzüntüye düşmekten de kurtulur.

Bu noktada zorunlu olarak insanın irade hürriyeti sorunu ortaya çıkar. Eğer insan ruhunun ve insan hayatının da doğadaki zorunlu kanunluluğa bağlı olduğu kabul edilirse, bu durumda bir irade hürriyetinden söz edilebilir mi? Nitekim Stoalılara karşı çıkan filozoflar da bu nokta üzerinde durmuşlar ve bu görüşün ahlâk açısından her türlü sorumluluğu ortadan kaldırdığını ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Stoalılar, bütün bu eleştirilere karşı koymuşlar ve insanın irade hürriyetini kurtarma yolunda büyük çaba göstermişlerdir. Hristippos, bu çabayı gösterenlerin başında gelir.

Stoalılara göre, insan iradesi de zorunlu olarak bu evrenin gidişatını belirleyen kanunluluğa bağlıdır. Ancak insan dışardan algıladığı ve bilincine vardığı olgular karşısında kendi doğasına göre bir karşılıklıta bulunmak ve aklına göre hareket etmek özgürlüğüne sahiptir. İnsan, bu dış olgular hakkında bir takım hükümler verir ve bu hükümlere göre de bir takım eylemlerde bulunurken, serbest bir şekilde karar vermek hürriyetine sahiptir. İnsanın irade hürriyeti demek, çevresinde olup biten şeyler

karşısında mekanik ya da bilinçsiz bir takım eylemlerde bulunmayarak kendi doğasına uygun davranması demektir. İnsanın, kendi doğasına uygun davranması ise ancak akla uygun ve bilinçli eylemlerde bulunması demektir.

İnsanlar, bu bakımdan, yani insan doğasının gereğine ve aklın yasasına göre hareket edip etmemek bakımından, bilge kişilerle bilge olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Stoanın ahlak görüşü de bilge kişi idealinde ifadesini bulur.

Bilge kişi etkilenimlerinin ve bütün aşırı isteklerinin üstüne yükselmiş olan, Tanrı'sını sayan ve kendi kendisi ile yetinmesini bilen kişidir. Bilge kişi, kendi iç huzur ve hürriyetinde kendi mutluluğunu bulan kişidir. O her zaman, aklın ve erdemin gereklerine göre hareket eden ve bundan dolayı yanılmayan kişidir. Bilge kişi, kaderi karşısında takındığı tavrı, ölüm karşısında da takınmasını bilen kişidir. Ölüm doğal bir sonuçtur. Bundan dolayı insan, vakti geldiği ve gerektiğinde hayattan uzaklaşmasını da bilmelidir. Stoalılar, insanın bazı durumlarda kendi hayatına da son vermek yetkisine sahip olduğunu kabul ederler.

Böylece, Stoalılara göre, ahlaklı bir yaşamın esası, insanın kendini, bu evrenin bir organı olarak hissetmesi ve bu evrenin bütünü içindeki durumunu bilmesidir. İnsan, bu evrenin mümkün evrenlerin en iyisi ve bu evrende olup biten şeylerin de mümkün olan olguların en eksiksizi olduğunu kabul etmeli ve bu evrenin kaderinden bir parça olan kendi kaderini de olduğu gibi benimsemelidir (Birand, 1987:102-103).

6.1.5. Stoa Devlet Felsefesi

Bir dünya devleti ve dünya yurttaşlığı düşüncesini ilk defa Stoalılar ortaya koymuştur. Eflatun ve Aristoteles de, insanın kendi doğası gereğince daima bir topluluk içinde ve devlet içinde yaşamak zorunda olduğunu kabul etmişlerdi. Bununla birlikte, Eflatun ve Aristoteles, devlet denildiğinde yalnızca sınırları bir şehrin surları ile çevrilmiş olan şehir devletini yani, Yunan Polis'ini anlıyorlar ve bu Polis'i aşan bir devlet şeklini hiç bir şekilde tasarlamıyorlardı. Bunun dışında bu iki filozof, yurttaşların devlet mekanizmasına katılmalarının, siyaset hayatında aktif bir rol oynamalarının da gerekli olduğunu kabul ediyorlardı.

Ancak Stoalıların yaşadığı dönemde durum değişmiş, Yunanistan ilk olarak Büyük İskender'in kurmuş olduğu imparatorluğun, sonra da Roma imparatorluğunun bir parçası haline gelmişti. Kuşkusuz bu durum, Stoa devlet kuramını etkilemekten geri kalmamıştır. Nitekim Stoalılar tek bir dünya devleti düşünmüşler ve bütün

insanları da bu tek dünya devletinin tebaaları olarak anlamak istemişlerdi. Böylece Stoa Okulu kozmopolit bir devlet kuramı ortaya atmıştır.

Stoacılar bütün insanları, birbirlerinin kardeşi olarak anlamak isterler. Çünkü bütün insanlar, bu evrene bütünlüğü ile egemen olan logos'un çocuklarıdır. Bütün insanlar, bu logos'dan bir parçaya, yani akla sahiptirler. Nitekim bu sayede dünyadaki diğer bütün varlıkların üstüne yükselirler. İnsanlar, sahip oldukları bu akıl dolayısıyla, birbirlerine yakındırlar ve birbirlerine benzerler. Bundan dolayı, barbarlar ve köleler diye ayrı sınıflar kabul etmek insanlık haklarına ve aklın kurallarına aykırıdır. Stoa okulu, "insanlık" kavramını, devletin ve sosyal ahlâkın temel kavramı olarak göz önünde tutmuştur.

Buna göre, Stoa'nın vatani, dünyadır. İnsan, nasıl kendini bu evrenden bir parça olarak hissederse, aynı şekilde bir dünya devletinin de yurttaşı olarak hissetmelidirler. Stoa'ya göre, tek bir dünya devletinin gerçekleşmesi gerçekten mümkündür. Mademki bütün insanlar, akla, yani dünyaya egemen olan logos'dan bir parçaya sahiptirler, o halde bunlar farklı aktiflik derecelerinde de olsa, bir ve aynı akla sahiptirler. İnsan ise, doğası gereğince akla uygun hareket etmek, aklın gereklerine uymak zorunda olduğundan, aklın ortaya koyduğu her hangi bir kural ve düzenin bütün dünyada aynı şekilde geçerliliği olması gerekir. Örneğin, aklın ortaya koyduğu bir anayasanın, bir hukuk sisteminin, bir yasanın bütün dünyada aynı şekilde geçerliliği olması gerekmesi tabiidir (Birand, 1987:103-104).

6.1.6. Orta Stoa ve Romalı Stoacılar

Orta Stoa'nın başında Panaetios (m.ö.185-m.ö.110) vardır. Stoa öğretisine akıl ilkelerine dayalı bir içerik kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre, felsefenin temelini ahlak oluşturur. Ahlak ise doğaya uygun, akıl ilkelerine dayalı bir yaşama kuralıdır. Birey kendi eğilimlerini iradesinin yönetimi altında düzenlemeye çalışırken, doğadan yararlanmayı bilmeli, onunla çelişkiye düşmemelidir. Doğayı yöneten ve düzenleyen ilkeleri kavrayan insan her türlü aşırılıklardan ve tutkularından uzak durur. İnsanın bütün tutkuları yok etmesi gerekmez, onları akıl ilkelerine göre biçimlendirmesi yeterlidir.

Orta Stoa'nın Panaetios'tan sonraki diğer bir temsilcisi de Poseidonos (m.ö. 135- m.ö.51)'tur. Poseidonos, Yunan düşünce tarihinin en dikkate değer ve çok yönlü düşünürlerinden biridir. Farklı bilim dallarında çok verimli ve çeşitli araştırmalar yapmıştır. O aynı zamanda astronom, fizikçi, coğrafyacı ve tarihçidir. Arzın yüzeyini

hesaplamaya çalışan ilk düşünürlerden biridir. Onun dikkate değer yönlerinden biri, bilimsel çalışmaları yanında güçlü mistik eğilimler de taşımasıdır. İlimi düşüncelerini mitoslarla ve halk inançlarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır.

Seneca (m.ö.4-m.s.65), Epiktetos (m.s.50-m.s.138), Marcus Aurelius (m.s.121-m.s.180), Cicero (m.ö.106-m.ö.43) Romalı Stoalılardan bazılarıdır. Filozof Seneca, Neron'u terbiye etmiş ve yetiştirmiş, fakat onun tarafından öldürülmüştür. Epiktetos bir köle iken, Marcus Aurelius imparatorudur. Roma'nın siyasi hayatında önemli bir rol oynayan Cicero'nun Roma felsefesi alanındaki en büyük başarısı, Latince felsefe terimlerini tespit etmiş olmasıdır.

6.2. Epikürcülük

Epikürcülüğün kurucusu olan Epikür (m.ö.341-m.ö.270), aslen Sisamlıdır. Gençliğinde Demokritos felsefesinin etkisi altında kalmıştır. Epikür, daha sonra Atina'ya gelip yerleşmiş ve m.ö. 306 yılında burada okulunu kurmuştur. Epikür'ün kurmuş olduğu okul, gerçek bir okul olmaktan çok kendisinin düşünce ve görüşlerine bağlı olan kimselerden meydana gelmiş bir cemaattir. Epikür, bu cemaatin başında yalnız bir hoca değil, öğrencilerinin ruh durumları ile ilgilenen bir dost, bir babadır.

Filozof, kendi idealini ve kendi hayat görüşünü, gerçek bir insanlık ve içten bir dostluk ve sıcaklıkla anlatmaya çalışmıştır. O, öğrencilerine kendi ilkelerini, öğütlerle ve kendi yaşamından verdiği örneklerle öğretmeye çalışmıştır. Bu bakımdan, Epikür okulunun felsefe tarihinde ayrı bir konumu vardır.

Epikür, öğrencilerine, onları iç hürriyet ve huzura eriştirecek yaşam sanatını öğretmek istemiştir. Ancak, bu yaşam sanatının yolunu, yalnızca kuramsal bir şekilde göstermekle kalmamış, aynı zamanda onun, yaşanarak da gerçekleştirilmesini sağlamaya çalışmıştır. Epikür felsefesinin dikkate değer yönü, insanı başlı başına ve kendi ile yetinmeye götürmüş olmasıdır.

Epikür, gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonraki nesiller üzerinde derin etkiler bırakmış olan bir düşünürdür. Gerçekte Epikürcüler, topluluk ve devlet hayatı dışında yaşayan ve bu dünyada olup biten şeylerle hiç bir şekilde ilgilenmeyen kişilerdi. Epikürcülerin cemaati, her şeyden önce birbirleri ile tam bir uyum içinde yaşayan dostların meydana getirdiği bir dostluk çevresi idi (Birand, 1987:105)

6.2.1. Bilgi Kuramı

Epikürcüler de Stoa okulu gibi bir bakıma Sokrates'ten önceki felsefeye dönmüşlerdir. Sokrates'ten önceki filozoflar, evrenin temelinde maddi bir esasın bulunduğunu ileri sürüyor ve onun kaynağı hakkında maddi bir görüş ortaya atıyorlardı. Maddi olmayan bir evren anlayışı, ilk defa bir ideler evreninin varlığından söz eden Eflâtun tarafından ortaya atılmıştı. Sokrates'ten önceki felsefeye dönen Stoa Mektebi, Herakleitos'a dayanıyordu. Epikürcüler ise Demokritos'u esas alırlar.

Evrenin, maddi bir aslı olduğu kabul eden Epikürcüler bilgi kuramında da sensualist (duyumcu) ve denemeci görüşü savunurlar. Her çeşit bilgi, duyularla elde edilen algılardan meydana gelir. Bu algılar, daha sonra kendilerinden bir takım hükümler meydana gelecek şekilde düzenlenir. Böylece, bilgi yolu, hükümlerden kalkıp algılara varan yoldur.

Epikürcüler de, Demokritos gibi cisimlerden görünmeyecek kadar ince yapıda bir takım hayalciklerin ayrılıp son derece hızla gözümüze geldiğini kabul ederler. Bilgide yanılma, bu hayalciklerin gözümüze gelmeden önce, yolda, herhangi bir şekilde durumlarının değişmiş olmasından ileri gelebilir. Ya da ayrı ayrı atom gruplarının rastgele birleşmesi sonucunda gerçek bir objeye karşılık olmayan hayalcikler ortaya çıkabilir. İşte bu durumda yanlış bir hüküm verilebilir. Yanılmadan kaçınmak için duyularımızın daima aynı şekilde algıladığı sıfatları esas olarak kabul etmek ve algının sınırı içine giren objeleri, mümkün olduğunca yakından incelemek gerekir (Birand, 1987:105-106).

6.2.2. Fizik Görüşü

Epikür, fiziğinde Demokritos'un atom kuramına dayanır. Epikür de Demokritos gibi, atomların mekânda yayılıp yer kapladıklarını, bir büyüklüğe, şekle ve ağırlığa sahip olduklarını kabul eder. Atomlar birbirlerinden yalnız, büyüklükleri, şekilleri ve ağırlıkları bakımından ayrılırlar. Atomların şekilleri, belli sayıdadır. Buna karşılık, büyüklükleri çeşitlidir. Görülemeyecek kadar küçük atomlardan, görülebilecek büyüklükte atomlara kadar sayısız şekilde değişir. Atomlar, bir ağırlığa sahip olduklarından her zaman aşağı doğru düşerler. Bundan dolayı, atomlar her zaman hareket halindedirler.

Atomlar, ne belli bir zamanda meydana gelmişlerdir, ne de belli bir zamanda ortadan kalkacaklardır. Onlar öncesiz ve sonsuzdurlar. Atomların kendileri öncesiz ve sonsuz olunca hareketin de öncesiz ve sonsuz olması gerekir. Epikür'e göre,

atomların hepsi, aynı hızla hareket ederler. Bundan dolayı, her zaman birbirleriyle çarpışabilirler, birbirlerine takılabilirler ve birbirlerinden ayrılabilirler. Bu evrendeki oluşum ve bütün varlıklar da bu şekilde ortaya çıkarlar. Evrene böyle mekanik bir zorunluluk hâkimdir.

Epikür fiziği, dayandığı Demokritos fiziğinden bir noktada ayrılır. Demokritos, boş mekân içinde hareket eden atomların her zaman düz istikamette düştüklerini kabul eder. Buna karşılık, Epikür, düşme sırasında düz istikametten bazı sapmalar da olacağını ileri sürer. İşte hesabı güç olan bu küçük sapmalar, evrendeki rastgeleliğe imkân verirler. Böyle olunca, evrene egemen olan zorunluluk, artık mutlak bir zorunluluk olmaktan çıkar. Evrende küçük ölçüde de olsa rastgeleliğin de bir rolü vardır. Epikür bu şekilde, irade hürriyetini kurtarmak ve insanların eylemlerinde belli bir ölçüde hür olduklarını göstermek ister (Birand, 1987:106).

6.2.3. Ahlak Görüşü

Stoa mektebinin ahlâk felsefesinde Kiniklerden hareket ettiğini söylemiştik. Epikür ise Kirene okulundan hareket eder. Epikür'e göre, felsefenin nihai hedefi mutluluktur. Materyalist görüş noktasından, ölümlerle birlikte her şeyin bittiğine ve insanın yalnız bir kere bu dünyaya geldiğine inanan Epikür, bu kısa hayatın mümkün olduğu kadar tatlı geçirilmesine taraftardır. Epikür'e göre, insanı mutluluğa ulaştıracak şey zevktir. Bundan dolayı, zevk, bütün eylemlerimizin ve bütün çabalarımızın ölçüsü olmalıdır. Zevk, doğanın canlı varlıklara aşladığı bir duygudur. Henüz düşünmek kabiliyetine sahip olmayan küçük çocuklar ve hatta hayvanlar bile zevke yönelir, acı ve sıkıntıdan kaçarlar.

Evrene bir yandan, kör ve mekanik bir zorunluluk, diğer yandan hesabı mümkün olmayan bir rastgelelik egemen olduğuna göre, insanın kaderine de bu iki güç egemendir. İnsan ne evrene egemen olan bu mekanik zorunluluğu değiştirebilir, ne de rastgeleliğin hayatında oynayacağı rolü önceden kestirebilir. Bundan dolayı, kaderi karşısında ilgisiz kalmayı bilmelidir. İnsan, kendi iradesi ve kendi isteği ile değiştiremeyeceği şeyler karşısında tamamıyla ilgisiz kalmalıdır. İnsanın hayattaki başlıca hedefi, sıkıntı ve üzüntüden uzaklaşıp zevke ulaşmak olmalıdır.

Ancak, zevk nedir? Epikür, zevk kavramının tam bir açıklamasını vermemekle birlikte, birçok durumda duyularla ilgili olan zevkten söz ettiği açıktır. Duyularla ilgili olan bu zevk, insana doğa tarafından verilmiştir. Ruh dünyası ile ilgili olan zevk de,

aslında duyuların zevki ile ilgilidir. Epikür'e göre ruhsal zevk, daima duyularla elde edilen zevk sonucunda elde edilir.

Bununla birlikte, insan, zevk elde etmeye çalışırken ölçülü olmalıdır. Zevk, aslında iyi bir şeydir. Fakat Epikür'e göre, insanın kendini her zevke de kolay kolay kaptırmaması gerekir. Bazı zevkler, sıkıntı ve üzüntü ile son bulurlar. Bazı sıkıntıların sonunda ise, zevke ulaşılır. Bundan dolayı, herhangi bir eylemde bulunmadan önce, bunun sonucunda ortaya çıkacak zevk ve sıkıntı oranını karşılaştırmak, bunların bir hesaplamasını yapmak gerekir. Şu halde zevk elde ederken ölçülü davranmak şarttır.

Epikür'e göre, bu bakımdan zevkleri üç gruba ayırmak mümkündür. İlk olarak, beslenme ve giyinme gibi doğal ve zorunlu olan zevkler vardır ki bunların kandırılması kolaydır. Çünkü doğa, azla da kanabilir. İkinci grupta, doğal olmakla birlikte, zorunlu olmayan cinsel zevkler vardır. Bunların, kandırılması da güç değildir. Ancak, insan bunlardan kendisini yoksun da edebilir ve sakınabilir de. Nihayet üçüncü grupta, şan ve şeref hırsı vb. gibi ne doğal ve ne de zorunlu olmayan zevkler vardır ki bunlardan kesinlikle kaçınılması gerekir. Çünkü bunlar, sonunda huzursuzluk ve sıkıntı verecek yersiz ve gereksiz zevklerdir.

Yaşamda elde edilecek en üstün ve gerçek zevk, insanın kendini her türlü etkilerin ve içgüdülerin etkisinden uzak tutması ve hür olmasıdır. İnsan, doğal ve zorunlu olan istekleriyle, doğal olan, ama zorunlu olmayan isteklerine hâkim olmayı bilmeli, ne doğal ve ne de zorunlu olmayan isteklerinden ise büsbütün kaçınmalıdır. Epikür, ayrıca insanın kendini her çeşit peşin hükümden de kurtarması gerektiğini ileri sürer. Epikür'e göre, insan, öteki insanların acılarını bile paylaşmaktan sakınmalıdır. Çünkü bu çeşit hareketler, sıkıntı ve üzüntü kaynağıdır.

Epikür ahlâkı, bilge kişi idealinde tam bir şekilde belirir. Bilge kişi, kendisini gerek siyaset hayatından, gerek toplulukla ilgili olan her çeşit çalışmalardan uzak tutan kişidir. Epikür'ün bilge kişisi, individüalisttir. Epikürcüler, dostluk kültürüne önem verirler. Bundan dolayı, bilge kişi için yalnızca dostluk önemlidir. Epikürcüler dostluk kavramını tam anlamıyla değerlendirmiş ve gerçekleştirmişlerdir.

Bilge kişi, kendini gerek ölüm korkusundan, gerek ahiret korkusundan kurtarmış olan kişidir. Bilge kişi ölümü düşünmez. Çünkü yaşadığı müddetçe ölüm olmadığını, öldükten sonra ise artık kendisinin var olmadığını bilir. Bundan dolayı, ölüm korkulacak bir şey değildir. Bilge kişi, gelecekte korkmayan ve içinde yaşadığı anı zevkle şekillendirmesini bilen kişidir. O pratik yaşamın gerekleri ile kendi çıkarı nispetinde ilgilenir. Devlet yasalarına da, yalnızca sonunda bir cezayla

karşılaşmamak, herhangi bir üzüntü ve sıkıntıya uğramamak için boyun eğer gibi görünür. Erdemi de yalnız zevke ulaşmaya yarayan bir araç olarak göz önünde tutar.

Epikür sonunda bir zevk uyandırmayan hiç bir erdemini mevcut olmadığını ileri sürer. Ona göre, insan, erdemi yalnızca sonunda duyacağı zevki düşünerek gerçekleştirmeye çalışır. Doğru ve iyi hareketler sonucunda duyulan ruh huzuru, insanı mutluluğa erdştirir. Böylece, Epikür, erdem kavramını da faydacı bir açıdan yorumlar. Epikür'ün bilge kişisi, sürekli bir mutluluk ve huzur içindedir. O kendisini hiç bir sarsıntıya kaptırmaz. Bilge kişinin iç hayatı, çalkantısız bir deniz gibidir.

Epikür tamamıyla individüalist ve faydacı bir ahlâk görüşü ortaya koyar. İlke olarak, iyi diye bir şey tanımaz. Bu ahlâk görüşü açısından fert, bütün eylemlerini kendi çıkarına ve kendi zevkine göre ayarlayacaktır. Epikürcülük, egoizm üzerine kurulmuş olan bir hayat felsefesidir. Bu felsefe içinde, ne topluluk hayatının, ne aile ve ne de devlet kavramlarının bir anlamı vardır (Birand, 1987:106-108).

6.3. Şüpheci Felsefe

Şüpheciliği bir felsefe sistemi halinde ilk defa ortaya koyan Pyrrhon (m.ö.360-m.ö.270) olmuştur. Şüphecilik bazı aralıklarla m.s. 3. yüzyıla kadar devam etmiştir. İlk ve en eski sistemli şüphecilik Pyrrhon ve Timon (m.ö.320-m.ö.230) tarafından temsil edilmiştir. Bununla birlikte, Yunan felsefesinde, Pyrrhon'dan önce de septik düşünenler olmuştur. Nitekim sofistlerin, bilgiye dair şüpheciliklerinin Pyrrhon üzerinde etkisi olmuştur.

Şüpheci felsefenin ana hatları Pyrrhon tarafından ortaya konulmuştur. Pyrrhon, bilgi kuramını bilim ve felsefenin temeli olarak göz önünde tutar. Bilgi kuramı konusunda "agnostik" bir tavır takınır. Yani, varlıkların esasını hiç bir şekilde bilemeyeceğimizi ileri sürer. Her soru hakkında birbirinin tamamıyla zıddı olan iki düşünce ortaya atılabilir. Örneğin, evrenin maddi olduğu da olmadığı da ileri sürülebilir. Aynı şekilde ruhun, var olduğu da ortaya atılabilir, var olmadığı da kabul edilebilir. Ortaya atılan bu düşüncelerden hangisinin daha doğru olduğu ispat edilemez. Duyu organlarımızla algıladığımız, gördüğümüz, duyduğumuz, tattığımız, herhangi bir şey karşısında da, bize böyle geliyor demekten ileri gidemeyiz. Meselâ, "bal tatlıdır" diyemeyiz, "bal bize tatlı" geliyor diyebiliriz. Görünümler dünyasının esasının neden meydana geldiğini, hiç bir şekilde açıklayamayız.

Böyle olunca, en doğru tutum, herhangi bir durum karşısında hiçbir hüküm vermemek, hükümden kaçınmaktır. Bütün yanılmalarımızın, zarar ve sıkıntılarımızın

kaynağı, hükümlerimiz, kanaatlerimizdir. İnsan, ruh huzuruna ancak bunlardan kaçındığında kavuşabilir. Bütün kanaatlerinden ve hükümlerinden vazgeçmiş olan böyle bir filozof kişiyi, bundan böyle yeryüzünde hiç bir şey rahatsız edemez. Hiç bir şey onun keyfini kaçıırıp, huzurunu bozamaz. Çünkü bilge kişi, ruh sükununa, yani “ataraxia”ya erişmiş olan kişidir.

Pyrrhon'dan beri, hükümden kaçınmaya, kanaat sahibi olmamaya “epoche” adı verilmiştir. “Epoche”, insanın evrende olup biten şeyler karşısında olduğu gibi kendi kaderi karşısında da sarsılmaması demektir. Epoche'ye ulaşan kimse, evrende hiç bir şeyin kesin olmadığını, fakat her şeyin mümkün olduğunu bilir. Bundan dolayı, her şeyi hiç sarsılmadan olduğu gibi kabul eder. Böylece, şüphecilerin vardıkları sonuç da, Stoa okulunun ve Epikürcülerin varmış oldukları sonuca yaklaşıp.

Bu düşünce ekollerinin her üçü de, insanın dış dünyada olup biten şeylerden tamamıyla bağımsız olması gerektiğini ve kaderin cilvelerine boyun eğmek zorunda olduğunu kabul ederler. Dış dünyada olup biten olaylar ne olursa olsun, insan her zaman ruh huzurunu muhafaza etmeyi bilmelidir. Bu üç okul, vardıkları sonuçta birleşir, fakat bu sonuca varmak için izledikleri yol birbirinden farklıdır.

Bilginin imkânından ilke bakımından şüphe eden bu felsefe hareketinin ikinci temsilcisi Timon'dur. Pyrrhon'un öğrencisi olan Timon, Akademi çevresinde büyük etki uyandırmıştır.

Önemli şüpheci düşünürlerden biri de Karneades (m.ö.214-m.ö.129)'tir. Onun bilginin gerçek bir ölçütü olmadığına dair ileri sürdüğü kanıtlar meşhurdur. Karneades de, bilginin tek kaynağının deneme olduğunu kabul eder. Ancak, Karneades'e göre, duyularla elde edilen tasavvurlar, çok kere, yanıltıcıdır. Bunlar çoğunlukla ilgili oldukları objelere zıttırlar. Bundan dolayı, her tasavvur doğruluk ölçütü olamaz. Ancak, doğru olan tasavvur, doğruluk ölçütü olabilir. Bununla birlikte, hiç yanıltmayan bir tasavvur da yoktur. Daha doğrusu, her doğru olan tasavvura karşılık, bir de yanlış olan tasavvur vardır. Böyle olunca, ölçütün yanlış olanla doğru olanın birlikte tasarlanmış olmasından meydana gelmesi gerekir. Bu durumda da o artık bir doğruluk ölçütü olmaktan çıkar. Akıl ise duyularla elde edilen tasavvurlara dayandığından akıl ile ilgili olan bir ölçüt de yoktur. Şu halde, ne duyularla, ne de akılla ilgili bir doğruluk ölçütü yoktur.

Karneades, aynı düşünceleri, ahlâk alanında da ortaya atar. Mutlak bir iyinin ve mutlak bir kötünün varlığına inanan pozitif ahlâkı eleştirir. İyi, kötü, haklı, haksız kavramları, ulustan ulusa değişir. Eğer mutlak bir iyi ve mutlak bir kötü olsaydı,

uluslar için bir ve aynı iyinin, bir ve aynı haklının mevcut olması gerekirdi (Birand,1987:109-111).

6.4. Dini Dönem

Eski Yunan dinini eleştirerek yola çıkan Antik felsefe, gelişmesi sürecinde dinden gittikçe uzaklaşmış ve Epikür'de bu uzaklaşma en son noktasına varmıştır. Bundan sonra felsefe yeniden dine yaklaşarak dini bir karakter sergilemeye başlamıştır.

6.4.1. Philon

Philon (m.ö.25-m.s.50) bu dönemde yetişmiş olan en orijinal filozoflardan biridir. Philon'un kendisi Yahudi'dir. Yunan ilmini ve Yunan felsefesini yakından tanımış olan Yahudi filozofları, Yahudi dininin esasları ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Yahudilikle ilgili olan bu din felsefesi literatürü içinde en başarılısı Philon'dur. Philon, eserlerinde, Tevrat'ı Eflâton felsefesi çerçevesinde yorumlamıştır. Eflâton felsefesi ile Yahudi dinini uzlaştırma amacındaki bu yorumlamanın en orijinal yönü, İdeler kuramını anlayış biçimidir. Eflâton, idelerin gerçekliğine inanıyor, bunları, zaman üstü reel mahiyetler olarak göz önünde tutuyordu. Philon ise ideleri, Tanrı'nın düşünceleri olarak kabul ediyordu. İdeler Tanrı'nın kendilerini düşünmesi ile mevcut olurlar. Böylece yaratıcı Tanrı kavramı ile İdeler kuramı uzlaştırılmış olur (Birand, 1987:122).

6.4.2. Yeni Eflatunculuk

İlk Çağın, din ile felsefenin birbiri içine geçmiş olduğu bu son devresinin en büyük başarısı Yeni Eflâtonculuk'tur. Yeni Eflâtonculuk ilk olarak Ammonius Saccas (m.s.175-m.s.242) tarafından kurulmuştur. Bununla birlikte, Yeni Eflâtonculuğun asıl kurucusu, Ammonius Saccas'tan ders almış olan Plotinos(m.s.204-m.s.270)'tur. Plotinos, Mısır'da doğmuş ve İskenderiye'de yetişmiştir. 224 yılına doğru Roma'ya gelip burada yerleşmiştir. Roma'da okulunu kuran Plotinos, bu okulun başında ölümüne kadar başarılı çalışmalarda bulunmuştur.

Eserleri, her biri altı bölümden meydana gelmiş olan dokuz kitaptan ibarettir. Bunun için bunlara, Yunanca dokuzlar anlamına gelen "Enneadlar" denir.

Plotinos, yeniden Eflâton idealizmine dönmüştür. Gerçekte, Yeni Eflâtonculuk, Eflâton'dan hareket eden bir felsefe ekolüdür.

6.4.2.1.Felsefesi

Plotinos'un felsefesi, her şeyden önce, materyalist olmayan bir felsefe sistemidir. Plotinos'a göre, evrenin aslı maddi değildir, aksine manevi ruhi bir esastan gelmektedir. Ruh bir birliktir, bir bütündür. Ruh, ne bir cisim, ne de bir kuvvettir. Tanrı'nın kendisi, Plotinos'ta mutlak ve değişmez bir birlik olarak göz önünde tutulur. Çokluk ve değişiklik ise Tanrı'nın etkisi ile ortaya çıkar.

Plotinos'a göre Tanrı , "İlk olan", "Bir olan"dır. Bu en yüksek varlık, uluhiyetin kendisidir. Bütün zıtlıkların ve bütün sınırlı belirlemelerin üstünde olan bu en yüksek varlık hakkında hiç bir şey söylenemez. Onu, tam anlamıyla ne belirleyebilir ve ne de kavramlarla açıklayabiliriz. Uluhiyet hakkında söyleyebileceğimiz tek şey, onun sonsuz birliğin tam kendisi olduğudur.

Bu en üstün kuvvet, aynı zamanda, en iyi kuvvettir. Evren bu üstün kuvvetin kendisinden meydana gelir. Ancak evrenin bu üstün kuvvetten meydana gelişi, bu kuvvetin kendinin bölümlere yahut kollara ayrılması ile olmaz. Evren bu asli cevherden taşıp akmakta, sudur etmektedir. Bu arada bu asli cevherin kendinden ve mahiyetinden hiç bir şey değişmemektedir. Evren onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudur etmektedir.

Plotinos, evrenin Tanrı'dan nasıl çıktığını ışık örneği ile açıklamaya çalışır. Burada Tanrı ile Güneş arasında bir benzetme yapılır. Güneş her türlü ışığın kaynağıdır. Çünkü her türlü ışık güneşten çıkmıştır. Nasıl Güneş her türlü ışığın kaynağı ise, Tanrı da var olan her şeyin kaynağıdır. Tanrı, her şeyin kendisinden sudur ettiği kaynaktır. Bütün varlıklar, Tanrı'nın bir suduru (emanation)durlar. Bundan dolayı, her şeyin varlığı Tanrı ile açıklanabilir. Tanrı, varlığın kendisidir, birliğin kendisidir, etki ve eylemin kendisidir. Bununla birlikte, Plotinos'un Tanrı'sı, büyük monoteist dinlerde olduğu gibi evreni hiçlikten yaratmamıştır. Yine bu Tanrı, Aristoteles ve Eflâtun'da olduğu gibi, sonsuz olarak var olan bir malzemeye sadece şekil ve düzen de vermemiştir. Her şey Tanrı'dan yayılıp çıkmış ve gelişmiştir.

Işık kendi mahiyetinden bir şey kaybetmeksizin ve kendisi harekete geçmeksizin karanlıkta parlar ve kendi etrafında aydınlık bir atmosfer meydana getirir. Ancak bu aydınlık atmosfer, ışık kaynağından uzaklaşıldığı oranda şiddetinden kaybeder ve en sonunda da karanlığa döner. İşte, tek ve bir olanın, en yüksek varlığın etkileri de tıpkı böyledir. Sudur farklı tabakaları aşıp Tanrı'nın kendisinden uzaklaştığı oranda mükemmelliğinden kaybeder ve en sonunda da karanlık maddeye döner.

Varlığın Tanrı'dan çıkıp yayılışı bir takım tabakalanmalarla meydana gelir. Varlığın bu tabakalar silsilesinde, ilk olan ve bir olan Tanrı'nın kendisinden sonra, ilk tabakayı "Nus" akıl ya da "Geist" alanı meydana getirir. Tanrı'ya has olan birlik, bu tabakada, düşünce ile varlığa, yani bilinç ile bilincin konusuna ayrılır. Ancak, bu en üstün varlığa ait olan düşünce etkisinde, varlıkla düşünce aynıdır. Çünkü burada düşünce, konuya göre değişen, zaman zaman ortaya çıkıp sonra yeniden kayıp olan bir çalışma değildir. Tersine, burada düşünce, varlığın kendi muhtevasını temaşa etmesidir. Varlığın bu üstün düşünce muhtevasını ideler dünyası meydana getirir. Plotinos'a göre yalnız bir takım iyi eylemler yoktur, aynı zamanda bir iyilik idesi de vardır. Bütün eşyanın ideal örneği olarak mevcut olan ideler, zaman üstü olan düşünceler, yani Tanrı'nın düşünceleridir.

İdeler evreni, görünüşler evrenine göre sonsuzluğun ifadesidir. Bununla birlikte, bu manevi evren, aynı zamanda çokluğun da ifadesidir. Çünkü ideler, yalnızca düşünce ya da örnek değil, aynı zamanda, etki edici kuvvettirler. İdeler, her çeşit etkinin ve her çeşit eylemin de öncesiz ve sonsuz örnekleridirler. Böylece, varlığın tabakalar silsilesinde, Tanrı'dan sonra gelen ilk tabakaya, yani, ideler dünyasına geçildiğinde, bu dünyanın Tanrı'ya has olan mutlak birlikten yoksun olduğu görülür. İdeler dünyasına çokluk girmiştir. Ancak bu çokluk, eşya evrenindeki çokluk gibi, zaman ve mekân içinde bulunmadığından, ideler her zaman kendi kendilerinin aynı olarak kalırlar, yani, öncesiz ve sonsuzdurlar.

Nus'un ideler dünyasından sonraki verisini, ruh tabakası meydana getirir. Ruhun etkisi, ideler dünyasını temaşa etmesi ve bu dünyaya göre, yani, ideleri örnek alarak, görünüşler dünyasını şekillendirmesidir. Ruh, Nus karşısında pasiftir. Fakat madde ile karşılaştırıldığında aktif ve etki edici bir ilkedir. Ruhun, bir kendi üstündeki ideler dünyası ile ve bir de kendi altındaki madde dünyası ile olmak üzere, iki çeşit etkileşimi vardır. İdelerin temaşasına dalmış olan ruh, gerçek ruh, üstün ruhtur. Maddeyi, şekillendiren bir kuvvet olarak da aşağı ruhtur.

Plotinos'a göre, ilkin, bütünlüğü ile bir evren ruhu vardır. Tek tek insan ruhları bu evren ruhundan ayrılmış parçalardır. İnsan ruhunu meydana getiren bu tek tek parçada, bedeni canlandıran hayat kuvveti vardır. Plotinos, bu suretle, ruh ve beden ilişkisini göz önünde bulundurur. Evren ruhundan bir parça olan ferdi ruh, ne maddi bir şeydir, ne de bedenin bir organıdır. Ruh, bedenden tamamıyla ayrı olan, fakat bedene hâkim olan bir kuvvettir. Ruh, bedeni şekillendirir ve ona hayat verir. Nitekim ruh bedeni terk ettiğinde, beden de hayat kuvvetini kaybeder ve dağılır. Beden, yan

yana olan bir takım parçalardan meydana gelmiştir. Buna karşılık, ruh, bir birliktir ve bütündür. Beden ancak ruh tarafından canlandırıldığı müddetçe bir birlik olabilir ve yaşayabilir. Beden, ölümlüdür, buna karşılık ruh ölümsüzdür ve kendiliğinden bir birliktir.

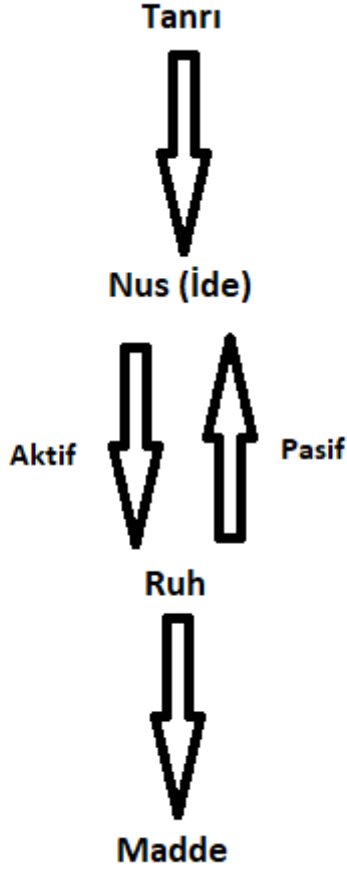
Plotinos, ruhun ölümsüzlüğünü tenasüh kuramı ile açıklar. Bir bedenden ayrılan ruh, başka bir beden kalıbı içinde, yeni baştan dünyaya gelir. Bununla birlikte, ruhun asıl hedefi, bedenden tamamıyla kurtulup saf ruh haline gelmektir. Nitekim Plotinos, saf ruh olan bir takım varlıkların, Daimonların mevcut olduğuna inanır. Beden, ancak ruh tarafından şekillendirildiği ve aydınlatıldığı müddetçe bir varlığa sahip olabilir. Ruh tarafından terk edilen beden, yeniden maddeye döner.

Ancak, Plotinos'a göre, madde kendi başına var olan maddi bir yığından ibaret değildir. Plotinos metafiziği açısından madde, daha çok maddi olmayan, cisimle ilgili olmayan bir şeydir. Gerçi cisimler maddeden meydana gelirler, bununla birlikte, maddenin kendisi bir cisim değildir. Maddenin kendisi, her türlü gerçeklikten yoksun olan bir hiçliktir. Madde, mutlak bir var olmayıştır. Maddenin "Bir"e olan nispeti, karanlığın aydınlığa olan nispeti gibidir. Madde, mutlak bir yoksunluk ve mutlak bir negatiftir.

Maddeye bir tek değer sıfatı yüklenebilir ki bu da onun kötü olduğudur. Ancak, bu anlamdaki kötü müspet olarak mevcut olan bir şey değil, bir eksikliktir. İyi'nin mevcut olmaması, iyinin eksikliğidir, iyinin yokluğudur. Bir var olmayıştır. Eğer kötü, bir yokluğun ifadesi ise, bu takdirde var olan her şeyin, iyi olması gerekir. Bu da Plotinos için yeni bir "teodise"nin temellendirilmesine yarayacak kanıttır.

Plotinos'a göre, duyular dünyası, varlıkla yokluğun karışmasından meydana gelir. Bu dünyada, ışıkla karanlık ve "Bir" ile madde yani yokluk birbirine karışır. Bundan dolayı bu dünya, Tanrı'dan ya da iyiden bir pay aldığı oranda iyi, buna karşılık, maddeden yani kötüden bir pay aldığı oranda kötüdür. Gerçekten kötü olan şey maddedir. Madde, negatiftir. Buna karşılık cisimler dünyası, yalnız maddeye olan nispeti ölçüsünde negatiftir ve kötüdür. Bu şekilde, duyular dünyası maddeden ayrılır. Duyular dünyasının, müspet ve gerçek olan yönü, Nus ve ruh tarafından aydınlanmış olan yönüdür. İşte Plotinos'un "spiritüalizm"inin temeli de buradadır.

Plotinos'a göre, maddi olan şey, yalnız görünüştedir, yalnız, dıştan bir örtüdür. Bunun arkasında, gerçekten mevcut olan ve etki eden kuvvetler ruhlardır. Doğa ancak ruh olarak bir gerçekliğe sahiptir (Birand, 1987:123-126).



6.4.2.2. Bilgi Kuramı

Plotinos'a göre farklı varlık tabakalarının bilinmesine yarayacak, farklı bilgi organlarımız vardır. İnsan, cisimler evrenini, duyu yoluyla algılayarak bilir. Ruh evrenini, doğrudan doğruya algıladığı kendi ruhu yoluyla bilir. İdeler evrenini ise, aklı ile bilir. İnsan, ideler evrenini kendi ruhunda temaşa edebilir. Böylece, insanın bir yandan cisimleri algılamaya yarayan duyu organları, diğer yandan, manevi dünyayı kavramaya yarayan içten bir sezgi kabiliyeti, manevi bir gözü vardır.

Bununla birlikte, insanın ulaşabileceği en üstün bilgi derecesini "extase" yani cezbe anı meydana getirir. Bu insanın kendi şuuru dışına çıkıp bilinçsiz bir hale geldiği andır. Cezbeye erişen insan ruhu Tanrı'ya açılır ve Tanrı ile birleşir. Böylece, insan Tanrı'yı ancak mistik bir bilgi yoluyla kavrayabilir. İnsanın Tanrı'yı doğrudan doğruya bilip kavradığı anlar, ruhun bedenden ayrılıp Tanrı'ya yöneldiği ve yükseldiği mutlu anlardır. Bundan dolayı, cezbe, en üstün bilgi derecesini ve insanın en yüksek hedefini meydana getirir. Görüldüğü gibi, Yeni Eflâtunculuk tamamıyla mistik bir bilgi yolu tutmuştur (Birand, 1987:127).

ÖZET

Hellenistik-Roma felsefesi tarihsel olarak kent devletinin sona erdiği m.ö. 322 yılıyla Makedonya imparatorluğunun Roma'nın bir parçası haline geldiği m.ö. 30 yılı arasındaki dönem felsefesini ifade eder. Bu dönemde, insanın hayatta ne gibi tavır takınması gerektiğini, ne gibi ödevleri olduğunu bilmek için felsefe ile uğraşılıyordu. Bu yüzden ahlâk, felsefenin ana disiplini ve başlıca hedefi olmuştu.

Kıbrıslı Zenon tarafından kurulan Stoa Mektebi, Hellenistik dönemin büyük düşünce hareketlerinden biridir. Stoa okulu felsefenin ödevini, insanı mutluluğa ulaştırmakta bulur. Stoalılara göre, ahlaklı bir yaşamın esası, insanın kendini, bu evrenin bir organı olarak hissetmesi ve bu evrenin bütünü içindeki durumunu bilmesidir. İnsan, bu evrenin mümkün evrenlerin en iyisi ve bu evrende olup biten şeylerin de mümkün olan olguların en eksiksizi olduğunu kabul etmeli ve bu evrenin kaderinden bir parça olan kendi kaderini de olduğu gibi benimsemelidir.

Tüm maddî varlıklara etki eden bir "evren ruhu" vardır. Maddî bir şey olarak tasavvur ettikleri bu evren ruhunu Stoacılar, "gerçek ateş" olarak kabul ederler. Ateş en hassas unsurdur ve tüm eşyayı etkisine alma yeteneğine sahiptir. Gerçek ateşten oluşan evren ruhu, evreni bir bütün olarak birleştiren bir güçtür.

Epikür'e göre, felsefenin nihai hedefi mutluluktur. Ölümle birlikte her şeyin bittiğine ve insanın yalnız bir kere bu dünyaya geldiğine inanan Epikür, bu kısa hayatın mümkün olduğu kadar tatlı geçirilmesine taraftardır. Epikür'e göre, insanı mutluluğa ulaştıracak şey zevktir. Bundan dolayı, zevk, bütün eylemlerimizin ve bütün çabalarımızın ölçüsü olmalıdır.

Yeni Eflatunculuğun en önemli temsilcisi olan Plotinos'a göre Tanrı , "İlk olan", "Bir olan"dır. Bu en üstün kuvvet, aynı zamanda, en iyi kuvvettir. Evren bu üstün kuvvetin kendisinden meydana gelir. Evren bu asli cevherden taşıp akmakta, sudur etmektedir. Bu arada bu asli cevherin kendinden ve mahiyetinden hiç bir şey değişmemektedir. Evren onun mahiyetinden, bir çeşit zorunlulukla sudur etmektedir.

Plotinos, evrenin Tanrı'dan nasıl çıktığını ışık örneği ile açıklar. Nasıl Güneş her türlü ışığın kaynağı ise, Tanrı da var olan her şeyin kaynağıdır. Tanrı, her şeyin kendisinden sudur ettiği kaynaktır. Bundan dolayı, her şeyin varlığı Tanrı ile açıklanabilir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Stoacıların ahlaki görüşlerinde aşağıdakilerden hangisine yakın oldukları söylenebilir?

- A) Kinikler
- B) Kirene okulu
- C) Aristoteles
- D) Eflatun
- E) Milet okulu

2. Varlık anlayışı sudur kuramına dayanan ve çok sayıda varlığın Bir'den çıktığı şeklindeki görüş kime aittir?

- A) Aristippos
- B) Epikür
- C) Plotinos
- D) Aristoteles
- E) Eflatun

3. Yahudilik ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışan filozoflardan biri aşağıdakilerden hangisidir?

- A) Plotinos
- B) Timon
- C) Pyrrhon
- D) Eflatun
- E) Philon

4. Epikür'e göre insana mutluluğu temin edecek olan şey nedir?

- A) Akıl
- B) Zevk
- C) Fayda
- D) Tanrı
- E) Bilgi

5. Hellenistik felsefe döneminde daha çok hangi konu üzerinde yoğunlaşmıştır?

- A) Metafizik
- B) Fizik
- C) Bilgi
- D) Mutluluk
- E) Siyasal haklar

CEVAPLAR

- 1.A
- 2.C
- 3.E
- 4.B
- 5.D

YARARLANILAN KAYNAKLAR

Ahmet ARSLAN, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE7: HRİSTİYAN FELSEFESİ

KONULAR

7. Hristiyan Felsefesi

7.1. Patristik Felsefe

7.1.1. Aziz Augustinus

7.1.1.1. Bilgi Anlayışı

7.1.1.2. Tanrı ve Varlık Anlayışı

7.1.1.3. Kötülük Sorunu

7.1.1.4. Ahlak Görüşü

7.1.1.5. Siyaset Felsefesi

7.2. Skolastik Felsefe

7.2.1. Aziz Anselmus

7.2.1.1. İnanç-Akıl İlişkisi

7.2.1.2. Ontolojik Delil

7.2.2. Thomas Aquinas

7.2.2.1. İnanç-Akıl İlişkisi

7.2.2.2. Metafizik

7.2.2.3. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

7.2.2.4. Tanrı'nın Sıfatları

7.2.2.5. Varlık Görüşü

7.2.2.6. Ruh Görüşü

7.2.2.7. Bilgi Görüşü

7.2.2.8. Kötülük Sorunu

7.2.2.9. Ahlak Anlayışı

7.2.2.10. Siyaset Felsefesi

AMAÇLAR

- Hristiyan felsefesinin özelliklerini ve dönemlerini tanımak
- Patristik felsefenin felsefe-din ilişkisine yaklaşımını değerlendirmek
- Skolastik felsefenin özelliklerini ve başlıca temsilcilerini tanımak

HAZIRLIK SORULARI

1. Hristiyan felsefesi hangi dönemlerden oluşur?
2. Patristik felsefede felsefe-din ilişkisi nasıl açıklanmıştır?
3. Skolastik felsefede başlıca Tanrı kanıtlamaları hangileridir?
4. Thomas Aquinas'ta dinin anlaşılmasında felsefenin rolü nedir?

7. Hristiyan Felsefesi

Hristiyan Ortaçağ felsefesi, milattan sonra 2. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar olan Patristik felsefe ve 8. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar süren Skolastik felsefeden meydana gelir.

Hristiyan ortaçağında felsefenin doğuşunun temelinde çoğunlukla iki şey ya da çabanın bulunduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi, vahyolunan ilahi kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve uygun bir anlam kazandırma, bu öğretileri açıklama çabası ya da faaliyetidir. Buradan hareketle, özel olarak Hristiyan felsefesinin, genel olarak da ortaçağ felsefesinin kökeninde kutsal kitabın bizatihi kendisinin bulunduğu söylenebilir. Hristiyan felsefesinin temelinde bulunan ikinci ve daha özel neden ise Kilise Babaları ya da Apolojistlerin Hristiyanlığı savunma çaba ve gayretleridir. Nitekim bu dönemin felsefi açıdan en önemli konusunu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi soruşturmanın sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirleme problemi oluşturmuştur (Cevizci, 2016:120).

7.1. Patristik Felsefe

Hristiyan felsefesi kendi içinde iki döneme ayrılır. Bunlardan birincisi Patristik felsefedir. Patristik, "Kilise babaları" anlamına gelen Latince "patres" sözcüğünden türemiştir. Burada "babalar" Kilise'nin veya Hristiyanların otantik öğretilerini formüle edip kâğıda döken din adamlarını veya âlimleri ifade eder. Rahiplerden meydana gelen söz konusu hoca ya da âlimler, Hristiyan düşüncesinin kurucu babaları olarak geçer. Bu açıdan bakıldığında, "Kilise Babaları"nın veya kurucuların felsefesi olarak Patristik felsefe, Hristiyan felsefesinin inşa edileceği zemini oluşturur.

Çok sayıda sır dininin ve pagan unsurların hüküm sürdüğü dünyada ilk Hristiyan düşünürleri, Hristiyanlığı rakip inanç sistemleri ve paganizm karşısında savunma çabası içine girmişlerdir. Bu düşünürlerin en önemli konusu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi soruşturmanın sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirlemektir. Onların bu şekilde adlandırılmalarının nedeni, patristik dönem düşünür ya da yazarlarının yalnızca kilisede görevli din adamları veya rahipler olmaları değildir. Kilise Babası terimi başlangıçta kilisenin en tepesindeki ruhani otorite için kullanılmış olsa da, sonradan rahipleri ve tüm din adamlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Apolojetik, Hıristiyanlığı kendisine karşı yöneltilmiş kişisel, sosyal, politik ya da dini saldırılar karşısında savunma amacı güder. Bununla birlikte, o söz konusu savunma hizmetini gerçekleştirebilmek için, vahye dayalı dinin akli başında her Hıristiyan müminin onayını talep eden iddialarının açık ve anlaşılır bir biçimde ortaya konmasını amaçlamıştır. Başka bir deyişle, apolojetik suçlamasını çürütme amacıyla doğrudan doğruya hasmın kendisine yönelmek yerine, öncelikle hakikatin peşinde koşan Katolik Kilisesinde tezahür ettiği veya gerçekleştiği şekliyle Hıristiyan vahyinin makuliyetini, doğruluğunu ve güvenilirliğini tanımaya davet eder.

Buna göre, Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hıristiyan inancını savunmuş daha sonra benimsediği Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu felsefeye Hıristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırılarından korumaya çalışmıştır. 5. yüzyılda başlayan ve Skolastik felsefenin ortaya çıkışına kadar devam Patristik felsefenin, bazı Hıristiyan felsefesi uzmanları dört, bazıları ise yedi yüzyıl sürdüğünü öne sürmüşlerdir. Patristik felsefe, bu dönem boyunca Hıristiyan dinini ve öğretisini felsefenin araçlarını kullanarak temellendirmeyi amaçlamıştır. Çünkü bu dönemde felsefe, teoloji ve dinin doğruları bir bütünün ayrılmaz unsurları olarak değerlendirilmiştir.

Patristik felsefenin kuruculuğu onun Antik Yunan felsefesini büyük ölçüde Eflatuncu felsefe ekseninde Hıristiyanlığa monte etmesinden kaynaklanır. Buna göre, apolojetik ya da Patristik felsefenin başlangıç döneminde Hıristiyan inancını pagan ya da sapkın diye nitelenen klasik felsefeye karşı savunan Kilise Babaları sonradan bu felsefenin yardım görmemiş insan aklının erişebileceği en yüksek düzeyi temsil ettiğini düşündüler. Onlar, dahası bu felsefenin Hıristiyan inancıyla ilgili hakikatleri açıkça ve iyice süzölmüş bir tarzda ifade etmek için gerekli dile ve kavramsal araçlara sahip olduğunu fark ettiler.

Bu felsefenin Hıristiyanlığın temel yönelim ve inançlarını Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde yaşayan halklara sunmada ihtiyaç duyulan ortak entelektüel söylemi sağladığı aşikâr bir şeydi. Nitekim Aziz Augustinus gibi bir büyük düşünürü yaratan, Hıristiyan imanından ziyade, Hıristiyan kültürüne monte edilen Eflatuncu felsefedir (Cevizci, 2016:120-122).

7.1.1. Aziz Augustinus (354-430)

Augustinus, felsefesinde en çok Eflatun felsefesinden etkilenmişti. O felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip büyük ölçüde Hristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmiştir. Onun felsefesi, Hristiyan vahyinden olduğu kadar Helenistik dönem Yunan felsefesinden kaynaklanmaktaydı.

Pagan bir babanın ve Hristiyan bir annenin oğlu olarak Kuzey Afrika'da Tagaste kentinde (günümüzde Cezayir'de Suk Ahras kenti) dünyaya geldi. Yaramaz ve haylaz bir çocukluk döneminde kendisini en çok rahatsız eden şeyin şehvet düşkünlüğü olduğunu belirtmiştir. Şiddetli günah duygusundan rahatsız olan Augustinus, günahı anlaşılabilir kılmak ve kötülük sorununa çözüm bulmak ümidiyle 20 yaşlarında Maniheizm'i benimsemiştir. Çünkü Maniheizm Hristiyan görüşün otoriteye ve imana başvurduğu yerde rasyonel kanıtlamalara başvuruyordu. Zira maniheizm, dünyayı biri iyi ve aydınlık diğeri kötü ve karanlık gibi nihai ve en yüksek iki ilke ya da Tanrı'nın mücadele alanı olarak görüyordu. Fakat geçen yıllar Augustinus'u hakikate akıl yoluyla ulaşılamayacağına ikna etti ve hayatındaki maniheizm dönemi kapattı.

Augustinus'un Hristiyanlığa yönelmesindeki en büyük etkiyi felsefe yapmıştı. O Yeni Eflatuncu felsefenin yardımıyla Hristiyan inancına bütün kalbiyle teslim oldu. Yeni Eflatuncu felsefede Tanrı'nın aşkınlığı, onun dünya ile ilişkisini temin edecek şekilde sağlamanın yolunu buldu. Ayrıca, varlık zincirinin en tepesine üç ilahi varlığı Bir'i, Akıl'ı ve Ruh'u koyan Yeni Eflatuncu felsefede, Hristiyanlığın teslis inancının bir açıklaması ve temellendirilmesini tespit etmişti.

Yeni Eflatunculuk ona kötülük probleminin de bir çözümünü sunmuştu. Zira bütün bir evren Baba'nın yaratıcılığının bir eseri ise onda bulunan hiçbir şey kötü olamaz. İnsanların kötü dedikleri ya da kötü olduğunu düşündükleri şey, aslında yaratılanın yaratıcısından kaçınılmaz ayrılığının sonucu olan bir eksiklik ve sonluluktan başka bir şey değildir. Böylece Yeni Eflatunculuk ona kötünün, olması gereken iyinin yokluğu olduğunu göstermişti.

Otuzlu yaşlarında Hristiyanlığı kabul eden Augustinus, bundan sonra artık kendini tümüyle Hristiyanlığın emrine, sapkın inançlarla mücadeleye, Hristiyan bilgeliği ve dinini daha anlaşılır kılmaya, Hristiyan inancını felsefe yoluyla temellendirmeye vermiştir (Cevizci, 2016:63-68).

7.1.1.1. Bilgi Anlayışı

Augustinus, felsefesinde, ilkçağ ve ortaçağın bütün filozoflarından farklı olarak, bilgi konusundan, yani epistemolojiden yola çıkmıştı. Bununla birlikte epistemolojiden yola çıkışı, modern felsefenin teorik tutumunun aksine pratik bir tutumun sonucuydu. Başka bir deyişle, hayatının ilk döneminde şüphenin yarattığı belirsizlik, sallantı ve acılardan çok mustarip olan Augustinus, Tanrı'ya bilgi konusundan hareket ederek ulaşmıştı. Çünkü onu en fazla meşgul eden soru, "insanın bir şeyi kesin olarak bilip bilemeyeceği" sorusu olmuştu.

Augustinus, bu yüzden önce bilginin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. O, öncelikle insanın hemen her şeyden şüphe edebileceğini söyler. Fakat kişinin, ne kadar şüpheli olursa olsun, kendisinden şüphe edemeyeceği en azından tek bir şey vardır. Yani insan, kendi varoluşundan asla şüphe edemez. Ne kadar şüphe ederse etsin, şüphe ettiği zaman, var olan biri olarak kendisinin bilincinde olur. Kişi, bildiğini düşündüğü zaman aldanabilse dahi, onun aldanabilmek için var olması gerekir. Descartes'ın çıkarımının neredeyse tamamen aynısı olan söz konusu akıl yürütmeye, insanın kendi benliğinin kesin ve doğrudan bilgisine eriştiğini söyleyen Augustinus, bilginin mümkün olduğunu gösterir ve bilgi için bir temel sağlar.

Augustinus bilgiyi duyuşal bilgiden rasyonel bilgiye, oradan da gerçek tefekkür ya da sezgiye dayalı doğrudan bilgiye yükselecek şekilde üçe ayırır.

Duyusal (ampirik) bilgi, duyular aracılığıyla kazanılan bilgidir. Bu bilgi, bilginin en aşağı derecesini oluşturur ve duyuma karşılık gelir. Her ne kadar bilginin en alt düzeyini meydana getirirse de duyum, uyarıların etkisinin ve dış dünyadan gelen suretlerin ruh tarafından pasif bir şekilde alınmasından meydana gelmez. Duyumun bilginin en aşağı düzeyini meydana getirmesi, ruhtan ya da bilen zihinden ziyade onun konusunu meydana getiren varlıklardan dolaydır. Zira onun konusunu meydana getiren varlıklar zamansaldır ve olumsaldır.

İkinci bilgi düzeyi, *rasyonel bilgidir*. İkinci bilgi düzeyi ile insan duyuşal düzeyden akıl düzeyine yükselir. Birinci bilgi düzeyinde konu aldığı cismani varlıkları bu bilgi düzeyinde cismani olmayan ezeli ve ebedi öze göre yargılayıp değerlendirir. Bu özler ise idealardır. İdealar Tanrı'nın zihnindedir. Öyleyse Tanrısal idealar duyuşal varlıklardan zamansal ve mantıksal bakımdan önce gelirler. Değişen tikel varlıklar, ancak asıllarıyla yargılanabilirler.

Üçüncü bilgi düzeyi, en yüksek bilgi türü olarak cismani olmayan ezeli-ebedi ve değişmez gerçekliklerin, zorunlu doğruların temayaşaya dayalı doğrudan bilgisidir. Yani dolayimsız, sezgisel bilgidir. Bu düzeyde hakiki bilgiğe sahip olan insanın rasyonel ruhu, gerçek bilgiye sahip olurken, duyusal dünyayla sınırlı kaldığında hiçbir zaman erişemeyeceği kesinliğe erişir.

Sonlu, sınırlı, değişen ve olumsal bir varlık olarak insan kendisini her bakımdan aşan değişmez doğruların, ezeli ebedi ideaların doğrudan bilgisine ve dolayısıyla kesinliğe nasıl ulaşabilir?

Augustinus'a göre, böyle bir bilginin varlığı kesindir. Örneğin, bir sanat eserine güzel demek, matematiksel doğrularla hüküm vermek böyledir. Duyumların kişiye özgü olduğu yerde bu doğrular tüm insanlarda ortakır.

İnsan zihni ezeli-ebedi, değişmez doğruları, nesnel ölçütleri görebilmek için aydınlatılmaya gereksinim duyar. Bu aydınlatmanın kaynağında ise Tanrı vardır. Bu insanın bilgide zihninin sonluluğunun yol açtığı sınırlamaların üstesinden gelmesine imkân sağlar. Augustinus burada ışık metaforunu kullanır. Bilgide insan zihnini aydınlatan ışık ona göre Tanrı'dan gelir. Yani tıpkı güneş ışığının cismani varlıkları göz için görülür hale getirmesi, görme için gerekli aydınlığı sağlaması gibi, ilahi aydınlatma da akılla anlaşılabilir ideaları apriori doğruları zihin için akledilir veya kavranabilir hale getirir. Öyleyse Augustinus'ta Tanrı manevi bir ışık olup insanları aydınlatır. Bundan başka ayrıca Tanrı tarafından aydınlatılan mutlak hakikatler dünyası vardır. İşte insan akli bu hakikatleri ancak Tanrı'dan gelen manevi ışık sayesinde kavrayabilmektedir.

7.1.1.2. Tanrı ve Varlık Anlayışı

Augustinus'a göre, Tanrı'nın varlığı akılla bilinemez. Zira akıl dini hakikatlere erişebilseydi imana gerek kalmazdı. İmana gerek duyuluyorsa, bu da aklın insanın en fazla bilme ihtiyacı duyduğu konular için yetersiz ve uygunsuz olduğu anlamına gelir. Bunun başlıca iki nedeni vardır:

İlk olarak, İnsan akli Tanrı'yla ilgili gizemlerin en azından önemli bir bölümünü hiçbir zaman kavrayamaz. Örneğin, ahiret günü, yeniden diriliş vb. dini hakikatler, yardım görmeyen akıl tarafından erişilebilir ve anlaşılabilir şeyler değildirler. Bu hakikatler kanıtlanamaz, akıl sadece onların az ya da çok makul veya muhtemel olduklarını gösterebilir.

İkinci olarak, insan akli bozulmuş ya da bir şekilde tahrifata uğramıştır. İnsanın akıl yürütme kapasitesinin zayıflamış olmasının ve bilgisizliğinin asıl sebebi ilk günahdır. Akıl sadece iman yoluyla iyileştirilebilir, dolayısıyla akıl ile iman arasında bir çatışma olmaz. İman ile akıl birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Doğru akıl ile hakiki imanın birbiriyle uyuşması kaçınılmazdır. İmanın akılla çelişmesi imkânsızdır.

Tanrı'nın var olmaması imkânsızdır, bu yüzden de özü var oluşunu gerektirir. Diğer varlıklar ise Tanrı'dan ayrı olup varlıkları için ona bağımlıdır. Onların varoluşu Tanrı'nın varlığı gibi zorunlu olmayıp olumsal ve bağımlı bir var oluştur.

Augustinus'a göre, Tanrı'nın diğer temel bir sıfatı da değişmezliktir. O, değişenin karşıt sıfatlar ya da yüklem almak suretiyle çelişik bir yapı kazandığı için gerçek olamayacağını savunarak değişmezliği neredeyse gerçek olmanın yegâne ölçütü kılmıştır. Eflatun'da olduğu gibi Tanrı yetkin bir varlıkta, onun değişmesinin ya da değişme ihtiyacı içinde olmasının gerçek hiçbir nedeni olamaz. Çünkü yetkin bir varlıkta değişmenin, bir yetkinlik kaybına ya da mükemmellik bakımından bir eksilmeyle sonuçlanması mantıksal olarak kaçınılmazdır.

Tanrı'nın bir başka niteliği de onun yaratıcı olmasıdır. Bu yönü, onun Eflatuncu felsefeden ayrıldığı önemli noktalardan biridir. Dünyanın ilahi bir emirle hiçten yaratıldığını savunan Augustinus, sonlu ve sınırlı insan zihninin Tanrı'nın bu yaratıcı eylemini kavrayamayabileceğini düşünür. Böylece ona göre, Dünya Tanrı tarafından hiçten, özgürce yaratılmıştır ve dünya Tanrı'ya bağımlıdır. Tanrı ayrıca zamanın da yaratıcısıdır.

Tanrı basit olan, kendisinde bileşik hiçbir yan bulunmayan yetkin varlıktır. Tanrı'da öz ve varoluş bir olup onun bilgeliği ve gücü özünün ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Var olmanın iyi olduğu ve en gerçek varlığın en iyi olması gerektiği Augustinus için apaçık bir şeydir. Tanrı evreni özgür iradesiyle zaman içinde ve hiçten yaratmıştır, fakat ne yaptığını bilmeden ve keyfi bir biçimde yaratmamıştır. Evren Tanrı'nın iradesi ve kudreti ile bir ve aynı şey olan aklının ve bilgeliğinin ürünü olarak meydana gelmiştir.

Varlık esas itibarıyla üç farklı tabakadan ya da varlık kategorisinden meydana gelir.

İlk olarak, mekân ve zamanda yer alıp değişme içinde bulunan varlıklar, yani cisimler en alt tabakayı oluştururlar.

İkinci olarak, yer bakımından değişken olmakla birlikte zaman bakımından değişken olmayan varlıklar olarak ruhlar ikinci tabakayı oluştururlar.

Üçüncü olarak, ne yer ne de zaman bakımından değişen Tanrı da birinci ve en üst tabakayı meydana getirir.

İnsan bedeni itibariyle birinci, ruhu yönünden de ikinci tabaka da yer alır.

Bu varlık hiyerarşisinde yer alan varlıklar, en iyi ve en yetkin varlık Tanrı olacak şekilde, iyilikten değişen derecelerde pay alırlar. Bundan dolayı, sıralamada iyilikten hiçbir şekilde pay almayan ve tümüyle kötü olan tek bir varlık bulunmaz. Kötülüğün yokluk ya da hiçlikle eşanlamlı olduğunu, kendisinde iyi hiçbir şey bulunmayan bir varlıkta gerçeklik de bulunamayacağını, onun hiçbir şekilde var olamayacağını dile getiren bu hiyerarşik varlık anlayışına göre, var olan her şey, bir şekilde iyi olmak durumundadır (Cevizci, 2016:76-85).

7.1.1.3. Kötülük Sorunu

Augustinus'a göre, kötülük ancak olması gereken bir iyinin yokluğu olarak açıklanabilir ve kötülüğü bu dünyaya sokan insandır. Bu açıdan bakıldığında, bir şeyin, normalde daha yüksek bir iyilik derecesine sahip olmak durumundayken, bundan yoksun olması durumunda kötü olduğu söylenebilir. Buna göre, varlık sıralamasında daha yukarıda bulunan şeylerin görece olarak daha aşağıda bulunanları yönetmesi, yönlendirmesi, onlar üzerinde bir güce ve etkiye sahip bulunması gerekir. Nedensellik açısından ifade edildiğinde, nedensel etkinin kendisini, aşağıdan yukarıya doğru değil de, yukarıdan aşağıya doğru göstermesi zorunluluğu vardır.

Kötülük, bu düzenin bozulmasından meydana gelir. O, nedensel etkinin aşağıdan yukarıya doğru gitmesi, daha aşağıdakilerin üsttekileri baştan çıkarıp yukarıdakilerin alttakilere tabi olması, düzenin bozulması ya da tersine çevrilmesidir. Dolayısıyla düzensizlik ve adaletsizliktir. Bundan dolayı, kötülük, varlık sıralamasında gerçekten var olan pozitif bir şey olmayıp, şeylerin doğal düzenlerinden uzaklaşmaları, normalde var olması gereken düzenin tersine çevrilmesi olarak ortaya çıkar.

Bu nedenle, Augustinus'a göre, dünyada kötülüğün ne zaman ortaya çıktığını sormak, daha aşağıda bulunan şeylerin nasıl olup da daha yüksek varlıklara yön verebildiklerini sormaktır. Buna göre, insanda ruh, bedeni ve bedeninin araçlarını, bütününe amacına uygun olarak yönlendirmek durumundayken, kötülüğün ortaya çıkışı bu düzenin bozulması, ruh tarafından yönetilmek ve sınırlandırılmak durumunda olan tutku, duygusal istek ve cinsel arzuların ruha tahakküm etmesi anlamına gelir.

Bundan dolayı, ister ahlaki, ister fiziki ya da metafiziksel bir çerçevede içinde ortaya çıksın, kötülüğün sorumluluğu, Augustinus'a göre, Tanrı'ya değil de insana aittir. Her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, onları adil bir biçimde, yani her birine hakkını vererek, bulunmaları gereken yerde ve sahip olmaları gereken düzen içinde yaratmıştır. Fakat bu düzen bir şekilde bozulmuş ve tersine çevrilmiştir. İnsan, özgür iradesiyle daha aşağı şeylerin daha yüksek şeyler üzerinde güç ve değer kazanmalarına neden olmuştur. Bu ahengi ve adalet düzenini bozan şey, insanın ilk günahı, onun Tanrı'ya başkaldırması ya da hemcinsleri üzerinde egemenlik tesis etme arzusu göstermesi olmuştur (Cevizci, 2016:128-128).

7.1.1.4. Ahlak Görüşü

İnsanın düşüşünü onun Tanrı'ya başkaldırması yoluyla açıklayan Augustinus, ahlak anlayışında, insanın kurtuluşunu ebedi mutluluk düşüncesi içinde, erdem ve Tanrı aşkı yoluyla ifade etmeye çalışır. Onun bakış açısından insan yaşamının doğal amacı mutluluktur. Bu apaçık bir şey olup insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur. Fakat bu mutluluk, dünyevi bir mutluluk olmayıp ebedi mutluluk olmak durumundadır. İnsan Augustinus'a göre, eksik ve kusurlu bir varlık olduğu için mutluluğu Tanrı'da arayacak şekilde kurulmuştur.

Augustinus, bu durumu ünlü aşk ahlakıyla açıklar. İnsanın sonlu ve eksik oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sevmeye mahkum olduğunu söyleyen Augustinus'a göre, insanın aşkın dört ayrı objesi vardır:

1. Madde ve fiziki nesnelere,
2. Başka insanlar,
3. Kendisi,
4. Tanrı.

Bu varlıklardan her biri, insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve ona belli bir doyum ve mutluluk sağlar. Söz konusu dört varlık da aşkın meşru objeleri olup insan da âşık olmaya mecbur olduğuna göre, Tanrı tarafından yaratılmış doğal düzeni bozan ve bu arada ahlaki kötülükleri yaratan şey, insanın bu objeleri birbirlerinin yerine ikame etmeye kalkışmasıdır.

Augustinus'a göre insanın aşkı doğuran isteklerinin farklı olmasının yanı sıra aşkın nesnelere ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bunları karşılayacak nesnelere arasında belli bir karşılıklılık olduğu düşüncesindedir. Augustinus, aşk ahlakında, aşkı insanın

ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesnelere arasındaki ahenkli ilişki şeklinde tanımlar.

İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesnelere de ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler. Aşkın bu objelerinden hiçbirini diğerinin yerine geçemez ve asla kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin, hiçbir maddi zenginlik, insana duyulan sevginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Diğer yandan, insanın bir de manevi ihtiyacı vardır. Yani Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insana doğası gereği en yüksek ve gerçek mutluluğu sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı'yı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir. Çünkü insana özgü bir ihtiyaç olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı karşılayabilir.

Aşkın meşru objeleri birbirlerinin yerini alamadıkları ve diğerinden bekleneni sağlayamadıkları gibi, aşkıta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddi varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşru objeleri olabilmekle birlikte, insan bu varlıkları gerçek ve nihai bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk haline gelir. Bu tür kötü bir aşk, maddeye ve insana duyulan sevgiden, bu sevginin gerçekte verebileceğinden daha fazlasını ümit etmekten, insanın manevi ihtiyacını karşılayan Tanrı'ya yönelecek yerde, maddeye ve cinsel arzularına yenik düşmesinden oluşur.

Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, onda kibre yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, yani kibrin temelinde ise insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. İnsanın, onu Tanrı'dan uzaklaştıran kibri, sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için, insanda her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin, onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir.

Buna göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrı'ya yönelmekten, Tanrı'yı sevmekten geri duran insan, tüm maddi isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla umutsuz bir çaba içine sürüklenebilir. Bu yüzden insan için kurtuluşun yolu, onun kendisini ve dolayısıyla aşkını düzene sokmasından, aşkının, başta Tanrı olmak üzere, farklı

nesnelerini, uygun ölçülerde ve gereği gibi sevmesini sağlamaktan geçer. Bu yapıldığı zaman insan erdemli olup ebedi mutluluğa erişme yoluna girer (Cevizci, 2016:128-130).

7.1.1.5. Siyaset Felsefesi

Augustinus'un siyaset felsefesi, ahlak ve dolayısıyla metafizik anlayışıyla bağlantılıdır. Aşkın, yalnız bireyin değil, bireylerden meydana gelen toplumun da itici gücü olduğunu öne süren filozof, aşk türlerinden hareketle ünlü yeryüzü ya da dünya devleti ve gökyüzü ya da Tanrı devleti ayırımına ulaşmıştır. Buna göre, nasıl ki biri iyi ve uygun aşk, diğeri de kötü ve düzensiz aşk olmak üzere iki tür aşk varsa, bu ayırımın iki ucuna karşılık gelecek şekilde, biri yeryüzü devleti, diğeri de Tanrı devleti olmak üzere iki devlet anlayışı vardır. Gerçekten de o, Tanrı'ya yönelmek yerine maddeye yönelen, Tanrı'dan çok yeryüzünü ve kendilerini sevenlerin bir araya gelerek yeryüzü devletinde, buna karşın iyi ve gerçek aşk içinde olup, ruhsal yönlerini temele alarak yaşayan ve Tanrı'yı sevenlerin de gökyüzü ya da Tanrı devletinde bir araya geleceğini söylemiştir.

Bununla birlikte, gökyüzü devleti, göklerde ya da öte dünyada Tanrı'nın yönetimi altında olan devlet, yeryüzü devleti ise bu dünyadaki devlet değildir. Başka bir deyişle, Augustinus, Kiliseyi gökyüzü ya da Tanrı devletinin temsilcisi olarak görmeye birlikle, yeryüzü devletini bu dünyadaki devletlerle, gökyüzü devletini ise Kilise ile özdeşleştirmekten sakınır. O, yeryüzü devleti ve gökyüzü devleti ayırımıyla, daha çok kötü yönetimlerle iyi yönetimleri anlatmak ister. Buna göre, gökyüzü devleti dünya devletlerinin örnek almaları gereken ideal ve ebedi bir devlettir. Tanrı'nın yönetimi altında olan, yürekleri Tanrı sevgisiyle dolu insanları birleştiren gökyüzü devletinde günah yoktur. Günah olmadığı için ilk günahın eseri olan mülkiyet ve kölelik de bulunmaz. Bundan dolayı, gökyüzü devletinde eşitlikçi bir düzen vardır. Burada, prens ya da yönetici, yönetmekten çok hizmet eder.

Yeryüzü ya da dünya devletinde ise ilk günahın ürünü olan madde hırsı, mülkiyet, kölelik ve eşitsizlik vardır. Burada prens ya da yönetici, boyun eğdirdiği halkın iyiliğini düşünerek değil, egemenlik tutkusu ile tahakküm etme arzusuyla, başkalarına üstün olmak, onlara baskın çıkmak hırsıyla yönetir. Augustinus, bu yüzden yeryüzü devletinin, kendisinin esaslarını belirlediği ve ideal bir model olarak gördüğü gökyüzü devletine olabildiğince benzemek durumunda olduğunu söyler. Bu ise aşkla, insanların aşkın nesnelere hak ettiği değeri vermeleriyle, yeryüzü

devletindeki Tanrı devleti vatandaşlarının sayısının artmasıyla olur (Cevizci, 2016:130-131).

7.2. Skolastik Felsefe

Hıristiyan ortaçağ felsefesinin, Patristik dönemden sonraki ikinci dönemi, Skolastik dönem ve dolayısıyla Skolastik felsefedir. Skolastisizm “okullu”, “okula ait olan” anlamına gelen Latince "Skolastikus" sözcüğünden gelir. Bu bakımdan, Skolastik felsefenin ortaçağ Batı düşüncesinde 10. yüzyıldan itibaren üniversitelerde veya manastırlarda okullular tarafından okutulan felsefeyi ve benimsenen felsefi yöntemi tanımladığı söylenebilir. Başka bir deyişle, skolastisizm ya da Skolastik felsefe, hem içerik ya da öz yönünden, hem de formel açıdan tanımlanabilir. Skolastisizm birinci boyutuyla ele alındığında, o, özde Hıristiyan teolojisinin metodolojik ve felsefi açıdan rasyonel ve tutarlı bir bütün olarak ortaya konulmasını amaçlayan bir hareket olarak ortaya çıkar. Formel yönden ise Skolastik felsefe, her şeyden önce okullarda okutulan, aktarılan ve tartışılan felsefeyi tanımlar.

Buna göre Skolastik felsefe, birtakım dini eğitim kurumlarında belli bir geleneğin bir parçası olarak yaratılmış olan felsefedir. Eğitimin ve felsefenin organları ya da araçları olarak görülen bu kurumlar ise 1000 yılına kadar manastır, 1000-1150 arasında katedral okulu ve 1150 yılından itibaren de önce İtalya, sonra da Fransa'da üniversite olmuştur. Skolastik felsefe baştan sona kurumsal bir yapı içinde gelişmiş, manastır ve katedral benzeri dini kurumlarla üniversiteler, bu felsefenin disiplinli ve olabildiğince teknik bir tarzda gelişmesine yol açmıştır.

Skolastik felsefede din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre ilk başta dine rakip, hatta vahyin düşmanı bir şey olarak, sonradan da vahye dayalı hakikati anlamının bir yolu, söz konusu teolojik hakikatin kapsamını genişletmenin bir aracı olarak görülmüş olan felsefe, Skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. O, bundan dolayı, Patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hıristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir.

Bu felsefenin, ilkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayandığı kabul edilir. Nitekim Patristik felsefenin Eflatun'u vaftiz ettiği yerde, Skolastik felsefenin Aristoteles felsefesini Hıristiyanlaştırdığı söylenebilir. Skolastik felsefeye Aristoteles'i kazandıran şey ise, 12. yüzyıldan itibaren gerçekleştirilen oldukça geniş kapsamlı tercüme etkinliği olmuştur. Daha genel olarak söylendiğinde,

Augustinus'tan sonra bir şekilde ağır bir duraklama dönemi içine giren Hristiyan felsefesi, İslam felsefesinden yapılan çeviriler aracılığıyla hareket ve ivme kazanmış, özellikle de Aristoteles'in felsefesi Latinceye kazandırılmak suretiyle, Thomas Aquinas'da doruk noktasına ulaşacak yüksek bir gelişme düzeyi sergilemiştir.

Bu çerçeve içinde, Aristoteles'in Hristiyan düşüncesine etkisinin Batı'nın manevi ve entelektüel hayatını tümünden değiştirmek şeklinde tezahür ettiği rahatlıkla ileri sürülebilir. Bununla birlikte Aristoteles'in Hristiyanlar tarafından kabullenilmesi pek kolay olmamıştır. Bunun da en önemli nedeni, Aristoteles düşüncesinin Hristiyan inancına aykırı üç ana unsur ihtiva etmesidir.

Evrenin bir başı ve sonu olmadığına, dolayısıyla ezeli olduğuna inanan Aristoteles, yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı inancından yoksundu. İkinci olarak onun Tanrısı dünyevi işlere hiçbir şekilde karışmayan bir Tanrı'ydı. Ve nihayet, Aristoteles kişisel bir kurtuluş imkânını inkâr etmiş bir filozoftu. Aristoteles'in felsefesinin akıllı, Hristiyan düşüncesinin ise önemli ölçüde imanı temsil ettiği dikkate alınacak olunursa, Skolastik felsefenin en önemli probleminin iman ile akıllı bağdaştırmak, Hristiyan inancıyla Aristoteles felsefesinin bir sentezini yapmak olduğu söylenebilir. Bu sentezi büyük bir başarıyla gerçekleştiren filozof Thomas Aquinas olmuştur (Cevizci, 2016:137-139).

7.2.1. Aziz Anselmus (1033-1109)

Aziz Anselmus (1033-1109), Skolastik felsefenin ilk önemli filozofudur. Fakat Anselmus yalnızca ortaçağ felsefesinin değil, bütün bir felsefe tarihinin adı sıklıkla anılan önemli düşünürlerinin başında gelir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise, hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik delili" bulan kişi olmasıdır. Anselmus, Hristiyan imanına ilişkin rasyonel bir analizin şüpheye ve dini kuşkuculuğa yol açmak bir yana, imanı anlamak bakımından yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ödev olduğunu öne sürdüğü için önem taşır.

7.2.1.1. İnanç-Akıl İlişkisi

Aziz Anselmus'a göre, iman ile aklın asla birbirleriyle karıştırılmamaları gerekir. Çünkü her birinin işlevi ayrıdır ve birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gerekir. O akıl karşısında imana, felsefe karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, araştırmalarına imanla

başlaması gerekir. Başka bir deyişle, imanın öğrettiği şeyin nedenini sormadan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır.

Buna göre, o kendisine iman edilen şeyleri, onların doğruluğunu ya da inanılabilirliğini aklın sınaması yoluyla tespit etme anlamında, kanıtlamaya çalışıyor değildir. O, var olan inançlarını bir veri kabul edip temele alarak, onları akıl aracılığıyla açıklamaya çalışmakta, vahyedilen hakikatin anlamını, içerimlerini, doğruluğunu ve makuliyetini gözler önüne serme amacı gütmektedir. Nitekim o bu tavrını, “inanmak için anlamaya çalışıyorum” tavrının tam karşısında yer alan, ünlü “anlamak için inanıyorum” deyişiyle anlatmak istemiştir.

Ona göre, insanın elinde iki bilgi kaynağı vardır: Akıl ve iman. İman, insan için başlangıç noktasıdır. Anlayabilme yeteneği ve aklının yorumlayabildiği hakikat, insana vahiy tarafından verilmiştir; inanmak için anlamaya gayret etmeyiz, anlayabilmek için inanırız. Kısacası, akıl veya idrak imanı gerektirir. Demek ki tamamlayıcılık olarak bilinen yaklaşımı benimsemiş olan Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli, sonra da bilgi yolunda, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Yani o, imanla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür.

Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası göstermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar. Yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır, çünkü inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler (Cevizci, 2016:140-141).

7.2.1.2. Ontolojik Delil

Anselmus'un Tanrı'nın varlığına dair en meşhur delili, ontolojik delildir. Bu bütünüyle apriori ve rasyonel bir delildir. Delilin hareket noktası, “en mükemmel varlık” olarak Tanrı kavramı ya da idesidir. Anselmus delilinde, “Tanrı” ile kastettiğimiz şeyin ne olduğunu sorar. Tanrı, ona göre, kendisinden daha mükemmeli düşünülmemeyen varlıktır. Anselmus'a göre, insanda böyle bir mükemmel varlık fikri ya da idesi vardır. Hatta bu fikir, Tanrı'nın var olmadığını söyleyen bir budalada dahi bulunur.

O, daha sonra onun yalnızca zihnimizde olan bir kavram mı olduğunu sorar. Acaba Tanrı bir ide ya da kavram olarak zihnimizde olmasının yanı sıra, zihnimizin dışında bir dış gerçekliğe de tekabül etmez mi? Birinci şıkkın geçerli olduğunu, Tanrı'nın yalnızca zihnimizde, bir ide ya da kavram olarak var olduğunu kabul edelim. Bu durumda, ona göre, tam bir çıkmaza düşeriz, çünkü hem ideal hem de reel olarak, yani hem zihinde hem de zihnin dışında var olan bir şey, yalnızca zihinde, bir kavram olarak var olandan kesinlikle daha mükemmel olacaktır. Oysa Tanrı, "kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık" olarak tanımlanmıştır. Burada, Tanrı'ya zihinden bağımsız, zihin dışında bir varlık izafe etmezsek, bu tanıma kesinlikle ters düşeriz, yani mantıksal bir çelişki içinde kalırız. Bundan dolayı, "Tanrı hem zihinde bir kavram olarak ve hem de zihin dışında vardır" demek zorundayız (Cevizci, 2016:141-142).

7.2.2. Thomas Aquinas

Thomas Aquinas, Ortaçağ felsefesinin en etkili filozoflarından biridir. O, Hristiyanlık ile klasik dünya görüşünün çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmıştır. Bunu yaparken de en çok Aristoteles ve felsefesinden yararlanmıştır.

1225 yılında Napoli yakınlarındaki bir şatoda doğmuştur. Manastır eğitimi almış, Napoli Üniversitesinde okumuş ve felsefe ile burada tanışmıştır. 1244 yılında ailesinin muhalefetine rağmen Dominiken tarikatına girerek keşiş olmuştur. 1248-1252 yılları arasında Köln'de Albertus Magnus'un öğrencisi olmuş ve ondan Aristoteles felsefesini detaylı olarak öğrenmiştir. Paris'te teoloji okumuş ve hocalık yapmıştır. Daha sonra Roma'ya gitmiş ve tekrar Paris'e dönmüştür. 1274 yılında vefat etmiş ve ölümünden 49 yıl sonra 1323'te kilise tarafından aziz ilan edilmiştir.

Tanrı'nın varoluşu, özü, sıfatları, insanın kurtuluşu vb. konuları detaylı olarak ele aldığı Summa Theologica (Teoloji Üzerine Bir Deneme) adlı eseri onun başyapıtı olarak kabul edilir.

7.2.2.1. İnanç-Akıl İlişkisi

Thomas Aquinas, Hristiyan düşünürünün felsefenin alanını tanıması, rasyonel araştırma yöntemlerinin kullanımını haklı kılması gerektiğine inanmıştır. Bu, felsefenin imanın unsurları ve dini gerçekliklerle asla ilgilenmemesi gerektiğini savunan görüşe aykırı bir yaklaşımdı. Bu yaklaşıma karşı Aquinas, dini hakikatlerden

pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu savunmuştu. O iman karşısında akli ön plana çıkarmış değildir. O vahyi temel almıştır. Fakat vahiy yoluyla bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları kanaatindedir.

Vahyin sağladığı hakikatlere ilişkin bilgi Hristiyan felsefesine kendileri olmadan asla kanıtlanamayacak olan bir takım hakikatleri ispatlama imkânı verir. Nitekim Aristoteles, Tanrı'yla ilgili bir takım hakikatleri sadece akıl yoluyla kanıtlamıştır. Bir Hristiyan ise buna ek olarak Tanrı hakkında vahyedilmiş hakikatlere de sahip olduğundan çok daha fazla şey bilebilir ve kanıtlayabilir.

Buna göre Aquinas, teolojiyle felsefe arasında bir ayırım yapmıştır. Böylece felsefenin aklın doğal ışığıyla kanıtlanabilenlerin meydana getirdiği alana, teolojinin ise imana dayanan hakikatlerin bulunduğu alana karşılık geldiği söylenebilir. Yani ilk ilkelerin, yardım görmeyen aklın doğal ışığıyla apaçık doğrular diye kabul edildiği yer felsefenin alanını, ilk ilkelerin vahye dayandığı, dini otorite temeli üzerinde doğru kabul edildiği alan ise teolojiyi ya da vahye dayalı ilahiyatı meydana getirir. Bu ikisi birbirinden kesin olarak ayrılmalıdır. Çünkü imanın akıl alanında, aklın da iman alanında yapabileceği bir şey yoktur. Örneğin, ne yaparsanız yapın Teslis'i aklın ışığıyla hiçbir zaman açıklığa kavuşturamazsınız.

Thomas Aquinas, teolojinin bir doğal boyutu olduğunu, akla dayalı bir ilahiyat bulunduğunu savunur. Onun buradaki en önemli yardımcısı da Aristoteles'tir. O Aristoteles'in öğretisinin kapsamını genişletmekten, onun sistemindeki bariz boşlukları doldurmaktan ve Aristoteles felsefesini Hristiyan imanına göre yorumlamaktan geri durmamıştır. Bu sentez Hristiyan inancına rasyonel bir çerçeve sağlamıştır.

Sonuç olarak, Thomas'a göre felsefeyle teolojinin çatışma içerisinde olması mümkün değildir. Vahiyle aklın çatışması bir yana vahiy akli destekler ve tamamlar. Yani vahiy akli desteklerken, akıl da vahiy anlamlandırır. Doğal akıl tarafından bilinen hakikatlerle vahye dayalı hakikatler ilahiyat biliminin temel unsurları haline gelirler. Nitekim Tanrı'nın varoluşuna o duyulara görünmediği ve doğrudan bilinemediği için sadece iman edilir, fakat eserinden hareketle onun dolaylı bilgisine ulaşmak mümkündür. Nitekim o, insan aklının sonsuz ve yetkin bir varlığın varoluşunun kesin delillerini ortaya koyabileceğine inanmış ve bu varlığı Hristiyan Tanrısıyla özdeşleştirmede hiçbir tereddüt göstermemiştir.

7.2.2.2. Metafizik

Thomas Aquinas Platoncu iki dünyalı evren tasarımı yerine Aristotelesçi evren görüşünü temel almıştır. Yani, yaratıcı ve yaratılanlar bir hiyerarşi içinde tek bir evren meydana getirirler. Bu hiyerarşinin en tepesinde Tanrı bulunur. O buradan Yaratıcı ve Yaratılan ekseninde iki temel ayırımı dayandırır. Yaratılmış bir şeyin özünün varoluşundan ayrı olduğunu savunur. Bu ikisi Tanrı'da bir ve aynı olduğundan, Tanrı var olmaması düşünülmemeyen zorunlu varlıktır. Hâlbuki Tanrı tarafından yaratılmış varlıklarda öz ile varoluş ayrı olup, onlar var olmaları kadar var olmamaları da mümkün olan, varlıklarını başka bir nedenden alan varlıklardır.

Onun varlıklar ilgili ikinci ayırımı madde ve form ayırımı olup yaratılmış maddi varlıkların bileşik varlıklar olduğunu ortaya koyar. Söz konusu bileşik varlıklar doğallıkla bir madde ve formdan meydana gelirler. Oysa yaratılmamış neden olarak Tanrı mutlak bir biçimde basittir (Cevizci, 2016:497-498).

7.2.2.3. Tanrı'nın Varlığının Delilleri

Varlık hiyerarşisinin en tepesinde Tanrı'nın bulunması Aquinas'ta imanın en temel unsurudur. Fakat Tanrı'nın var oluşunun akıl yoluyla da kanıtlanabileceğini savunmuştur. Tanrı'nın varlığı, Anselm'in yaptığı gibi apriori bir delille değil, sonuçtan nedene giden bir delillendirme ile temellendirilmelidir. Kısacası, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün olacaksa, bunun için elimizde duyusal dünya ile ilgili bazı temel verilerimiz olmalıdır. İşte Thomas, dünyadaki hareket, düzen, nedensellik vb. olguları açıklamanın tek yolunun Tanrı'nın var olduğu ve bütün bu olguların Tanrı'nın eylemi ya da etkileri olduğu hipotezine başvurmak olduğunu belirtir.

Thomas Aquinas'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere ileri sürdüğü kanıtlar "beş yol" adı ile meşhur olmuştur:

1-Hareket delili

Hareket delili, Thomas Aquinas'a göre en açık seçik delildir. Evrende gördüğümüz bazı şeylerin hareket halinde oldukları açık ve kesindir. Hareket eden her şey bir başkası tarafından hareket ettirilir. Hareket, bilkuvveden bilfile değişimden başka bir şey değildir. Mesela, ateş gibi aslında sıcak olan şey kuvve olarak sıcak olan odunu yakar ve bu şekilde odunun sıcaklığı fiil haline dönüşür. Fiil halinde sıcak olan aynı anda kuvve halinde sıcak olamaz, fakat aynı zamanda kuvve olarak soğuk olabilir. Böylece bir şeyin bir açıdan hem hareket ettirici, hem de hareket ettirilen olması, yani kendini hareket ettirmesi imkânsızdır. Öyleyse hareket ettirilenin bir

başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Eğer hareket ettirenin kendisi de hareketli ise onun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. O halde, başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiriciye varmak zorunludur ve bu da Tanrı'dır.

2-Fail neden delili

Beş yoldan ikincisi fail sebep delilidir. Duyular dünyasında bir fail sebepler düzeni olduğunu biliyoruz. Bir şeyin kendisinin fail sebebi olduğu hiçbir durum bilinmiyor. Fail sebeplerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Birincisi ara sebebin, ara sebep de son sebebin sebebidir. Böylece fail sebepler arasında ilk sebep yoksa, ne ara sebep ne de son sebep olacaktır. O halde herkesin Tanrı adını verdiği bir ilk Fail Sebep kabul etmek zorunludur.

3-İmkân delili

Üçüncü yol, imkân ve zorunluluktan hareket eder. Tabiatta var olmaları mümkün olan ve olmayan şeyler vardır. Bunların daima varoluşu imkansızdır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkansız olurdu. Böylece hiçbir şey var olmazdı ki, bu saçmadır. Bütün varlıklar mümkünse, varlığı zorunlu olan bir şey de varolmalıdır. Fakat zorunlu varlığın zorunluluğu başka bir sebebe bağlı ise, bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. Öyleyse kendi zorunluluğunu başkasından almayıp içinde taşıyan, ama başkalarının zorunluluğuna sebep olan bir varlığı kabul etmek zorundayız ki, herkes bu varlıktan Tanrı olarak bahseder.

4-Varlıklar arasındaki derecelenmeden elde edilen delil

Dördüncü yol, varlıklar arasındaki derecelenmeden çıkar. Daha fazla, daha az ifadeleri en yüksek olan şeye göre doğrulanır. Ateşin en yüksek ısı olduğu gibi, iyilik de en yüksek iyilikte bulunur. En yüksek iyilik de, Tanrı adını verdiğimiz varlıkta bulunur. Thomas Aquinas'ın bu delilinin, kozmolojik delilin bir versiyonu olmaktan ziyade, Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili olduğu söylenebilir.

5-Gaye delili

Dünyadaki her şeyin belirli amaçlara ulaşacak şekilde eylemde bulunduğu ya da hareket ettiği görülür. Bu varlıkların amaçlarına rastlantısal olarak değil de bir plana uygun olarak ulaştıkları, işlevlerini evrendeki genel düzene katkı yapacak şekilde gerçekleştirdikleri aşikârdır. O halde evrendeki bu düzen mutlak bilgi sahibi olan Tanrı'nın eseridir.

7.2.2.4. Tanrı'nın Sıfatları

Thomas'a göre Tanrı, maddi dünyadaki varlıklar için kullanılan terimlerle tanımlanamayacağı için Tanrı'nın kendisinin ne olduğu bilinemez. Yani, yaratılanların iyilik, güzellik, varlık vb. sıfatları Tanrı için asla kullanılamaz. Fakat bu söz konusu sıfatların Tanrı'da bulunmadığı anlamına da gelmez. Bu sıfatlar Tanrı'da insan zihni tarafından kavranamaz ve ifade edilemez bir şekilde bulunurlar. Aynı terimler Tanrı hakkında ne aynı anlamda ne de farklı anlamda kullanılabilir. Onları ancak analogik anlamda kullanabiliriz.

Tanrı her şeyden önce cismani olmayan varlıktır. Tanrı cismani olmadığına ve cisim olanlar bir madde ve formdan oluştuklarına göre maddi bir varlık da değildir. O mutlak olarak iyi olan varlıktır. Bileşik bir varlık değil, zorunlu olarak basit bir varlıktır.

Tanrı özülle var oluşu birbirinden ayrılamayan varlıktır. O bütün varlıklar içinde özülle özdeş olan yegâne varlıktır. Öz, bir şeyi her ne ise o şey yapan şeydir. Özülle özdeş olan, varoluşu özünden farklı olmayan Tanrı, aynı zamanda yetkin varlık olmak durumundadır. Bu, onun var oluşunu kendisine borçlu olduğu bir dış kaynak ya da nedenin bulunmadığı anlamına gelir.

Tanrı var olan her şeyi hiçten yaratmış olan yaratıcı varlık olup, onun inayeti var olanlar üzerinden hiç eksik olmaz. Bu yönüyle onun Tanrı anlayışı Eflatun ve Aristoteles'ten ayrılır (Cevizci, 2016:502-505).

7.2.2.5. Varlık Görüşü

Thomas'a göre, Tanrı dışında bütün varlıklar bileşiktir. Bir varlığın bileşik olması, bileşik olmanın farklı türleri bulunduğu için onun sadece madde ve formdan oluşması anlamına gelmez. Thomas, bir şeyin var oluşunun, maddi olmayan şeyler de bulunduğu için, onun maddesi olmadığını savunur. Var oluş bir form da değildir. Manevi varlıklar, doğaları gereği maddi olmayan varlıklar oldukları için madde ve formdan meydana gelen bir öze sahip değildirler, fakat yine de bir öz ve varoluştan meydana gelirler.

Her sonlu varlık kuvvesinin bilfiil hale gelmesi ve bir formun belirlenimi yoluyla varlığa gelir. Sonlu bileşik varlıklar, kendilerinden, salt kendileri yoluyla meydana gelmezler. Onlar kendi kendilerine neden olan varlıklar değildirler. Sonlu varlıklar, evrende hüküm süren bir nedenselliğin eseridirler. Dolayısıyla yaratılmış nedenler alemi içerisinde biyolojik üreme ve ekolojik denge örneklerinde açık bir biçimde

görüreceği üzere hem nedenleri hem de sonuçları içeren bir büyük varlık zinciri bulunmaktadır. Onun varlık hiyerarşisi şöyle gösterilebilir:

Tanrı- Melekler- İnsan- Hayvanlar- Bitkiler- Kaya ve toprak

Onun hiyerarşik varlık görüşü, “pay alma” kavramı yoluyla ifade edilir. Thomas’a göre, her sonlu varlık başka varlıklardan, bu varlıkların hem nedeni ve hem de sonucu olmak suretiyle pay alır. Bu zincirde bütün varlık düzeyleri, en altta katışıksız bir biçimde maddi ve bütünüyle belirsiz olan, en yüksekte ise hiçbir şekilde cismani olmayıp tamamen manevi olan bulunacak şekilde dikey bir çizgi boyunca ve hiyerarşik olarak sıralanır. Dolayısıyla her varlık hem nedenini hem de ilk nedenini yansıtır.

Bir varlık Tanrı’ya ne kadar yakın olursa o kadar çok varlığa sahip olur. Öyleyse bütün yaratılmış varlıklar, varlıktan farklı derecelerde pay alırlar ve Tanrı tüm varlıklarda onların varoluşlarının yaratıcısı ve koruyucusu olarak var olur (Cevizci, 2016:505-508).

2.2.6. Ruh Görüşü

Thomas’ın ruh görüşü, Aristotelesçi psikolojinin Hristiyan teolojisine uygun hale getirilmesidir. Ona göre, ruh hayatın ilk ilkesidir. O beden içerisinde ve vücutla birlikte yetkinleşmesine rağmen madde ya da cisim değildir. Zira ruhun tümelleri alabilmesi ve kavrayabilmesi için, onlarla aynı doğaya, yani maddi olmayan bir doğaya sahip olması gerekir.

Thomas beden formu veya tözsel form olarak ruhu bitkisel, duyuşal ve akli ruh olmak üzere üç farklı düzeyde ele alır:

-Bitkisel Ruh: Beslenme, büyüme ve üreyip çoğalma

-Duyuşal Ruh: Hissetme ve duyuşlama

-Akli Ruh: Bilgi gücü (teorik akıl) ve irade

İnsan psiko- fiziksel bir varlıktır. Yani insan hissetme gücüne sahip olsa da beden olmadığına bu gücünü gerçekleştiremez. Anlama gücüne sahip bulunmakla birlikte, doğuştan getirdiği düşünce ve kavramları olmadığından bilgiye erişmek için duyu deneyimine muhtaçtır. Ayrıca, ruhun beden ölümünden sonra varlığını sürdürme anlamında ölümsüz oluşunu Thomas, onun maddi olmayan yapısına veya manevi karakterine bağlar (Cevizci, 2016:509-512).

7.2.2.7. Bilgi Görüşü

Bilginin ortaya çıkışının ilk adımı duyu algısıdır. Duyu algısında duyu organlarımız dış nesnelere algılarken insan bir takım izlenimler alır. Thomas'a göre, farklı duyu izlenimlerinden, farklı duyu verilerinden bir sentez yapılır ve bu sentezi yapan da ortak duyudur.

Duyuların yanı sıra bilginin temelinde muhayyile ve bellek gücü de yer alır. Çünkü duyu sadece tikelleri, tek tek nesnelere idrak eder ve bu idrak sonucunda zihinde ortaya çıkan imge ya da suret her durumda tikel olmak zorundadır. Hâlbuki zihnin soyutlama yoluyla oluşturduğu genel kavramları vardır ve bilgiyi meydana getiren şey de esas itibarıyla bu genel kavramların yargılarda ortaya konan ilişkisidir.

Thomas, tümellerin duysal nesnelere ayrı bir varoluşa sahip olmadığını, tümelin kendi başına değil de tikelerde var olduğunu söyler. Buna göre tek tek insan varlıkları vardır, fakat onların üstünde ve ötesinde ayrı bir insan formu ya da evrensel insan yoktur. Tümel kavramının doğuşunu bu şekilde açıklayan Thomas'a göre, bütün bu sentezleme ve soyutlama süreçlerinde ilk duyu izlenimlerinden tümel kavramlara doğru mutlak bir süreklilik vardır (Cevizci, 2016:512-514).

7.2.2.8. Kötülük Sorunu

Thomas, Tanrı'yı gücü her şeye yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi bir varlık, insanı da bir akıl ve irade varlığı olarak tanımladıktan sonra, kötülük sorununu ele alır. Bu çerçevede içinde, "Tanrı, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve iyi bir varlık ise, bu dünyada nasıl olup da kötülük olabilir?" sorusunu sorar.

Ona göre, Tanrı, bu dünyayı sonsuz aşkını iletme, sınırsız muhabbetini göstermek için yaratmıştır. Dolayısıyla, dünyadaki kötülüğün sorumlusu Tanrı olamaz. Bu yüzden o da kötülüğün kendi içinde bir güç olmadığını, pozitif bir varlığa sahip bulunmadığını, fakat iyiliğin yoksunluğu olduğunu ileri sürer. Thomas, bunun dışında Augustinus'a benzer şekilde, kötülüğün insanın özgür iradesinin sonucu olduğunu iddia eder.

Bununla birlikte o, Augustinus'tan bir konuda ayrılır. İnsanın iyi olanı bildiği zaman bile kötülüğü seçebilmesini kabul etmez. Gerçekten de hiç kimsenin bilerek ve isteyerek kötülüğü seçmediğini ileri süren Thomas, sözcüğü zina eden bir kimsenin zinaya kendisine haz verdiği için yöneldiğini ileri sürer. Lakin böyle bir haz, aslında iyiliğin yoksunluğu ve dolayısıyla kötülükle eşanlamlıdır.

Thomas'a göre, Tanrı insanlara, sınırsız aşk ve muhabbetinin bir parçası olarak, iyi ve kötüyü seçme hürriyeti vermiştir. İnsan sadece iyiyi seçecek olsaydı, özgür olamazdı. O, bu yüzden kötülüğün varlığını insan iradesinin bilgiyi aşan yapısıyla ve özgürlüğüyle meşrulaştırır (Cevizci, 2016:152).

7.2.2.9. Ahlak Anlayışı

O ahlak anlayışında da Aristoteles felsefesiyle Hristiyan inancının sentezini yapmıştır. İnsanın öncelikle doğal bir varlık olduğunu, bir takım doğal işlevleri ve yine belirli doğal amaçları bulunduğunu ileri sürer. İnsan aynı zamanda Tanrı tarafından yaratılmış ve Tanrı'nın çocuğu olduğu için bir de doğaüstü boyutu vardır. Böylece Thomas, Aristoteles ahlakına bir doğaüstü boyut, ahiret mutluluğu eklemiştir.

Thomas için insanın nihai amacı, doğal dünyanın sınırları içinde elde edilecek bir mutluluk olamaz. Nihai ve en yüksek amaç olarak kusursuz mutluluk yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz. Sadece Tanrı'da ve Tanrı aşkında bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa ancak ahiret hayatında Tanrı ile erişebilir.

Thomas, Aristoteles gibi insan için neyin hakikaten iyi olduğunu sorgular. Doğal dünyada insanın mutlu bir hayat sürmesinin Aristoteles için nihai amaç olduğu yerde Thomas için ahlaklı bir biçimde yaşanmış dünyevi hayat, ahiret hayatındaki asıl mutluluk için sadece bir ön hazırlık durumundadır. Böylece onun bakış açısından eylemler söz konusu amaca hizmet ettikleri ölçüde ahlaken doğru, bu amacın gerçekleşmesine engel oldukları ölçüde de yanlıştır.

Her varlığın kendisi için iyi olan ve gerçekleştiğinde onu mutlu kılacak olan bir amacı olduğunu söyleyen Thomas, insan için bu amacın Tanrı olduğunu söyler. Tanrı tarafından kendi suretinde yaratılmış olan insan, mutlu olabilmek için kaynağına yönelmek, Tanrı'nın bilgisine erişmek durumundadır.

İnsanın ebedi mutluluğa erişmesi için gerekli olan şey erdemler ile Tanrı tarafından gönderilmiş olan ahlak yasasıdır. Erdemler de doğal erdemler ve dini erdemler olmak üzere ikiye ayrılır. Erdemler, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelik ve alışkanlıklardır. İnsanı belli bir eylem tarzına sevk eden yönelimlerdir.

İnsanın bu dünyadaki yaşayışıyla ilgili olan doğal veya dünyevi erdemler Thomas tarafından dört temel erdeme indirgenir. Bunlar insanın istek ve arzularının tatmini ya da hazlar bağlamında geliştirmiş olduğu doğru yönelimi olarak *ölçülülük*, korkular karşısındaki doğru yönelimi olarak *cesaret*, başkalarının hakları ve onlara

nasıl muamele edileceği konusunda geliştirilen doğru yönelim olarak *adalet* ve ahlaki eylem konusunda doğru düşünme olarak *basiret*tir. Bu doğal erdemler, doğru ve uygun erdemlerin uygun ortamlarda tekrar edilmesi ve sağlam bir karakter eğitimiyle kazanılır. Söz konusu doğal erdemler, insanın bu dünyadaki ahlaki hayatı ve doğru yaşayışı için gerekli olan erdemlerdir. Fakat onlar, insanın nihai amacına erişmesi noktasında yeterli olmazlar. Onların bir takım dini erdemlerle tamamlanması gerektiğini savunur.

İnsana Tanrı tarafından verilen bu dini erdemler üç tanedir. İman, umut, aşk. Bu üç erdem sayesinde insan Tanrı'ya inanır, ona ulaşmayı ümit eder ve onu sınırsızca sever. Teolojik ya da dini erdemler, insanı Tanrı'ya yöneltip onu Tanrı'nın yardımıyla ebedi mutluluğa götürürler. Bir başka deyişle, doğal erdemlerin ölçüsü ve kaynağı saf akıl iken teolojik erdemlerin ölçüsü ve kaynağı Tanrı'dır.

Erdemli davranışların temeline Thomas, ahlak yasasını koyar. Bu yasalardan birisi Tanrı'nın aleni ve açık buyruklarından oluşan ilahi yasadır. Diğerleri ise doğru eylemin akıl tarafından keşfedilen genel ilkelerinden oluşan doğal yasadır. Söz konusu doğal yasa, bir anlamda ilahi ya da evrensel ahlak yasasını tamamlayan bir yasadır. Buna göre, doğru ve yanlış arasındaki farklılığı insan akıl yoluyla ve deneyim üzerine düşünmek suretiyle keşfedebilir. Doğru ve yanlışın doğal yasaya bağlı bilgisini Hristiyan vahyi tamamlar (Cevizci, 2016:515-522).

7.2.2.10. Siyaset Felsefesi

Thomas'a göre, devletin meşruiyet kaynaklarından birisi, insanın sosyal bir varlık olmasıdır. İnsanın ihtiyaçları, tam ve gereği gibi ancak başkalarının katkı ya da yardımlarıyla ve toplumun hiyerarşik bir tarzda düzenlenmiş kurumlarıyla karşılanabilir. O insanlığı yekpare bir toplum olarak tasarlar.

İnsan toplumunu organik bir yapı ya da beden olarak kavrayan Thomas, tıpkı âlemin Tanrı, bedeninin ruh tarafından yönetilmesi gibi toplumun da bilgelik ve adalet yönünden üstün bir takım idareciler tarafından yönetilmesi gerektiğini savunur. Böylece insanın kendi doğal iyisine ancak toplum içinde ulaşabilen sosyal bir varlık olması nedeniyle siyaset ahlaktan ayrılmaz ve onu tamamlamak durumundadır.

Thomas için devlet sadece insanın doğal amacını gerçekleştirebileceği bir çevre değil, aynı zamanda doğaüstü amacına hazırlayacak bir araçtır. Buna göre devletin iki temel rolü vardır.

Birincisi, devlet her şeyden önce içlerindeki vicdanın sesini dinlemeyen kimselere doğal hukuka itaat etmeyi zorla benimsetmek gibi disipline edici bir işleve sahiptir.

İkinci olarak, devlet iyi yurttaşlar, davranışları doğa yasasının buyruklarına sadece dışsal olarak uymakla kalmayıp erdemli alışkanlıklardan kaynaklanan yurttaşlar yetiştirmek gibi pozitif bir işleve de sahiptir.

Thomas, devlette birlik, ahenk ve barışın en iyi tek kişinin yönetimi altında sağlandığına inandığı için monarşiyi en iyi yönetim biçimi olarak kabul eder. Tıpkı doğanın tek bir ilke tanınması gibi, tabiat örnek alınarak oluşturulan bir eser olarak devlet de en iyi tek bir kişi tarafından yönetilir.

Thomas monarşinin en iyi yönetim biçimi olmasını kralın bilgi ve erdem bakımından yetkinlik ve mutlak üstünlüğüne bağlar. Tek kişinin yönetiminin en iyi yönetim biçimi olduğunu bu şekilde temellendiren Thomas'ta geçerli olan monarşi, mutlak bir monarşi değil de sınırlı bir monarşidir. Monarşi ya da krallığın en temel işlevi erdemli ve ahlaki bir hayatın peşinden koşulmasını ve doğal yeteneklerin geliştirilmesini mümkün kılan barış ve güvenlik koşullarını tesis etmektir. İkinci olarak krallar, ruhban sınıfına bağımlıdırlar (Cevizci, 2016:523-527).

ÖZET

Hristiyan ortaçağında felsefenin doğuşunun temelinde çoğunlukla iki şey ya da çabanın bulunduğu kabul edilir. Bunlardan birincisi, vahyolunan ilahi kelama, yani Yeni Ahit'in öğretilerine tam ve uygun bir anlam kazandırma, bu öğretileri açıklama çabası ya da faaliyetidir.

Kilise Babalarının veya kurucuların felsefesi olarak Patristik felsefe, Hristiyan felsefesinin inşa edileceği zemini oluşturur. Bu düşünürlerin en önemli konusu, Hristiyanlığın kurtarıcı hakikatlerinin felsefi soruşturmanın sonuçlarıyla nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirlemektir. Patristik felsefe, putperestliğe ya da aynı anlama gelmek üzere, seküler felsefeye karşı Hristiyan inancını savunmuş daha sonra benimsediği Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu felsefeyle Hristiyan inancını anlamlandırıp güçlendirmeye, onu putperestliğin ve gnostisizmin saldırılarından korumaya çalışmıştır.

Augustinus, felsefesinde en çok Eflatun felsefesinden etkilenmişti. O felsefeyi bağımsız bir disiplin olarak görmeyip büyük ölçüde Hristiyanlığın akla uygun içeriğini kavrayabilmek için bir araç olarak değerlendirmiştir. Onun felsefesi, Hristiyan vahyinden olduğu kadar Helenistik dönem Yunan felsefesinden kaynaklanmaktaydı.

Skolastik felsefede din ile felsefe, vahiy ile akıl arasında çok daha yakın bir ilişki söz konusu olmuştur. Buna göre felsefe, Skolastik dönemle birlikte, aklın kendine ait konuları olan bir disiplini olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. O, bundan dolayı, Patristik felsefeden çok daha belirgin olarak Hristiyanlığı anlamaya çalışan bir felsefe olarak gelişmiştir. Bu felsefenin, ilkçağ felsefesi mirasından tamamen Aristoteles felsefesine dayandığı kabul edilir.

Aziz Anselmus'a göre, iman ile aklın asla birbirleriyle karıştırılmamaları gerekir. Çünkü her birinin işlevi ayrıdır ve birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gerekir. O akıl karşısında imana, felsefe karşısında da otoriteye öncelik verir. Anselmus'a bu yaygın şöhreti kazandıran şey ise, hiç kuşku yok ki onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili ünlü "ontolojik delili" bulan kişi olmasıdır.

Thomas Aquinas, Ortaçağ felsefesinin en etkili filozoflarından biridir. O, Hristiyanlık ile klasik dünya görüşünün çağının ihtiyaçlarına uygun düşen yeni ve sağlam bir sentezini yapmıştır. Bunu yaparken de en çok Aristoteles ve felsefesinden yararlanmıştır. Aquinas, dini hakikatlerden pek çoğunun ancak iman temeli üzerinde kabul edilirken, akıl yoluyla kanıtlanabilecek hakikatler de bulunduğunu savunmuştur. O iman karşısında akli ön plana çıkarmayıp vahyi temel almıştır. Fakat vahiy yoluyla

bilinen hakikatlerin, kendilerinden hareketle rasyonel kanıtlama temeli üzerinde başka doğruların ispatlanacağı ilk ilkeler oldukları kanaatindedir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Patristik felsefenin hangi felsefe sistemi ile Hristiyanlığı uzlaştırma çabası olduğu söylenebilir?

- A) Epikürcü
- B) Aristotelesçi
- C) Stoacı
- D) Eflatuncu
- E) Pythagorasçı

2. Aşağıdakilerden hangisi Thomas Aquinas'ta dünyevi erdemlerden biri değildir?

- A) Ölçülülük
- B) Cesaret
- C) Umut
- D) Adalet
- E) Basiret

3. Kilise babalarının felsefesi olarak bilinen ve felsefeyi dinin hizmetinde konumlandıran felsefe ekolü hangisidir?

- A) Din felsefesi
- B) Rönesans felsefesi
- C) Antik felsefe
- D) Skolastik felsefe
- E) Patristik felsefe

4. Skolastik felsefede daha çok hangi filozofun felsefi düşüncesi egemen olmuştur?

- A) Eflatun
- B) Aristoteles
- C) Plotinos
- D) Pythagoras
- E) Epikür

5. Tabiattaki varlıkların mümkün ve zorunlu şekilde sınıflandırılmasından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan delil hangisidir?

- A) İmkan delili
- B) Hareket delili
- C) Gaye delili
- D) Varlıklar arasındaki derecelendirme delili
- E) Fail neden delili

CEVAPLAR

- 1.D
- 2.C
- 3.E
- 4.B
- 5.A

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Kamıran BİRAND, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, İlkçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE8: RÖNESANS FELSEFESİ

KONULAR

8. Rönesans Felsefesi

8.1. Hümanizm

8.2. Reformasyon Hareketi

8.3. Bilimin Yükselişi

8.4. Siyaset Felsefesi

8.4.1. Niccolo Machiavelli

8.4.2. Thomas More

AMAÇLAR

- Rönesans döneminin temel felsefi görüşlerini anlamak
- Reform hareketinin dine yaklaşımını açıklamak
- Rönesans dönemi siyaset felsefelerini tanımak

HAZIRLIK SORULARI

1. Rönesans terimi ile ne anlıyorsunuz?
2. Reformasyon hareketinin dine yaklaşımı nedir?
3. Rönesans dönemindeki bilimsel gelişmeler nelerdir?
4. Machiavelli ve Thomas More'un siyaset kuramları nelerdir?

8. Rönesans Felsefesi

Rönesans felsefesi bir geçiş döneminin, yani Avrupa uygarlığının yaklaşık bin yıl süren Ortaçağ ile Yeniçağ arasındaki döneminin felsefesidir. Rönesans, tarihsel olarak 1400 ile 1600 yılları arasında kalan dönemi ifade eder. İşte bu dönemde geliştirilen ve ortaçağ ile modern yeniçağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş dönemi felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, hem de felsefede bir “yeniden doğuş”u temsil etmesidir. Başka bir deyişle, Rönesans hem yepyeni bir çağ hem de bir geçiş dönemiydi. Aynı anda hem ortaçağ, hem de yeniçağdı. Bir yönüyle hayli dindar, diğer yönüyle de çok aşikâr bir biçimde dünyeviydi.

Söz konusu ikiliği pek çok yönünde göreceğimiz Rönesans felsefesinin ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, Aristotelesçiliğin Rönesans felsefesine, Eflatunculuk ve Stoacılık benzeri düşünce akımlarıyla birlikte hâkim olmasından kaynaklanır. Buna mukabil Aristotelesçiliğin hâkim olması, ortaçağın Hıristiyan teolojisiyle Aristotelesçilik arasında gerçekleştirmiş olduğu sentezin özellikle Hıristiyan ayağının 14. yüzyıldan başlayarak bir süre boyunca aşındırıldıktan sonra, en nihayetinde çökmesinin ardından hâkim felsefe formu olarak bir başına kalmasının bir sonucu olmuştur.

Rönesans'ta ortaçağ düşüncesinden kopuş ise başta felsefe olmak üzere, kültürün hemen her alanında yepyeni tasavvurların ve anlamların ortaya çıkışında ifadesini bulur. Gerçekten de Rönesans kavramı yeniden doğuş ve yenilenme, yeni düşüncelerle buluşların ortaya çıkışı, ruhun ve insan varlığının yenilenmesi benzeri olgulara gönderme yapar. Buna göre gerçekte bütün bir Rönesans'a egemen olan şey, ortaçağı karakterize edecek şekilde “karanlık” ile antik dünyayı ve bu arada yeni dönemi simgeleyen “aydınlık” karşıtlığı olmuştur.

Son derece özel bir yaratıcı süreç aracılığıyla yeniden oluşan dönemin “yeniden doğan” insan tezini güçlendiren şey, işte bu karşıtlıktır. Bu durum, Rönesans felsefesi açısından bize söz konusu ikili anlamıyla, yani aydınlığa karşılık gelen ya da aydınlığı sembolize eden antik kültüre dönüş ile insanın dünyanın merkezi haline gelmesi anlamında hümanizmi verir. Nitekim bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Rönesans hümanizmi kendisini öncelikle antik dünyanın felsefe formlarına, özellikle de Eflatun'a, Stoa felsefesine, Herakleitos ve şüpheciliğe bir dönüş hareketi olarak gösterir. Buna mukabil ikincisinde, o, ifadesini ortaçağın Tanrı

merkezli yaklaşımından insan merkezli bir yaklaşıma geçişte bulur. Rönesans hümanizminin söz konusu ikili anlamı, birleşik etkisini sırasıyla yeni bir insan, doğa, Tanrı, bilgi, etik ve siyaset felsefesi anlayışının ortaya çıkışında ve son çözümlemede Avrupa kültürünün dünyevileşmesinde gösterir; Rönesans'la birlikte modern dünyaya kapılar en nihayetinde sonuna kadar açılacaktır.

Gerçekten de Rönesans'ta insan, yepyeni bir temel ve dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Ortaçağda insan, yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış, dünyaya kötülüğü sokan günahkâr bir varlık olarak anlaşılmıştı. Dolayısıyla o, kendine yetemeyen, Tanrı'nın rehberliğine muhtaç ve bunun sonucu olarak da kurtuluşu için Tanrı'nın lütfuna ve inayetine mecbur bir varlık olarak düşünülmüştü. Oysa Rönesans'ın bütün hümanistleri insanı en iyi ya da en kötüyü seçebilen, kendisini oluşturan bir varlık olarak gösterir. İnsanı, seçtiğine sahip olabilen, kendisini istediği gibi yaratabilen özel bir varlık olarak gösteren Rönesans hümanizmine göre, o, artık kaderinin, özgür seçiminin sorumluluğunu üstlenen, Tanrı'nın kendisine verdiği tohumları geliştirebilen biri olmak durumundadır.

Yeni insan tasavvurunun gerisinde elbette Rönesans'ta ekonominin yavaş yavaş değişmesinin, kapitalizmin devreye girmesinin büyük bir rolü olmuştur. Bu dönemde ahiret mutluluğu yine önemli olmakla beraber, kapitalizmin de etkisiyle yavaş yavaş dünyevi başarı ve mutluluk da önem kazanmaya başlar. Keşif seyahatleri ve yeni ticaret yollarının keşfiyle birlikte, o zamana kadar bilinmeyen mekânlar ile zamanlar evrenin yeni baştan, bu kez çok daha güçlü bir biçimde kavranmasının yollarını açar. Evrene egemen olma ya da onu matematik ve astronomi aracılığıyla ele geçirme arzuları, her ne kadar çekingenlikle ifade edilse bile, yavaş yavaş belirgin ve kesin hale gelmeye başlar. Doğa bilimleri artık gizemli güçler ile mantık yasalarının karıştığı özel bir araştırma alanı olarak ortaya çıkar.

Rönesans'la birlikte, Tanrı tasavvuru da değişimden nasibini alır. Bütün bir ortaçağ boyunca, Tanrı, doğal dünyaya her daim müdahale edebilen aşkın ve yaratıcı bir güç, yaratılıştan ayrı bir varlık olarak görülmüştü. Bu anlayışa göre, doğa ilahi ya da kutsal olmayan bir varlık alanı meydana getirmek durumundaydı. Oysa Rönesans hümanistlerinden Giordano Bruno, Tanrı'yı yaratılışa içkin bir güç olarak tasavvur etti. Zira o, tıpkı Stoacılar gibi, var olan her şeyde Tanrı'yı bulan bir panteistti. Bu yüzden, doğaya özel bir önem atfederken, onu ilahi ve kutsal bir varlık olarak telakki etti. Katolik kilisesi, onu bir pagan olarak görüp yakma yönüne gidecekti

ama o yolu bir kez açmış oldu. Onun Tanrı tasavvurunun alternatifi, Rönesans'ın ardından dünyaya yaratılıştan sonra hiçbir şekilde müdahale etmeyen deist bir Tanrı anlayışı olacaktır.

Rönesans'a özgü hareketten siyaset de bir şekilde, hatta daha yoğun bir biçimde nasibini almıştır. Nitekim Rönesans, siyasete gökyüzü devletini değil de cismani devleti şekillendirip yönlendirme görevi verirken, ortaçağın teokratik devleti, Machiavelli gibi düşünürlerin katkısıyla yerini modern devlete bırakmaya başlar. Bu dönemde dinden tamamen bağımsız olan modern devlet ile kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan ulus devleti, artık yavaş yavaş toplum sözleşmesi öğretisiyle meşrulaştırılacaktır.

Aynı şekilde sanat da Rönesans döneminde büyük bir atılım yaparken, yapıtlarının merkezine insanı yerleştirir. Yaratıcı muhayyilenin soyluluk kazandığı bu dönemde, estetik yargı, normları aşama aşama biçimlendirirken, normlar doğanın titiz bir taklidi ölçütüyle özgürlüklerini fetheder. Gerçekten de Rönesans sanatı doğanın tam taklidine vakfedilmiş olup, teknik olarak benzersiz diye nitelenebilecek olan natüralist bir gerçekçilik sergilemekteydi. Fakat aynı sanat yüce bir sırrı aktarma noktasında da oldukça etkili olup manevi varlıklar ve dini figürleri kusursuz bir güzellik ve formel bir yetkinlikle resmediyordu (Cevizci, 2016:226-229).

8.1. Hümanizm

Hümanizm, Rönesans'ta her şeyden önce insanı temele alan bir bakış açısını, bu yeni insanın, entelektüel, ahlaki ve estetik kapasiteleri geliştirdiğine inanılan alanlar olarak edebiyat, felsefe ve retoriji temele alan klasik Grek liberal eğitimi yoluyla şekillendirilmesi teşebbüsünü ifade eder. Din, devlet ve toplum konusunda belirgin veya sabit bir duruş içinde olmayan Rönesans hümanizmi, ikinci bir anlam çerçevesi içinde antik kaynaklara dönüşü temsil eder. Başka bir deyişle, Rönesans düşüncesinin hemen bütün yönleri veya unsurlarında olduğu gibi, neredeyse tamamen seküler bir anlam taşıyan hümanizmin, biri geriye diğeri ileriye yönelmiş iki ana doğrultusu vardır. Zira o, Tanrı'nın insanlığa birliği ve bütünlüğü olan hakikati önemli ölçüde gönderdiği ve antik düşünürlerin bu derin ve özgün ilahi hikmetin önemli bir kısmını koruduğu düşüncesine dayanmaktaydı.

Böyle bir düşünce ve kabul, sadece antik metinlerle onların yorumu üzerinde yoğunlaşan bir kültür ve antik düşünce formlarından beslenen bir felsefe anlayışına yol açmadı, fakat bir yandan da yeni insanı yaratacak eğitimin klasik dillere, edebiyat,

yorum ve filolojiye dayalı bir eğitim olması gerektiği düşüncesini teşvik etti (Cevizci, 2016:229-230).

8.2. Reformasyon Hareketi

Rönesans'a özgü yeniden doğuş ve şekillendirme hareketinden elbette Tanrı ve din anlayışı da nasibini almak durumundaydı. Zira söz konusu olan şey, gerçekte Batı düşüncesiyle hayatın her alanını derinden etkileyecek çok önemli sonuçları olan bir bilinç devrimiydi. Bu bilinç devrimi, din alanında, pek çok etmenin sonucu olmakla birlikte, hümanistlerin başlattıkları bir hareket olarak gelişti ve sonradan Protestanlığın kurucusu Martin Luther'in fikir ve eylemlerinde ifadesini buldu.

Pek çok sosyal ve tarihsel faktörün bir sonucu olan reformasyonu doğuran şey esas itibariyle, papalığın veya Roma Katolik kilisesinin Kitab-ı Mukaddes'te vahyolunan orijinal Hıristiyan inancını ihmal ve ihlal etmesi olmuştur. Çok daha etkili bir neden, onun para karşılığında günah çıkartma uygulamasını başlatma teşebbüsüydü. Para ya da belli bir bedel karşılığında günah çıkartma, işlenen suç ya da günahın kilisedeki bir ayin ya da seremoninin ardından para ödenerek silinmesi şeklindeki bir uygulamadan oluşuyordu.

Buna göre Katolik kilisesi, Tanrı'nın lütfunu dağıtma hakkına sahip olduğunu iddia etmekte ve bir tür alışveriş veya adeta bir pazaryeri pratiğiyle insanları ahirette ödemek zorunda oldukları borçlarından bu dünyada kurtarma yoluna gitmekteydi. O, artık bu şekilde elde edilen kaynakları ya da paraları, kendi din dışı amaçları için kullanıp iç etmekle ve ticaret yapmakla suçlanıyordu. Kilisenin ticaret yaparken papalığın masumiyetini ve yanılmazlığını ilan etmesi, pek çok insanın gözünde onun sahtekârlığının bir göstergesi olup çıktı.

Kısacası, Kilise Hıristiyan imanı ve hakikatinin kutsal aracı olarak saygıyı hak etmeme noktasına gelmişti. Zira onun fiili uygulamaları, gerçek idealiyle çelişmeye başlamıştı. Buradaki hiyerarşi ciddi bir şekilde yozlaşırken, Kilisenin doktrinal geleneği orijinal vahiyden neredeyse tamamen kopmuştu.

Dinde reform veya reformasyon hareketi, Roma Katolik kilisesinde yaşanan söz konusu kopuş, gerileme ve yozlaşmaya karşı bir tepki olarak ortaya çıktı. Bu süreç boyunca İncil'de yer almayan, ona Roma Kilisesi tarafından sonradan eklenen bütün unsurlar sorgulanıp atılmaya başlandı. Bir yandan yüzyılların birikimi olan takdisler, ritüeller, karmaşık örgüt yapıları, papazlık hiyerarşisi, Skolastiklerin rasyonel teolojileri, Papalığın yanılmazlığı ve otoritesi, ayinler sırasında yaşanan

kendinden geçme deneyimleri vs. sorgulanırken, bir yandan da Hıristiyan inancının özüne çok daha uygun düştüğüne inanılan birtakım öğretilerle teçhiz edilmiş yeni bir mezhep ya da din anlayışının temelleri atıldı.

Söz konusu Protestan reformasyonunu hayata geçirenler öncelikle Martin Luther ve John Calvin'di. Onların şekillendirdiği reformasyonun doktrinal boyutu içinde öne çıkan birkaç ana öğreti veya inancın varlığından söz etmek mümkün gibi görünmektedir. Bir dini hareket olarak Protestanlıktan ayrılmaz olan öğreti ya da inançların başında, ilahi kelamın otoritesiyle salt imana dayalı bir kurtuluşa beslenen mutlak inanç gelir. Protestan reformcuları, Tanrı konusunda iyimser bir görüşe sahiptiler. Tanrı'yı anlama konusunda felsefi ilkeleri tamamen devre dışı bırakan bu reformcular, Tanrı'yı "seçilmişlerin" veya onun armağanına mazhar olanların şefkatli ve lütfkâr bir koruyucusu olarak gördüler.

Fakat insan konusunda, reformcular çok iyimser değildiler. Sözgelimi Luther, büyük ölçüde dönüşüme uğratarak benimsemiş olduğu Augustinusçu insan anlayışında, insanın kısmen iyi ve adil kısmen de kötü ve günahkâr olduğunu ileri sürdü. Gerçek bir Hıristiyan'ın hayatının amacının iyilik ve doğruluk yönünde ilerlemek olduğunu ileri sürerken, insana düşenin esas olarak doğasında var olan kötülüğü ve günahkârlığı azaltmak için çaba sarf etmek olduğunu söyledi. Luther ve diğer reformcular, bu açıdan insanın çoğu zaman bir kötülükler sürüsüyle çevrildiğini, özgürlüğü veya özerkliğinin esasen dinden çıkmak anlamına geldiğini savunmaktan geri durmadılar. Onların bakış açısından, gerçek özgürlük ilahi iradeye boyun eğmekte gizliydi ve böyle bir itaat kapasitesi de zaten Tanrı'nın merhametli lütfundan gelmek durumundaydı.

Tanrı'yı bu şekilde pozitif, insanı da çoğu zaman negatif terimlerle tanımlayan Reformasyon hareketi, doğallıkla insanın tek başına yaptığı hiçbir şeyin onu kurtuluşa yaklaştırmadığını kabul etti. O, dahası insanın kurtuluşunu sağlaması muhtemel aydınlanmanın, Grek felsefesiyle bozulan Skolastik teolojinin rasyonel basamaklarından tırmanmak suretiyle de elde edilemeyeceğine inanıyordu. Gerçek aydınlanmayı insana sunan sadece ve sadece Tanrı'ydı ve sahici hakikati yalnızca Kutsal Kitap ifşa ediyordu.

Skolastiklerin akıl ile imanı rasyonel bir teoloji çerçevesi içinde birleştirme çabalarına şüpheyle bakan Luther'e göre, insanın bilme ve doğal dünyayı analiz etme yoluyla hayata geçirdiği akla dayalı "doğal teoloji" diye bir şey söz konusu dahi olamazdı. O insan aklının, rasyonalist Skolastik teoloji yoluyla Tanrı'nın iradesini,

inayetini ve lütüfkâr kurtuluşu kavrama çabası içine girmesinin sonuçta saçma sapan birtakım varsayım ve görüşlere ulaşılmasına yol açtığı kanaatindeydi. Onun bakış açısından seküler akıl ile Hıristiyan hakikati arasında gerçek bir uzlaşma ya da sentezin tesis edilebilmesi mümkün değildi. Yalnızca Kutsal kitap insana Tanrı'nın kesin ve kurtarıcı bilgisinin yollarını sunup öğretebilirdi.

Gerçekten de Protestan görüşe göre, hakiki Hıristiyanlık, sadece iman, ilahi lütuf ve yalnızca Kutsal kitap üzerine kurulmuştu. Protestanlık açısından hakikat nihai olarak nesnel bir şekilde Tanrı'nın vahyolunmuş kelimelerinde gizliydi ve yalnızca bu değişmez hakikate sadakat, ilahi kesinliği anlaşılabilir hale getirip gün ışığına çıkartabilirdi. Protestan yaklaşıma göre, Katolik gelenek, bu ebedi hakikatin çarpıtılmasından başka hiçbir şey değildi. Katolisizmin sözde nesnelligi, Kelamın kutsallığının ilahi kaynaktan devşirildiği bir nesnellik değildi. Bunun yerine, Katolik düşünce ve zihniyetin öznel taleplerine uygun düşen öğretilerin Yunan dünyasından alınmasıyla yaratılan sözde bir nesnellikti. Bu durum da kutsal kitapta vahyolunan hakikatin çarpıtılmasıyla sonuçlanmıştı.

Örneğin Luther'e göre, Tanrı insanla iki şekilde ilişki kurar. Bunlardan birincisinde temas yasa, diğerinde Kutsal Kitap ve Kurtarıcı Mesih yoluyla gerçekleşir. Tanrı'nın emirlerinde ifadesini bulan yasa, kaos ile düzensizliğe sınır koyduğu ve insanı günahkârlığı konusunda ikna ettiği için, beşeri topluluğun varlığını devam ettirip ayakta kalmasını temin etmeye yarar. İnsanın ilahi yasayı vicdan yoluyla kavradığını ileri süren Luther, bu yasanın insanı günahkârlığı konusunda ikna edip kutsal kitaba sevk ettiğini, ama Tanrı'nın insan için seçtiği kurtuluş yolu olmadığını belirtir. Kurtuluş imkânı, insana Kurtarıcı Mesih'in haberleriyle aktarılır. Bu haberler ve Kitab-ı Mukaddes, doğruluk ve adaletin günahkâra, talep edilen bir şey değil de, ona verilmiş bir armağan olduğunu gösterir. Kurtuluş, bu yüzden yasayla kitabın birbirine karıştırılmasının bir sonucu olan günah çıkartma eylemleriyle kazanılan bir şey olmayıp, Tanrı'nın bir armağanı ya da lütfu olmak durumundadır.

Protestanlıkta söz konusu iki öğreti ya da inancın, yani sırasıyla ilahi kelamın otoritesine ve salt imana dayalı bir kurtuluşa beslenen mutlak inancın birleşik sonucu, bütün Hıristiyanların birer papaz veya din adamı olduğu inancı olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Protestanlık "bütün müminlerin papazlığı" öğretisinde, bireyi Tanrı'yla doğrudan ilişki kurmaya, onu kendi vicdanı ve kitabıyla yalnız kalmaya, kutsal metni anlayıp yorumlama noktasında kendi kendisinin papazı olmaya teşvik etmekteydi.

Gerçekten de yerleşik kilisenin inanç, ritüel ve örgüt yapısına karşı bireysel vicdanın bir tepkisi olarak gelişen Protestan reformasyonu dini otoritenin yeri konusunda önemli bir değişiklik yapmıştır. Protestanlığın bakış açısından ne papa, ne de Kilise konsülleri Hristiyan inancını anlama, açıklama ve tanımlama noktasında manevi bir yeterliliğe sahip değildi. Luther, bu yüzden dini otoritenin, Kilise veya ruhban sınıfında değil de, Kutsal kitabı, Tanrı'yla kurduğu kendi kişisel temasa bağlı olarak kendi vicdanına göre okuyup yorumlayan bireyde veya dindar Hristiyan'da olduğunu savundu.

Bu adımla birlikte, gerçekten özgürleştirici, doğrudan ilham aşılایıcı ve kurumsal olmayan hürriyetiyle Kutsal Ruhun mevcudiyeti, tek tek her Hristiyan'da tasdik edilmiş oluyordu. Gerçek Hristiyan deneyimini meydana getiren şey, bundan böyle Vatikan'ın hayli gelişmiş örgütlü yapısı ve kurumsal mekanizması yerine, sıradan insanın, gerçek müminin İsa-Mesih'in kurtarıcı lütfuna verdiği cevap olmak durumundaydı.

Buradan, Protestan reformasyonunun dördüncü temel inanç veya öğretisi olarak, onun bireyciliği, bireysel hakikat arayışı, disiplin ve çalışmaya verdiği önem çıkar. Buna göre, kendisini, hiçbir aracı olmadan kutsal hakikati keşfetmeye vermiş bireyden talep olunan iyi işler, birtakım özel dini eylem ve ibadetlerden ziyade, onun komşusunun iyiliğini isteyen, içinde bulunduğu toplumun refahıyla gelişmesini gözetken eylemlerde kendisini göstermek durumundadır. Başka bir deyişle, Katolik kilisesinin, imanı kutsamaya dayalı meşrulaştırmasından yoksun kalan Protestan, zaman içinde ahlaki disiplinin ve bu dünyada çalışmanın kutsal olduğunu bildiren bir tavır geliştirmiştir.

Bu açıdan bakıldığında, Protestanlığın mücadele eden endişeli Hristiyan'ın kendisini disiplinli çalışmaya ve bu dünyanın işlerine durmamacasına ve başarılı bir şekilde cevap vermesi durumunda, seçilmişler veya kurtuluş armağanına mazhar olmuşlar arasında yer almasının gerçek emarelerine sahip olabileceğini dile getiren bir kaza ve kader anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Bütün bir ortaçağ boyunca madde veya ticari başarı peşinde koşulması dini hayatı tehdit eden bir çaba olarak algılanıp aşağılanmıştı. Oysa şimdi, Protestanlıkla birlikte bu iki olgunun birbirine karşılıklı olarak yararlı olduğu kabul edilmeye başlanır. Kapitalizmin gelişmesine doğrudan bir destek temin eden Protestanlık, bir din hareketi olarak, çok paradoksal bir biçimde sekülerleşmenin veya dünyevileşmenin en önemli dayanaklarından biri olup çıkar.

Protestanlık sadece kapitalizmin değil, fakat bilimin yolunu da açmıştır. Buna göre reformcu dūřünceleriyle Luther din alanında, Skolastik dönemde Hıristiyanlık ile Aristotelesçilik arasında Thomas Aquinas tarafından gerçekteştirilen sentezi yıkan şahsiyetlerin başında geliyordu. Yeni bilime ve ilerleme ruhuna, rasyonel teolojiye veya Katolisizme baktığı şüpheyle bakmayan, onda Adem'in doęa üzerindeki gecikmiş hakimiyetinin yeni bir örneğini gören Luther, doğaya dönük bilimsel çaba ile ilahi hakikate nüfuz etme çabasının iki ayrı alan meydana getirdiğini açıklıkla ifade etmişti.

Nitekim onun şekillendirilmesinde önemli bir rol oynadığı Protestanlığın Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes'te ifade olunan değiştirilemez Kelamının yeniden özgün ve asli kimliğine döndürme talebi, yeni yeni oluşmakta olan modern aklın, objektif hakikati geleneğin önyargılarından ve ihtilaflarından arınmış olarak keşfetme ihtiyacını vurgulama çabalarını tetiklemeyle kalmayıp aynı zamanda desteklemiştir. Böylelikle o, bilimsel araştırma ruhu ve çabasının önemli fail ya da kaynaklarından biri haline geldi.

Bir kere her şeyden önce Protestanlık tarafından geliştirilen, iyi tahkim edilip dokunulmaz hale getirilmiş öğretilerle mücadele, bütün inançları eleştirel bir sınımaya tabi tutma ruhuyla geleneksel otorite ve çıkar çevrelerinin gizlediği hakikatle yüz yüze gelmek adına sergilenen muazzam çaba, modern bilimi yaratacak zihniyetin en fazla aradığı şey olmak durumundaydı. Onun bu bağlamda modern aklı besleyip harekete geçmeye teşvik ettiği söylenebilir.

İkincisi, Protestan reformcularının nesnel hakikatle ilgili talep ve çağrılarının oluşturduğu zemin, bir yandan da diyalektik bir tarzda söz konusu hakikatin altüst olmasını kışkırtmıştır. Çünkü Luther'in yaratılışa dair bilginin biricik kaynağı olarak gördüğü Kutsal Kitabın lafzi anlamına yaptığı vurgu, rasyonel ve seküler bilimin keşiflerinin Kutsal Kitapla çatışan birtakım sonuçlara yol açtığı görüldünce, çok kısa bir süre içinde modern zihniyeti baş edilmesi pek de kolay olmayan bir kriz ve çıkmazın eşiğine sürükleyecekti.

Gerçekten de çok uzun zaman geçmeden biri dini diğeri bilimsel olmak üzere, birbiriyle çatışan veya bağdaşmayan iki ayrı hakikatin yan yana var olması kaçınılmaz hale geldi. Hıristiyan inancı derinlerde kök salmıştı, ama bilimsel keşifler de inkâr edilecek gibi değildi. Son tahlilde bilim Hıristiyan imanını geçip gidecekti. Fakat bu radikal değişim sürecinde Hıristiyan inancı muzaffer olan bilimle ittifak yaptı. Bu ise elbette Luther'in kutsal kitap temelli bir dindarlığı tesis etme çabasının

fazladan kendi seküler antitezini hazırlamaya yardımcı olmaya yaradığı anlamına gelir (Cevizci, 2016:239-245).

8.3. Bilimin Yükselişi

Rönesans'ın başarısı sadece hümanizm ve din alanında değil, asıl bilim ve siyaset alanında gerçekleşti. Gerçekten de Rönesans bilimden yararlanma açısından kesin bir başarı dönemini ifade eder. Başka bir deyişle, Rönesans dönemi, 17. yüzyılda doruk noktasına erişecek bilimsel devrimin birinci evresini temsil eder.

Bu değişimlerin ilki, yeryüzünün ve dolayısıyla insanın evrenin merkezi olmadığına Kopernik (öl.1543) tarafından keşfedilmesiydi. Onun güneş merkezli evren modelinde dünya ve tüm gezegenler, güneş etrafında aynı yönde dönerler. Bu modelin önceki yeryüzü merkezli evren modeline göre basitlik ve açıklama gücü gibi birçok üstünlükleri vardı.

Kopernik modelini gözlemlerle geliştiren ve hatalarını düzelteren Danimarkalı gökbilimci Tycho Brahe (öl.1601) oldu. O, güneş tutulmasının gökbilim ile önceden bilinebileceğinin farkına varmıştı ki, bu evrenin mekanik izahı yolunda önemli bir adımdı.

Kozmolojideki yeni gelişmeler, Alman astronomi bilgini Kepler (öl.1601)'in gezegenlerin hareketine dair üç yasayı ortaya koymasıyla devam etti. Birinci yasa, "tüm gezegenlerin yörüngeleri, bir odağında güneş olan elipslerdir", ikinci yasa "güneşten gezegene uzanan bir çizgi, eşit zamanda eşit alanları tarar" ve üçüncü yasa "bir gezegen güneşten ne kadar çok uzaksa, yörüngesinde o kadar daha yavaş hareket eder" şeklindedir. Kepler'de gezegenlerin hareketinin bu şekildeki mekanik izahı, aslında Tanrı'yı da dışlamıyordu.

Galileo (öl.1642)'ye göre evren, matematik dili ile ifade edilebilirdi. Ona göre evrenin kitabı matematik dili ile yazılmıştır ve harfleri de geometrik şekillerdir. O, dünyanın nasıl işlediğini anlamak için deneyler yapacak ve bu deneylerin sonuçlarını matematik kullanarak çözümlenecekti. Düşen cisimler yasasını bu yöntemi kullanarak keşfetmişti. Yine aynı yöntemle, yatay hareket halindeki bir cismin doğal durumunun, sabit hızla sonsuza kadar yatay hareketini sürdürmek olduğu sonucuna ulaştı. Nihayet, yeryüzü ve onun üzerindeki her şeyin, yerin dönmesi sebebiyle, hep birlikte yatay hareket halinde olduğunu ortaya koydu. Evren hakkındaki bu izahlar, Aristoteles felsefesinden tamamen ayrılıyordu. Galileo, bu düşüncelerinden dolayı Engizisyon tarafından suçlu bulundu ve sözlerini geri alması sağlandı.

Galileo'yu takip eden Isaac Newton (öl.1727) da evreni mekanik olarak açıkladı. Onun üç hareket yasası evrendeki bütün oluşu açıklıyordu. Bu yasalara göre; her cisim üzerine bir kuvvet etki etmedikçe ya hareketsizlik halinde veya hareket halinde kalmaya devam eder. Hareketteki değişiklik, etki ettirilen hareket ettirici kuvvetle orantılıdır ve o kuvvetin uygulandığı doğru çizginin yönünde olur. Her etkiye her zaman karşı olan eşit bir tepki vardır veya iki cismin birbiri üzerindeki karşılıklı etkileri her zaman eşittir ve karşıt parçalara yöneliktir. Newton'un en önemli ilerlemelerinden biri de dünya hakkında keşfedilmiş yasaları Ay'ın ve gezegenlerin hareketine de uygulamasıydı. Yeniçağ fiziğinde evrendeki bütün oluş ve hareketler yasalarla izah edilince, artık evren hakkında geriye açıklanacak hiçbir şey kalmıyordu.

Rönesans biliminin modern felsefeyi, yol açmış olduğu mekanik dünya görüşü noktasında etkilediği söylenebilir. Gerçekten de Rönesans döneminin bilim hareketi, sonraki modern felsefe üzerinde, özellikle yıktığı klasik teleolojik dünya görüşünün yerine mekanik bir dünya görüşünün ikame edilmesi bakımından çok etkili olmuş ve bu yeni görüş, 17. yüzyıl felsefesine, en azından Descartes ve Hobbes gibi düşünürlerin felsefelerinin oluşumuna yansımıştır. Bu yansımanın ortaya çıktığı alanlar, varlık felsefesiyle din ve politika felsefeleridir.

Buna göre, Hobbes ve Descartes'tan itibaren, insan vücudu da dahil olmak üzere doğa, modern düşüncede bir organizma değil de, bir mekanizma olarak görülmeye başlamıştır. İkinci olarak bu mekanizmanın Tanrı ile teması tamamen koparılırken, Tanrı, 19. yüzyıl düşüncesinde sahneyi tamamen terk edecek şekilde, birkaç istisna dışında evrenin dışına, doğaya bütünüyle aşkın bir alana atılacaktır. 17. yüzyıldan itibaren nihayet politik dünyanın kendisi de, tıpkı doğal dünya gibi, değerden bağımsız olan ve kendine özgü birtakım yasalara göre işleyen bir yapı olarak görülmeye başlanacaktır.

8.4. Siyaset Felsefesi

Rönesans döneminde önemli değişimlerin yaşandığı ve yeni bir politik kavrayışın ortaya çıktığı bir alan da siyaset felsefesi alanıdır. Rönesans döneminin reel siyaset anlamında, en azından Fransa, İngiltere ve İspanya örneklerinde, mutlakiyetçiliğin veya mutlak monarşinin giderek güç kazanıp yerleştiği bir döneme karşılık geldiği söylenebilir. Bu durumun elbette, ekonomik düzenle de yakın bir

ilişkisi vardı. Nitekim bu süreç boyunca, yükselen tüccarlar sınıfı feodal soyluluktan kurtulmak uğruna, her zaman iktidarın merkezileşmesinin yanında olmuştur.

Gerçekten de mutlakçılığın yükselişi, başka her şey bir yana feodal toplumun güçten düşmesi veya sona ermesi anlamına gelmekteydi. Mutlakçılığın yükselişi bir yandan da ortaçağın devlet ve egemenlik anlayışlarıyla modern devlet ve egemenlik anlayışları arasında kalan bir geçiş döneminin başlangıcına işaret ediyordu. Mutlakiyetçilik, nihayet her durumda değişen iktisadi ve tarihsel koşullar içinde birliğe duyulan ihtiyacı ifade etmeye yarıyordu.

Rönesans'ın siyaset kuramı veya felsefesine yansıyan şeyin, esas itibariyle işte bu ihtiyaç olduğu kabul edilir. Örneğin, bu ihtiyaç özellikle, Rönesans'ın büyük ölçüde parçalanmış ve farklı yönetim birimlerine bölünmüş İtalya'sında yaşadığı yıllarda, birlik ihtiyacına fazlasıyla duyarlı olmuş Machiavelli'nin siyaset ve toplum felsefesine yansımıştır. Birlik ihtiyacı Machiavelli'yi, felsefesinde monarşik mutlakçılığı vurgulamaya ve temellendirmeye sevk etmiştir. Bu vurgulama ve temellendirme çabası, onun güçlü ve istikrarlı bir birliğin ancak mutlak monarşi yoluyla temin edilebileceği şeklindeki sarsılmaz inancının bir sonucu olmuştur.

Aynı şekilde, Thomas Hobbes da tek adam yönetimi şeklinde gerçekleşecek merkezi mutlakçılığın savunuculuğunu yapmıştı. Onun monarşik mutlakiyetçiliği savunması da, aynen Machiavelli'de olduğu gibi, toplumsal ve ulusal birliğin ancak mutlak bir iktidar tarafından sağlanabileceği inancının bir sonucu olmak durumundaydı. Dahası gerek Machiavelli gerekse Hobbes bireylerin özleri itibariyle egoist olduklarına inanıyorlardı, bu inancın bir sonucu olarak da, sadece güçlü ve bölünmemiş bir merkezi iktidarın, toplumun çözülüşüne götürebilecek eğilimleri sınırlayıp aşabileceği düşüncesine vardılar.

8.4.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)

Genel olarak İtalya'nın ve özel olarak da doğduğu kent olan Floransa'nın yoğun siyasi çalkantılar döneminde yaşayan Machiavelli, sürgündeyken 1513 yılında yazmış olduğu "Hükümdar" adlı siyaset felsefesi eseriyle tanınmaktadır. Bu eserin en temelli sorunu, çalkantılı bir siyasi ortamda siyasal gücün nasıl merkezi bir otorite altında toplanacağı ve böylece iktidar ve güç sahibi olmanın hangi yöntemle sağlanacağı sorunudur.

Machiavelli bir İtalyan'dı. İspanya, Fransa ve İngiltere'nin aksine İtalya birbiriyle sürekli çatışma halindeki pek çok küçük eyalete bölünmüştü. Milano,

Venedik, Napoli, Floransa ve Venedik eyaleti birbirine ve yabancı devletlere karşı entrikalar çeviriyordu. Papa, bu oyunda bir İtalyan yerel kralı işlevini görüyordu. Toplumsal yaşamı, birçok şekilde dizginlenemeyen egoizm belirliyordu. İstikrarlı bir devlet yaratmak, Machiavelli'nin amacı oldu.

Machiavelli'nin siyaset kuramı bir hükümet mekaniği öğretisidir. Yüzeysel olarak, bu mutlak hükümdarlar için bir diplomatik "oyun teorisidir". Bu teori İtalya'daki küçük eyaletlerin arasındaki siyasî mücadeleye anında uygulanabilirdi. Aynı zamanda, Machiavelli'nin siyaset teorisi, Rönesans'a has olan ve onu antik Yunan ve Orta Çağ siyaset teorilerinden ayıran özellikler de barındırır.

Machiavelli'nin bir ön kabulü insanın bencil oluşudur. İnsanın eşya ve iktidar hırsının sınırı yoktur. Kaynaklar kısıtlı olduğundan çatışma çıkmaktadır. Devlet diğerlerinin saldırısına karşı bireyin korunma ihtiyacı üzerine bina olmuştur. Yasa uygulanmazsa anarşi çıkar. Şu halde halkın güvenliğini sağlamak üzere güçlü bir hükümdara ihtiyaç vardır. Öyleyse bir hükümdar insanoglunu kötü kabul etmelidir. Bu hükümdar, devleti ve böylece halkın yaşamı ve mülkünü korumak için sert ve iyiliğe inanan biri olmalıdır.

İnsanların daima bencil olmasına rağmen yozlaşmanın çeşitli dereceleri vardır. Machiavelli iyi ve kötü devletler ile iyi ve kötü vatandaşlar konularıyla ilgilenir. İyi bir toplum ve iyi vatandaşları mümkün kılan kusursuz koşullarla ilgilenmektedir. İyi devletler farklı bencil çıkarlar arasında bir denge tutturabilen ve bu yüzden istikrarlı olan devletlerdir. Kötü devletler, bencil çıkarların açık bir çatışma halinde olduğu devletlerdir. İyi vatandaş ise vatansever ve mücadelecidir. Bir başka deyişle, iyi devlet istikrarlı devlettir. Siyasette amaç antik Yunan ve Orta Çağ'da olduğu gibi iyi yaşam değil, iktidarı kazanıp, elinde tutma ve böylece istikrarı sağlamaktır. Başka her şey, ahlak ve din de dahi olmak üzere araçtır.

Machiavelli, iktidarı ele geçirmeye çalışanlar ile zaten elinde bulunduranlar arasında bir ayırım yapar. Machiavelli antik Roma Cumhuriyeti ve zamanının İsviçre'sinin istikrarlı ve bir bakıma yozlaşmamış toplumların örnekleri olduğunu düşünüyordu. Burada halkın büyük ölçüde kendi kendini idare edebileceğini düşünüyordu. Bir zorbaya gerek yoktu. Fakat İtalya'da, görev bir devlet yaratmaktı. Burada güçlü ve acımasız bir hükümdara gereksinim vardı.

Machiavelli bir liderin yozlaşmış bir toplumda iktidarı nasıl ele geçirebileceğine ilişkin kuramlarıyla bilinir. Bu durumda onun iktidar problemlerine olan ilgisi gayri ahlaki değildir, amaç karmaşıklığı önlemek olduğu müddetçe ahlakidir. Amaç iyi

devlettir ya da daha açık biçimde insanın doğası çerçevesinde mümkün olan en iyi devlettir.

Machiavelli böyle bir amacı güden siyasetçinin devletin kurucusu olduğunu düşünür. Kanun yaparak ve uygulayarak hükümdar siyasi düzeni tesis eder. Ona göre var olan hukuk ve ahlak mutlak ve evrensel değildir, bir hükümdarca kurulmuştur. Bu ulusal devletin hükümdarı tarafından kuruluşunun kuramıdır.

Hukuk ve ahlak hükümdar tarafından kurulduğuna göre, hükümdarın kendisi bunların üzerindedir. Yargılabileceği hiçbir yasal ya da ahlaki standart yoktur. Tebaası hükümdarlarına yalnızca mutlak itaat gösterebilir, zira doğrunun ve ahlakın tanımını yapan hükümdardır. Fakat kullardan biri iktidarı ele geçirmeyi başarırsa azledilen hükümdar da dâhil olmak üzere herkes ona itaat etmelidir.

Machiavelli çifte standart uygulamakla suçlanmıştır. Yani, hükümdar halka ahlak ve erdem aşılacak, fakat kendisi sadece iktidarı elde etmekle meşgul olacaktır. Öyleyse burada kamu ahlakı ve özel ahlak arasında bir ayırım vardır. Tebaa birincisine, hükümdar ise diğerine sahiptir. Fakat Machiavelli'nin varsayımlarına göre burada bir çifte standart yoktur. Sadece bir ahlak vardır ki, bu da hükümdarın iradesidir. Hükümdar istikrarlı bir devlet yaratmak, iktidarı elde etmek ve elde tutmak ister. Machiavelli'nin düşüncesinde üstü örtük bir biçimde belirtilir ki bu, vatandaşları karşılıklı saldırıdan korumanın yegâne yoludur. İnsanoğlunun aslında bencil olduğu ve ahlakın hükümdarın iradesinden başka bir şey olmadığı kabul edildiğinde çifte standart suçlamaları ortadan kalkmış olur.

Diğer taraftan, özel ahlak ve kamu ahlakı arasındaki ayırımın belirli bir siyasi realizmi gösterdiği söylenebilir: Siyasetin gerçekte nasıl işlediğini anlamak için siyasetin sıklıkla özel yaşamda kullanılanlardan farklı kategoriler kullandığından haberdar olmamız gerek. Özel yaşamda "cinayet" denilen şeye siyasette "düşmanı büyük kayba uğratmak" denebiliyor. Başka bir deyişle, sıradan savaş durumunda cinayetten söz etmek, iskambilde şah mattan bahsetmek kadar uygunsuzdur. Bu, iki farklı oyunu birbirine karıştırmak olur.

Fethedilen bir halkın, hükümdarın toplumu yeniden düzenleme girişiminden önce, ahlaki tutumları ve kanaatleri vardır. Bu anlamıyla ahlakın hükümdar için normatif bir anlamı yoktur. Hükümdar, bununla birlikte, dikkate alması gereken faktörlerden biri olarak var olan ahlakı göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca hükümdarın halk üzerinde etkin olmasına çalıştığı ahlakın, onun için normatif bir

anlamı yoktur. Bu da bir siyasi strateji aracıdır. Fakat hükümdarın kendi siyasi davranışının nihai bir ahlaki özü vardır. Bu da toplumda istikrarı muhafaza etmektir.

Şu halde Machiavelli'nin, ahlakı, siyasete nazaran ikincil bir konuma yerleştirdiğini söyleyebiliriz. O diğer taraftan araçlarla ilgilidir. Burada ve şimdi siyasetin nasıl yürüdüğüyle ilgileniyordu. Dolayısıyla o siyasi araçları iyi ya da arzu edilebilir olduklarına bakmaksızın siyasette kullanıldıkları haliyle tanımlamaya çalışır.

Amaçlar ve araçlar arasındaki keskin ayırım, görece yeni olan bir şeydir. Çoğu Yunan filozofu ve Hristiyan ilahiyatçısı hırsızlık ve cinayet gibi belirli eylemlerin arzu edilir sonuçlara vesile olup olmadıklarına bakılmaksızın hatalı olduklarını tartışmadan kabul ediyorlardı. Amaçlar ve araçlar arasındaki bu keskin ayırımdan hareketle Machiavelli amacın aracı meşrulaştırdığını iddia eder. Örneğin, Romulus'un ikiz kardeşi Remus'u öldürmesi doğru ve iyiydi, çünkü bu, evrensel bir iyiye vesile oldu.

Dinin, Machiavelli'nin düşüncesinde düşük bir konumu olduğu kesindir. Tüm çıkarlar ve amaçlar dünyevidir. Dinin payına düşen tek rol, grupta birlik tesis etmektir. Öyleyse Machiavelli, dindar olmanın insanların hayırına olduğunu düşünebilir. Hükümdar eğer bu sayede bir şeyi başaracaksa dindar olduğu izlenimi verebilir.

Machiavelli çoğunlukla saf bir siyaset oyunu ile ilgilenmektedir. İktidarı uygulamak için gerekli olan ekonomik koşulları sınırlı ölçüde anlamaktadır. Ayrıca, tarihsel olmayan bir antropoloji yapmıştır. Zira insanın doğası değişmez. Bundan dolayı zamanımızın siyasi durumuna hakim olmayı önceki çağları inceleyerek öğrenebiliriz. Şu halde, büyük ölçüde amacın siyasetin özünü anlamak değil, iktidarı elde etmeyi öğrenmek olduğu zamansız bir siyaset bilimine sahip olacağız (Skirbekk ve Gilje, 2014:232-235).

8.4.2. Thomas More

Rönesans'ta bazı siyaset felsefecileri ütopya içerikli eserleriyle, ilerde sosyalist siyaset olarak adlandırılacak bir anlayışın öncüleri olmuşlardır. Bu düşünürlerin ortak yanı Eflatun'un Devlet adlı eserinden büyük ölçüde etkilenmeleridir. Eflatun'dan sonra yeniden siyaset felsefesinde ütopyik nitelikli ideal bir devlet arayışının gözükmesinin temelinde filozofların önlerinde gördükleri siyaset gerçeğinden duydukları memnuniyetsizlik olduğu söylenebilir. Söz konusu filozoflardan ilki olan Thomas More'un (1478-1535) Ütopya (Hiçbir Yer) adlı eseri, Campanella'nın Güneş Ülkesi ve Bacon'ın Yeni Atlantis gibi on altıncı ve on yedinci yüzyıldaki siyaset düşünürlerine de ilham vermiştir.

Ütopya, dönemin İngiliz toplumuna ve yönetim biçimine yöneltilen ince eleştiriler ve bu eleştiriler üzerine kurgulanan ideal bir devlet anlayışını içermektedir. More, Ütopya'nın birinci bölümünde tarıma dayalı iktisadi sistemin, sınırlı sayıdaki mülk sahiplerinin elinde toplanmasının, malı mülkü olmayan yoksul bir sınıfın doğuşuna ve niceliksel olarak artışına yol açtığını belirtir. Öte yandan yoksulların ayaklanmalarını önlemek veya onlara gözdağı vermek amacıyla, sözgelimi hırsızlık için oldukça ağır ve korkutucu yasalar çıkarılır. Yoksullara hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli koşulların sağlanması gerektiğini, zira insanları suça iten şeyin esas itibarıyla ihtiyaç olduğunu savunan More'a göre, söz konusu ağır cezalar da bir işe yaramayacaktır. Bir başka deyişle More, güç politikasının iktisadi ve toplumsal bozukluk ve kötülükleri çözmek bir yana, daha da arttırdığını öne sürmektedir.

Eleştirdiği ticaret veya kazanç toplumunun yerine More, ikinci bölümden itibaren ideal devletini kurgulamaya başlar. Böylece o, ailenin temel birim olduğu bir tarım toplumu idealini sunar. Bu toplumda özel mülkiyet ortadan kaldırılmış olup, bir değişim aracı olarak para kullanılmayacaktır. Adalet anlayışları kesin bir eşitliği öngördüğünden dolayı yurttaşlar özel mülkiyete de paraya da gerçekte bir ihtiyaç duymayacaklardır. Böylelikle uyum içinde yaşayan ve kamu yararını düşünen toplumun bireyleri arasında yoksullar da dilenciler de bulunmayacaktır.

Herkese asgari hayat koşullarının sağlandığı Ütopya adasında çalışma saatleri günde altı saate indirilmiş olup, insanların kalan zamanlarda kültüre, kendilerini entelektüel yönden geliştirecek çalışma ve araştırmalara yönelmeleri teşvik edilir. Bu adanın sakinleri tarım ve el sanatları ile uğraşır; halka açık konferanslarla müzik, diyalektik ve matematik gibi kültürel bilgiler edinirler.

More'un Ütopya'da öne sürdüğü en modern fikirlere biri din konusunda olmuştur. Döneminin Katolikler ile Protestanlar arasında geçen mezhep savaşlarından yorgun düşmüş İngiliz halkına More, bir Rönesans düşünürü olarak aklına güvenmesini ve dinsel hoşgörüden yana olmasını önerir. More'un düşünce tarihinde dini hoşgörü idealini ilk kez ifade eden kişi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte More, yine de Tanrı'nın var oluşu ile inayetini, ruhun ölümsüzlüğünü ve ahiret hayatının varlığını reddeden insanlara resmi görevler verilmemesi gerektiğini söylemekten kendini alamamıştır. Burada düşünürümüzün kişisel özgürlük ile toplumun barış içinde olması arasında ince bir ayrımı korumaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Mezhep çatışmalarının dehşetini yaşamış bir halka More, bir Rönesans düşünürü olarak, hiçbir şekilde bireyin din seçme hakkının kısıtlanamaz olduğunun ısrarlı bir savunucusu olmuştur. Öte yandan düşünürümüz Tanrı inancı gibi inanç konularının devletin ve toplumun barış ve huzur içinde yaşamasını sağlayacağından dolayı doğal din ve ahlakın doğrularının sorgulanmasına hiçbir şekilde izin vermemektedir (Toktaş, 2013:252-253).

ÖZET

Rönesans, tarihsel olarak 1400 ile 1600 yılları arasında kalan dönemi ifade eder. Bu dönemde geliştirilen ve ortaçağ ile modern yeniçağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş dönemi felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem ortaçağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi, hem de felsefede bir "yeniden doğuş"u temsil etmesidir.

Rönesans'ta insan, yepyeni bir temel ve dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Yeni insan tasavvurunun gerisinde elbette Rönesans'ta ekonominin yavaş yavaş değişmesinin, kapitalizmin devreye girmesinin büyük bir rolü olmuştur. Rönesans'la birlikte, Tanrı tasavvuru da değişimden nasibini alır. Onun Tanrı tasavvurunun alternatifi, Rönesans'ın ardından dünyaya yaratılıştan sonra hiçbir şekilde müdahale etmeyen deist bir Tanrı anlayışı olacaktır.

Rönesans'ın başarısı sadece hümanizm ve din alanında değil, asıl bilim ve siyaset alanında gerçekleşti. Gerçekten de Rönesans bilimden yararlanma açısından kesin bir başarı dönemini ifade eder. Başka bir deyişle, Rönesans dönemi, 17. yüzyılda doruk noktasına erişecek bilimsel devrimin birinci evresini temsil eder.

Rönesans döneminde önemli değişimlerin yaşandığı ve yeni bir politik kavrayışın ortaya çıktığı bir alan da siyaset felsefesi alanıdır. Rönesans döneminin reel siyaset anlamında, en azından Fransa, İngiltere ve İspanya örneklerinde, mutlakiyetçiliğin veya mutlak monarşinin giderek güç kazanıp yerleştiği bir döneme karşılık geldiği söylenebilir.

Rönesans döneminin önemli siyaset felsefecilerinden Machiavelli'nin amacı istikrarlı bir devlet yaratmaktır. Machiavelli'nin bir önkabulü insanın bencil oluşudur. İnsanın eşya ve iktidar hırsının sınırı yoktur. Kaynaklar kısıtlı olduğundan çatışma çıkmaktadır. Devlet diğerlerinin saldırısına karşı bireyin korunma ihtiyacı üzerine bina olmuştur. Yasa uygulanmazsa anarşi çıkar. Şu halde halkın güvenliğini sağlamak üzere güçlü bir hükümdara ihtiyaç vardır. Öyleyse bir hükümdar insanoğlunu kötü kabul etmelidir. Bu hükümdar, devleti ve böylece halkın yaşamı ve mülkünü korumak için sert ve iyiliğe inanmayan biri olmalıdır. Ona göre siyasette amaçlar araçları meşru kılmaktadır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Doğaüstü ve Tanrısal açıklamalardan uzaklaşarak doğayı yine doğal olarak açıklamaya çalışan felsefe akımı hangisidir?

- A) Skolastik felsefe
- B) Patristik felsefe
- C) Rönesans felsefesi
- D) Aristotelesçi felsefe
- E) Yeni Eflatuncu felsefe

2. Skolastik felsefede hangi felsefi düşünce egemen olmuştur?

- A) Pythagorasçı felsefe
- B) Yeni Eflatuncu felsefe
- C) Stoa felsefesi
- D) Eflatun felsefesi
- E) Aristotelesçi felsefe

3. Machiavelli'nin siyaset felsefesinin anahtar kavramı hangisidir?

- A) Refah
- B) İstikrar
- C) Zenginlik
- D) Din
- E) Ekonomi

4. Güneş merkezli evren modeli ilk defa kim tarafından ortaya konulmuştur?

- A) Kepler
- B) Tycho Brahe
- C) Newton
- D) Kopernik
- E) Einstein

5. Bir tarım toplumu ideali ortaya koyarak ütöpik bir devlet modeli ortaya koyan düşünür kimdir?

- A) Thomas More
- B) Machiavelli
- C) Eflatun
- D) Campanella
- E) Thomas Aquinas

CEVAPLAR

- 1.C
- 2.E
- 3.B
- 4.D
- 5.A

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, Ortaçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE9: 17. YÜZYIL FELSEFESİ

KONULAR

9. 17. Yüzyıl Felsefesi

9.1. Francis Bacon

9.1.1. Bilim Eleştirisi ve İdoller

9.1.2. Tümevarım

9.2. Rene Descartes

9.2.1. Hayatı ve Eserleri

9.2.2. Bilgi Görüşü

9.2.3. Yöntemi

9.2.4. Tanrı Görüşü ve Dış Dünya

9.3. Thomas Hobbes

9.3.1. Hayatı ve Eserleri

9.3.2. Felsefesi

9.3.3. Bilgi ve Bilim Kuramı

9.3.4. Gerçeklik Anlayışı

9.3.5. Siyaset Felsefesi

AMAÇLAR

- 17. Yüzyıl felsefesindeki yaklaşımları tanımak.
- Descartes'ın metodolojik şüpheciliğini analiz etmek.
- Thomas Hobbes'un siyaset felsefesini açıklamak.

HAZIRLIK SORULARI

1. 17. Yüzyıl felsefesinin temel özellikleri nelerdir?
2. "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinden ne anlıyorsunuz?
3. Hobbes devletin ortaya çıkışını nasıl açıklamaktadır?
4. Francis Bacon zihnin idolleri ne demektir?

9. 17. Yüzyıl Felsefesi

17. yüzyıl felsefesi, Rönesans'ta ortaya çıkan yeni bir ruhun, Rönesans ile başlayan yepyeni bir felsefe anlayışının yerleşmesi ve pekişmesi durumunu temsil eder. Modern felsefe aslında kendisini Rönesans düşüncesi ile göstermeye başlamıştı. Durum böyle olmakla beraber, o, esas itibarıyla Batı'da 17. yüzyılda başlayıp 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan veya doruk noktasına ulaşan bir felsefi tutum ve yaklaşıma karşılık gelir. Söz konusu modernizm, yaklaşık iki yüzyıl boyunca her daim biraz daha güç kazanıp yerleşik hale gelecektir. 17. yüzyıl felsefesi, bu yüzden kesintisiz devam edecek iki yüzyıllık bir sürecin birinci ve kurucu dönemini temsil eder.

17. yüzyıl felsefesi her şeyden önce ve doğallıkla yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir çağın felsefesini ifade eder. O, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. Yaratıcı ve özgür insan, bundan böyle kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir. Bu felsefe, ortaya çıkan bu yeni tarih duygusunun bir sonucu olarak, düşüncede de yepyeni ve beyaz bir sayfa açan, geçmişi inkâr edecek, geleneği yok sayacak şekilde özne temelli bir felsefedir.

İşte bu, başkaca şeyler yanında, 17. yüzyıl felsefesinin, ayrıca salt insan aklının ürünü olmak anlamında, özerk bir felsefe olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu felsefe din veya teolojiden hemen tamamen bağımsız olan bir felsefedir. Felsefenin jeolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, 17. yüzyıl felsefesinin çok temel ve belirleyici başka bir özelliğine, onun insan merkezli veya öznenen hareket eden bir felsefe olması anlamında, homosantrik oluşuna işaret eder.

Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. O, sadece varlığın değil, bir yandan da değer, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu meydana getirmişti. Oysa dini dünya görüşünü bir şekilde geriletken veya ortadan kaldıran modern düşünüşte, hemen hemen bütün felsefelerin hareket noktaları, insan ya da öznedir.

Nasıl ki teosantrik bir felsefe teolojik bir kavrayışa yol açarsa, aynı şekilde homosantrik bir felsefe de rasyonalizmi doğurur, rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, modern felsefeye damgasını vuran hâkim tavır ya da eğilim, en azından 19. yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur. Genel bir tavır olarak rasyonalizm, aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere, bütün alanlarda yegâne otorite

olması ya da yapılması anlamına gelir. Nitekim öyle de yapılmıştır. 17. yüzyılın bütün büyük filozoflarına göre, hakikat dini otorite veya kutsal metinler tarafından aktarılan bir şey değildir. O, akla dayalı, özgür ve tarafsız araştırma ile keşfedilen bir şeydir. Buna göre, filozofun bakışı doğaüstü alana yönelmek, düşüncesi ilahi varlık alanını konu almak yerine, artık yeryüzüne yönelmek, doğal varlık alanını konu almak durumundadır. Fiziki ve zihinsel dünya, toplum, etik alan, siyasi kurumlar ve hatta dinin kendisi, bundan böyle doğaüstü nedenler yerine, doğal nedenleriyle açıklanmalıdır. Modern dünyada en geniş anlamıyla rasyonalizm, demek ki bir yandan insan aklının gücüne ve ilerlemeye duyulan sarsılmaz imanı, diğer yandan da ilerlemenin amacı olarak bilime ve bilimsel yönetime duyulan inancı ifade etmektedir

Gerçekten de 17. yüzyıl felsefesinde insan, "özü düşünmek olan varlık" olarak tanımlanır. Bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir. Bu yeni insan telakkisinden ve yepyeni rasyonalizm anlayışından, elbette bilimsel-felsefi bir dünya görüşü çıkar. Bu yeni dünya görüşü, temel ilkesi "doğayı akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına yol açacaktır.

Demek ki 17. yüzyıl felsefesi, her ne kadar özerk ve müstakil bir disiplin olarak ortaya çıkmış olsa da, modern bilimden yoğun bir biçimde etkilenmiş, felsefenin kendisi ve kimi temel disiplinleri, yükselen bilimin ve gerçekleşen bilimsel devrimin taleplerine paralel bir gelişme göstermiştir. Gerçekten de ortaçağdan modern zamanlara geçişte en belirleyici unsur modern bilimin gerçekleştirdiği devrim, bilimsel yöntemin kaydettiği gelişme olmuştur. Bilim bu dönemden itibaren hâkim entelektüel otorite haline gelip kültürel dünya tasavvurunun tanımlayıcısı, yargılayıcısı ve hamisi olarak dinin yerini alınca, felsefe de hemen bütün durumlarda kendisini ve alt alanlarını bilimden hareketle tanımlama durumuna gelmiştir.

Örneğin, varlık felsefesi söz konusu olduğunda, modern felsefe, deist bir Tanrı anlayışı çerçevesi içinde, öncelikle Tanrı'nın evren ile olan bağıını koparmış ve onu evrenin çok uzağına bir yerlere atmıştır. Gerçekten de ortaçağın Tanrı tarafından sadece yaratılmakla kalmayıp, sürekli olarak yönetilen evren anlayışının bu dönemde yerini alan modern anlayışa göre, evren doğa yasaları tarafından yönetilip fizik ve matematik terimleriyle anlaşılabilen maddi bir varlık alanıydı. Bir makine olarak tasarlanıp tamamen maddi terimlerle tanımlanan yeni evren anlayışında, doğanın bir düzeni elbette vardı. Ama bu düzen bilinçdışı ve mekanikti. Bu yüzden hâkim

varlık görüşü ya Hobbes örneğinde olduğu gibi evrenin tamamen maddeden meydana geldiğini dile getiren materyalizm ya da Descartes'ta olduğu gibi evrenin bir yönüyle maddeden, diğer yönüyle zihinden oluştuğunu dile getiren düalizm oldu.

Epistemolojiye gelince, ondaki değişim daha da büyük oldu. Bir kere modern bilimin felsefe üzerindeki büyük etkisine bağlı olarak her şeyden önce şimdiye kadar hep ontoloji ya da metafizikten sonra gelen epistemoloji, tarihte ilk kez onun önüne geçerek felsefenin ilk ve en temel alt alanı veya disiplini haline geldi. Buna göre ilk ve ortaçağda, filozoflar realist bir yaklaşımla önce varlık veya gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini tartışan bir epistemoloji geliştirme cihetine gitmişlerdi. Oysa epistemolojiyi felsefenin merkezine geçiren 17. yüzyıl filozofları önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmaya geçtiler.

Buna göre, 17. yüzyıl filozofları epistemolojide, insan aklının bilimde, bilimsel bilgide somutlaşan başarısını açıklayıp temellendirmek ve hatta felsefede bilimdeki gibi doğru ve kesin bilgiye ulaşılabileceğini göstermek için insanın bildiğini nasıl ve ne şekilde bildiğini açıklama çabası içinde olmuşlardır. Yine aynı epistemolojik çerçevede içinde, döneme damgasını vuran bir diğer özellik ya da tavır hemen bütün filozoflarda görülen bir yöntem arayışı ya da tartışması olmuştur (Cevizci, 2016:274-277).

9.1. Francis Bacon (1561-1626)

Francis Bacon, modern felsefenin ilk büyük düşünürü, çağının düşünüşünün bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi karakterize eden bir filozoftur. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamıyla rasyonalisttir. Bunun en önemli nedeni, onun doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmüş olmasıdır. Gerçekten de Bacon bilim ve felsefede, yepyeni bir sayfa açmanın gereğine vurgu yapanların başında geliyordu.

Onun geleceği belirli bir teknik ilerleme anlayışına uygun olarak bilim aracılığıyla inşa etme projesi doğrultusunda esas önemli yeri ünlü *Novum Organum* tutar. Gerçekten de bilimlerin evriminde, deneysel yöntemin kuruluşunda büyük rol oynamış olan *Novum Organum* adlı eserde Bacon, bilimlerin ilerlemesini sağlayacak yeni bir mantık veya metodoloji önerir.

Buna göre Bacon, geçmişin bilgeliğini inkâr edip, bilimlerin ve bütün bir insani bilginin yeni baştan inşasını kendisinin en büyük amacı yapar. Bu amacı ortaya koyarken de iki ön kabulde bulunur:

1. Şimdiye kadar bilgi diye geçmiş olan her şey mutlak olarak yanlış olup, salt bir hatadan ibarettir
2. İnsan zihni ihtiyaç duyduğu doğru ve sağlam bilgiyi elde edebilme güç ve yeteneğine sahiptir.

Bacon, öyleyse bilimlerin yeniden inşası amacı doğrultusunda, önce insan zihninin bilgiye ulaşacak güç ve yeterliliğe kendisine göre sahip gibi görünmemesinin nedenlerini ortaya koyar, sonra başta ortaçağ bilimi olmak üzere, mevcut bilgi anlayışlarını kıyasıya eleştirip en sonunda insanın istenen bilgiye ulaşmasını mümkün kılacak yöntemi formüle etmeye geçer. Ona göre insan zihninin bilgiye ulaşacak yeterliliğe sahip gibi görünmemesinin en önemli nedeni, benimsenen hatalı bilgi kavrayışıyla yöntemsizlik veya yanlış yöntem kullanma olmuştur.

9.1.1. Bilim Eleştirisi ve İdoller

Bacon, geçmişin bütün otoritelerine, klasik bilgeliğin düşünme biçimleriyle araştırma yöntemlerine, ortaçağın Antik Yunan mirası üzerine yükselen bilgi telakkisine karşı çıkar. Klasik felsefe, bilgi adını almaya layık hiçbir şey üretememiştir. Çünkü Bacon'a göre, ondaki sözde bilgeliğin temelleri, yöntemleri ve dolayısıyla sonuçları yanlıştır. Onun gözünde Eflatun, Aristoteles gibi otoritelerin bilgileri kısır tartışmalardan, bilimleri de boş masallardan daha fazla hiçbir şey olmamıştır.

Bacon, eski dünyanın düşünür veya âlimlerini, kendi kavrayışlarını doğaya uydurmak yerine doğayı kendi anlayışlarına uydurmak için çalışmış ve böylelikle de doğayı tahrif etmiş oldukları için eleştirir. O, çok daha önemlisi Antik Yunan filozoflarıyla ortaçağ düşünürlerinin dünyanın insan zihni tarafından anlaşılabilir şekilde ilahi olarak düzenlenmiş olduğunu ve insan zihninin Tanrı'nın amaçlarına veya lütufkâr planının gizemlerine ulaşabileceğini varsaymak suretiyle yanlışla düştüklerini ileri sürer.

Bacon, bu noktada kalmayıp geleneğin insan zihnindeki ifadesi olan putları veya idolleri yıkmanın kaçınılmaz olduğunu öne sürer. İnsan zihninin bilgiye erişmek için gerekli güç ve yeteneğe sahip olduğunu düşünen Bacon, bununla birlikte bu tespitinin insan zihninin birtakım önyargı ve tahriflerle bozulan mevcut durumu için geçerli olmadığını belirtmeye özel bir dikkat gösterir. Yani, Bacon insan zihninin,

kusursuz bir ayna görevi gören başlangıçtaki durumu ile onun önyargılarla, yanlış fikirlerle, geleneğin geçersiz kavramlarıyla bozulmuş, olanı çarpıtan mevcut hali arasında bir ayırım yapar.

Onun bakış açısından zihnin doğa yasalarının doğru bilgisine erişebilmesi için temizlenmesi, putlardan arındırılması gerekmektedir. Bacon bu çarpıtma ya da önyargılara *idoller* adını verir. İdoller, zihni yoldan çıkararak, en azından onu doğaya ilişkin olarak tam ve sağlam bir kavrayışa erişmekten alıkoyan karakteristik hatalar, doğal eğilim veya kusurlardır. Bunlar dört tanedir.

Birinci kategoride yer alan idollere, o, "*soy ya da kabile idolleri*" adını verir. Bunlar, insan doğasında var olan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idollerdir. Bacon, bunları insan doğasının sınırlama ve zayıflıklarından kaynaklanan putlar olarak yorumlar. Onları, insanın doğada olduğundan daha fazla düzen bulma arzusuna, tercih ettiği şeyin doğru olduğunu kabul etme doğal eğilimine vb. gönderme yaparak ifade eder.

İkinci türden idoller, "*mağara idolleri*"dir. Bunlar, bireyden bireye değişen, bireyin çoğunlukla eğitimden kaynaklanan kişisel özelliklerinin sonucu olan kalıp ya da önyargılardır. Başka bir deyişle, onlar bireylerin farklı ailevi temellerinden, çocukluk deneyimlerinden, eğitimlerinden, cinsiyetlerinden, dini veya sınıfsal aidiyetlerinden kaynaklanan inançları veya önyargıları yansıtırlar. Buna göre, bazı zihinler zor kurulabilecek benzerlikleri ortaya çıkarmak, diğer bazıları ise ince ayrımlar yapabilmek bakımından daha iyi durumdadır. Bu idoller, insanların öğrendiklerini kendi eğilimlerine veya benimsedikleri teorilere göre yorumlamalarına neden olurlar.

Üçüncü yanlış fikirler, hatalar veya önyargılar öbeği, sözcüklerin insan zihni üzerindeki olumsuz etkilerine işaret eden, insanların sözcükleri şeyleştirilmelerine yol açan "*çarşı pazar idolleri*"dir.

Sonuncu idol türü, geçmişin felsefe sistemlerinin çok çeşitli dogmalarının insan zihninde yarattığı çarpıtmaları, salt düşsel bir sahne oyunundan başka hiçbir şey olmayan eski sistemlerin insan düşüncesine yaptığı olumsuz etkiyi ifade eden "*tiyatro idolleri*"dir. Söz konusu idollerle Bacon geçmişin büyük şema veya felsefi sistemlerinin sonucu olan önyargıları anlatmak ister. Buna göre, tiyatro idolleri geçmişin boş sistemlerinin yarattığı olumsuz etki ve önyargıları tanımlar (Cevizci, 2016: 281-283).

9.1.2. Tümevarım

Bacon idolleri çürütüp geleneksel felsefe sistemlerini attıktan, zihni putlardan, önyargılardan yanlış fikirlerden, boş inançlardan arındırdıktan sonra yeni bir yöntem ortaya koymaya, sisteminin pozitif yönünü inşa etmeye geçer. Çünkü ona göre, doğaya egemen olmak için önce ona itaat etmek gerekir. Bilim insanı veya filozofun tikellere dönmesi, onları titiz bir incelemeye tabi tutması gerektiğini savunan Bacon'un yöntemi duyuları doğru sevk ve idare edecek, insani şeylerin bizatihi kendilerine yöneltecek bir yöntem olarak gelişir. O, yöntemin gözleme düzen kazandırmak, doğaya doğru sorabilmek için olduğunu savunmaktaydı. Bilimde gözlem temel olsa da, asla yeterli değildi. Ona göre, duyuların sağladığı verilerin bir şekilde ıslah edilmesi, doğru ve sağlam bilgiye erişebilmek için, duyulara birtakım deneysel tekniklerle yardım sağlanması gerekiyordu (Cevizci, 2016:283).

İşte onun yöntemi tümevarımdı. O, Novum Organum adlı eserinde doğru bir tümevarımın nasıl işlemesi gerektiğinin kurallarını vermiş, aksi halde güvenilir sonuçlara götüreceğini belirtmiştir. Ona göre tümevarım, az sayıdaki olguyla ve çok bilinir olanlarla yetinerek karar verir. Fakat sanat ve bilimlerde faydalı olacak bir tümevarım, yerinde dışlamalar yaparak, gereksiz olanı atarak, araştırılan tabiatı ayırmalı, olumsuzlamaların yeterli sayısını topladıktan sonra oradan olumlama için sonuç çıkarmalıdır.

9.2. Rene Descartes

9.2.1. Hayatı ve Eserleri

1596 yılında Fransa'nın La Haye şehrinde doğan Descartes, 1604-1612 yılları arasında bir Cizvit okulunda mantık, fizik, metafizik ve matematik eğitimi aldı. Daha sonra aile geleneğine uyarak orduya katıldı; orduda cephede değil mühendislik işlerini üstlendi. 1618 İspanya ile Hollanda arasındaki savaşta, Hollanda ordusunda görev yaptı. Otuz yıl savaşlarında ise ülkesi Fransa adına savaştı. 1621 yılında ordudan ayrılan Descartes Almanya, Hollanda ve İtalya'da uzun yolculuklar yaptı. 1629 senesinde Hollanda'ya göç eden filozof, burada geçirdiği yirmi yıl boyunca tam bir yalnızlık içinde felsefe üzerine eserlerini kaleme aldı. 1649 yılında İsveç Kraliçesinin bir akademi kurma teklifini kabul eden Descartes, buraya geldikten beş ay sonra 1650 yılında öldü. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Akı Kullanmak İçin

Kurallar. 2. Denemeler. 3. İlk Felsefe Üzerine Düşünceler. 4. Felsefenin İlkeleri. 5. Ruhun Tutkuları (Toktaş, 2015:262).

9.2.2. Bilgi Görüşü

Descartes'ın modern felsefe açısından muazzam bir başarıyı temsil eden devrimini, bir kaç ana uğrak üzerinden geçerek gerçekleştirdiği söylenebilir. Bunlardan hiç kuşku yok ki birincisi, şüphecilik ile matematiğin bileşiminden meydana gelen yeni bir metodoloji anlayışıydı. Felsefede veya bilginin inşasında aradığı sağlam temeli bulabilmek için işe her şeyden şüphe ederek başlayan Descartes, yeni geliştirdiği yöntem anlayışında matematiğin yolunu izleyerek mutlak kesinliği elde etme yolunu tesis etme yoluna gitti. Çünkü matematik, tanım ve aksiyom olarak bilinen temel birtakım apaçık ilkelerin açıklamasıyla işe başlayıp, ondan tümdengelimli olarak sağlam ve kesin sonuçlar çıkartmaktaydı.

Şüphecilik ile matematiği felsefede Kartezyen devrimi üretecek şekilde bir araya getiren Descartes böylelikle bir yandan üzerine modern felsefenin inşa edildiği ben bilincinin kesinliğine ulaşırken, bir yandan da bilgiyi açık ve anlaşılabilir şekilde idrak olunanın kesin bilgisi olarak tanımlama imkânı buldu.

Descartes, bütün modernler gibi, işe geçmişten gelen bilgeliğin, geleneğin inkârıyla başlar. Skolastik geleneğin özellikle bilgi anlayışını reddettikten sonra da, bütünüyle seküler bir araç olan akıl aracılığıyla, sağlam bir köke, apaçık ve tartışılmaz ilkelere dayanan bir doğru önermeler sistemi, parçaları arasında organik ilişkilerin bulunduğu yepyeni bir sistem, bir bilgi ağacı inşa etme cihetine gider. O, ancak bu sayede temel kavramları madde-form olan bir doğa felsefesine değil de, her şeyin şekil, büyüklük ve hareket aracılığıyla açıklanmak durumunda olduğu mekanik bir cisim anlayışına dayanan yeni bir fizik veya doğa felsefesi oluşturabilmiştir.

Descartes'ın söz konusu bilgi ağacının önemli bir özelliği, onun gündeme getirdiği bilgi türlerinin veya bilimler sınıflamasının hiyerarşik organizasyonudur. Onun açısından bilgi, metafizikle, metafiziğin kendisi de ben bilinciyle başlar. Bu düzen içinde, o benlikten daha sonra Tanrı'ya, Tanrı'dan da cismin bilgisine ulaşılacağını dile getirir (Cevizci, 2016:285-286).

9.2.3. Yöntemi

Descartes, bilgi ağacının farklı unsur ya da dallarının bilgisine ulaşmak için önce yöntem konusunu ele alır. Burada da esas itibarıyla matematikten yola çıkarak

yeni bir yöntem önerir. Bu yöntem, akıldan hareketle şüphecilik ile matematikçiliğin bir sentezi üzerine kurulmuş bir yöntemdir. Bu yüzden Descartes, öncelikle insan aklının temel yapısını, sahip olduğu entelektüel güçleri ortaya koymak, ikinci olarak da bu güçleri, onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle donatmak yoluna gider. O, bunlardan her ikisi için de matematiğe başvurmuştur. Bunun nedeni, kendisi de bir matematikçi olan Descartes'ın matematiğin birtakım temel özelliklerinden çok etkilenmiş olmasıdır. Bu çerçevede içinde, matematikte onu en fazla etkileyen şey, matematiğin yöntemsel ve kavramsal bakımdan sergilediği açıklık ve dakiklik, matematiksel kanıtlamaların kesinliği ile matematikteki akıl yürütmenin sağlamlığı ve kesinliği olmuştur.

Buna göre, matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem, her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde şüphe edilemez birkaç önermeyi, kanıtlanma söz konusu olmadan doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten oluşur. Bu süreç içinde adımların kendilerinden de şüphe duyulmaz.

Descartes, insan zihninin matematikte nasıl işlediğine bakmıştır. Bu incelemesi ona insan zihninin iki temel gücü bulunduğunu göstermişti.

Bunlardan birincisi, insan zihnine apaçık doğruları, tartışılmaz ilkeleri, açık ve seçik düşünceleri, hiçbir kuşkuyla yer bırakmadan ve dolaylı olarak bilme imkânı veren sezgidir. Bir kavrayış faaliyeti olarak sezgi özel bir duygu olup, ayrıca akıl yürütmelerimizde bize yol gösterir.

Aklın ikinci gücü, sezgi yoluyla bilinen apaçık doğrulardan yeni ve başka doğrular çıkarma ve böylelikle de bilgimizi artırma imkânı veren tümdengelimdir. Matematik Descartes'a göstermiştir ki, insan zihni birtakım doğruları açık ve seçik olarak kavrayıp bu doğrulardan hareketle henüz bilmediği başka doğruları türetebilmektedir.

Buna göre, yapılması gereken şey, ikinci olarak bu iki güce, onların kesin bilgiye ve sağlam sonuçlara ulaşmalarını sağlayacak bir yöntem temin etmek, uyacakları kuralları formüle etmektir. Onun formüle ettiği bu kurallar dört tanedir.

Kurallardan birincisi, “doğru olduğu açık ve seçik bir biçimde bilinmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek gerektiğini” bildiren ünlü “Apaçıklık Kuralı”dır.

İkincisi “düşünceleri mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak gerektiğini” öne süren “Analiz Kuralı”dır.

Üçüncü kural, “bileşik şeylerin bilgisine en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak yükselmenin önemine işaret eden” “Sentez Kuralı”dır.

Dördüncü kural ise “bütün bu işlemler sırasında hiçbir şeyin unutulmadığından emin olmak için, eksiksiz sayımlar yapmak gerektiğini” bildiren “Sayma Kuralı”dır.

Descartes’ın sonradan belli bir temelcilik ile metodolojik kuşkuya indirgeyeceği söz konusu dört kurallı yöntemin gerisinde bazı kabuller bulunur. Bir kere, her şeyden önce bilginin Descartes tarafından ortaya konan hiyerarşik yapısıyla söz konusu yöntem arasında yakın bir ilişki vardır. Yöntemin gerisinde ikinci olarak belirli hakikatlerin sezgi yoluyla bilinmesi imkânına beslenen sarsılmaz güven, birtakım düşüncelerin doğruluklarının, gözlem veya mantıksal çıkarıma dayandırılmak yerine, dolaylımsız olarak bilindiği inancı bulunur.

Epistemolojiye ve felsefeye Descartes’la giren bu yeni yöntem ve temelci bilgi anlayışına göre, bilgi sisteminin sağlam temellere dayanması gerekir. Daha doğrusu, temelcilik bir yapının sağlamlığını ve yıkılmazlığını iki şeye bağlar: Sağlam bir temel ve bu temele güçlü sütunlarla dayanan bir üstyapıdır. Temelcilik anlayışına göre, temel bir kez sağlam atıldıktan sonra geri kalan kısım, bu sağlam temelden birtakım mantıksal çıkarımlar yapılmak suretiyle elde edilir. Onun sisteminde, kuşku yöntemini uygulayarak erişeceği “*Düşünüyorum, o halde varım*” önermesi bulunur.

Gerçekten de çağında şimdiye kadar bilgi diye sayılan her şeyi silmeye ve böylelikle de üzerine bütün bir bilgi sisteminin bina edileceği temel, tartışılmaz doğruyu keşfetmeye karar veren Descartes, genel yönteminin en temel birinci kuralını kendi zihnine uyguladığında ortaya “yöntemsel kuşku” çıkar. Ona göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın yegâne yolu, insanın sahip olduğu tüm inançları, bir dönemde bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir biçimde elekten geçirmektir.

Descartes’ın bu iş için önerdiği ölçüt, bir inancın, bir görüşün onu kuşkulu hale getirecek bir neden ya da gerekçenin gösterilmesi durumunda reddedilmesi gerektiğidir. Bu ölçüte göre, bir inanç ya da görüşün kendisinden fiilen kuşku duyulan bir inanç olması gerekmez. Buna karşın, bir inancın yanlış olma ya da şüpheli hale gelme olasılığı varsa, ki bu olasılık küçük veya büyük, yakın ya da uzak olabilir, söz konusu inanç reddedilecektir. Tüm inanç ya da bilgileri bu şekilde tek tek ele alıp sorgulamak hiçbir zaman tamamlanamayacak bir iş olduğu için, Descartes sahip olduğu tüm inanç ve bilgileri üç başlık altında, genel inanç türleri olarak toplar.

Buna göre, birinci sırada duyulara veya duyu deneyimine dayanan inançlar, ikinci sırada gerçek “basit doğalar” ilişkin bilgi ve üçüncü sırada da akıl yürütmeye dayanan inançlar veya matematiksel doğrular bulunur.

Descartes'ın kuşku yöntemine ilk olarak duyulara dayanan inançlar konu olur, zira bilgilerimizin en önemli kaynaklarından birisi duyulardır. O burada, duyular yoluyla öğrenilen her şeyin doğru ve inanılmaya değer olduğu inancına karşı çıkarken, öncelikle bizim görme, işitme, koklama, tat alma ya da dokunma yoluyla kazandığımız bilgilerin bir şekilde yanlış olabilmelerinin mümkün olduğunu söyler. Bunun nedeni duyularımızın bizi zaman zaman yanıltabilmesidir. Duyularımız bizi yanıltsa bile, dış dünyanın birtakım özsel niteliklerinden emin olabiliriz.

Descartes bu noktada duyu deneyi yoluyla tecrübe ettiğimiz her şeyin, uyurken bir düşte sahip olduğumuz deneyimlere her bakımdan benzediğini söyleyerek, bunun da kesin olmadığını ileri sürer. Gerçekten de uyurken gördüğümüz düşler, uyanık durumdayken sahip olduğumuz deneyimlerden fenomenal veya niteliksel olarak hiçbir farklılık göstermeyebilir. Uyanıklığı uyku halinden ayıracak bir ölçüt bulunmadığına göre, uyanırken sahip olduğumuz deneyimlerin gerçekte uyku halinde yaşadıklarımızın bir parçası olmadığından nasıl emin olabiliriz? Söz konusu “Rüya argümanı”, insanlara gerçekten var olan şeyleri gösteren ya da temsil eden güç ya da yetiler olarak duyulara beslenen saf inanç ya da güveni tamamen ortadan kaldırır. Descartes bundan sonra bir adım daha atarak bilimsel hakikatlere ve matematiğin doğrularına geçer.

Kuşku sürecini burada biraz daha zorlayan filozof, matematiksel doğrulardan da kuşku duymak için geçerli bir nedenimiz olduğunu ileri sürer. Burada onun ünlü “Kötü Cin Hipotezi” gündeme gelir. Söz konusu varsayıma göre, insanları aldatan bir Tanrı ya da şeytani bir varlık, kötü bir cin var olabilir. Bizim, kendisinin ve üzerimizdeki olumsuz etkisinin hiçbir şekilde farkına varmadığımız bu varlığın insanları baştan çıkarmak ve her konuda yanıltmak için yeterli gücü olabilir. O, bütün insanları ikiyle ikinin toplamı gerçekte beş ederken, dört ettiğini inanmaya zorlayabilir. Descartes'a göre, böyle bir güç var ise eğer, o bizi sürekli ve sistematik olarak yanıltabilir ve dolayısıyla, bizim hakikate ulaşma yönündeki tüm çabalarımız boşa çıkar.

Descartes bu son noktayla birlikte, daha önceden bildiğini sandığı her şeyin kuşkuya açık olduğunu görerek, tüm inançlarını, tüm bilgilerini bir kenara atar. Fakat bu kuşku süreci, ona bir yandan da sisteminin, üzerinde insan bilgisinin yeni baştan

inşa edileceği, kesin ve mutlak başlangıç noktasını verir. Buna göre, her şeyden kuşku duyulabilir, fakat bir şeyden kuşku duyulamaz. Maddi dünya gerçekte var olmayıp Descartes sürekli olarak birileri tarafından yanıtılıyor olsa da, o en azından var olması gerektiği sonucuna varır. Neden, nasıl ya da niçin kuşku duyuyor olursa olsun, onun kuşku duyabilmesi için öncelikle var olması gerekir. Yani istisnasız her şeyden kuşku duyan bir insan, kuşku duymakta olduğundan kuşku duyamaz, zira kuşku duyarken, kuşku diye bir şeyin var olduğunu, dolayısıyla kuşku duyan “benlik”inin var olduğunu açık ve seçik olarak bilir.

Kuşku duyma ise bir tür düşünmedir ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o, böylelikle “Düşünüyorum, o halde varım” (cogito ergo sum) sonucuna varır ve dolayısıyla düşünen bir varlık olarak kendi varoluşunu kanıtlar (Cevizci, 2016:287-291).

9.2.4. Tanrı Görüşü ve Dış Dünya

Descartes'ın bütün bir bilgi ağacını baştan sona yaratabilmesi, bilginin inşası projesini hayata geçirebilmesi Tanrı'nın var olduğunu ve onun aldatan bir varlık olmadığını kanıtlamasındaki başarısına bağlıdır. O, bu amaca uygun olarak üç ayrı Tanrı delili ortaya koyar. Bunlardan birincisi ve en önemlisi nedensel bir argümandır. Descartes, burada zihnindeki Tanrı idesinden, nedende en az sonuç kadar gerçeklik olması gerektiği veya yeter sebep ilkesine dayanarak, Tanrı'nın varlığını çıkarır.

Varılan bu son nokta itibarıyla, Descartes'ın düşünen bir şey ve bedenden tamamen bağımsız bir töz olarak kendisinin var olduğunu, ezeli-ebedi, mutlak bir, her şeyi bilen, gücü her şeye yeten ve mutlak iyi bir yaratıcı Tanrı'nın var olduğunu tam bir kesinlikle ve açık seçik olarak bildiği ortaya çıkar. Üstelik sağlam bir stratejiye, hakikate erişmek için iyi bir kurala sahiptir.

Descartes zihninde, açık seçik Tanrı idesine ek olarak, açık seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların da bulunduğunu söyler. Ve bundan sonra kendisine, açık ve seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların bilgisine sahip olan insanın bu sınırların ötesine geçerek, dış dünyadaki şeylerle ilgili bilgilere de sahip olup olamayacağını sorar. O, açık seçik ideler arasında, dış dünyadaki fiziki varlıklar bağlamında, yalnızca onların matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşünceler bulunduğunu ileri sürer. Buna göre dış dünyada bulunan nesnel söz konusu olduğu sürece, bu dünyayla ilgili olarak sahip olabileceğimiz açık seçik düşünceler, bu

cisimlerin matematiksel özellikleriyle ilgili olan düşüncelerdir. Fakat bu düşünceler bize onların “var olduklarını” söyleme şansı vermez.

Descartes’a göre, cisimlerin var olup olmadıklarını, doğrudan doğruya sahip olduğumuz düşüncelerden nesnelere giderek kanıtlayamıyorsak, onların varoluşunu dolaylı bir yoldan kanıtlayabiliriz. Çünkü insanda hem dış dünyadaki cisimlerle ilgili ide ya da düşünceler bulunmakta olup, hem de fiziki bir dünyanın var olduğuna inanma yönünde doğal bir eğilim vardır. Söz konusu düşüncelerin nedeni sırasıyla insanın kendisi, Tanrı ve dış dünyadaki cisimlerin bizzat kendileri olabilir.

Descartes birinci alternatifi, insanda kendi deneyimini istediği gibi oluşturabilme gücü bulunmadığını söyleyerek eler.

İkinci ihtimal, dış dünya, bu dünyanın içindeki cisimler var olmadığı halde, insandaki cisimlerle ilgili ideleri Tanrı’nın yaratmış olabilmesi ihtimalidir. Tanrı’nın insani deneyimi, buna karşılık gelen bir dış dünya var olmadığı zaman bile, istediği gibi oluşturabilme gücü olsa da, Descartes daha önce Tanrı’nın insanları aldatmadığını göstermiş olduğu için, bu ihtimali de bertaraf eder.

Şu halde, geriye tek bir ihtimal kalır: İnsan zihnindeki, dış dünyayla ve cisimlerle ilgili idelerin nedeni, bizzat dünyanın kendisi, bu dünyadaki cisimlerdir (Cevizci, 2016:291-293).

Descartes doğa ve ruh alanlarını birbirinden ayırır. Bu durum genellikle psikofiziksel düalizm diye adlandırılır. O bu iki alanı mantıksal karşıtlar olarak tanımlarken, diğer yandan bu ikisinin karşılıklı olarak birbirini etkilediğini iddia etmiş ve neden ile sonuç arasında bir özdeşliği gerekli kılan etki anlayışına sahip olmuştur. Bu durumda Descartes, mantıksal olarak farklı tanımlanan iki faktör arasında bir özdeşliğin gerçekliğini varsaydığı için mantıksal ikileme düşmüştür (Skirbekk ve Gilje, 2014:255).

9.3. Thomas Hobbes

9.3.1. Hayatı ve Eserleri

Thomas Hobbes, 1588 yılında İngiltere’de bir köy rahibinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Oxford üniversitesinde skolastik felsefe eğitimi alan Hobbes, daha sonra Fransa ve İtalya’yı gezmiş buralarda yeni düşüncelerin temsilcileri, sözgelimi Galileo karşılaşmıştır. İngiltere’ye geri döndüğünde ise uzun süre fikirlerinin etkisi altında kalacağı Francis Bacon, ayrıca Gassendi ve Mersenne gibi filozoflarla da

tanışmıştır. Bu geniş filozoflar çevresi düşünürümüzün, geleneksel felsefeye yönelttiği güçlü eleştirilerinin temelini sağlamış gözükmektedir. Hobbes'un felsefesi Kopernikus'dan itibaren kendini göstermeye başlayan yeni bilim ile insan merkezli felsefenin bir taraftarı olarak ortaya çıkmıştır. 1679 yılında İngiltere'de ölmüştür. Hobbes'un belli başlı eserleri şunlardır: 1. Felsefenin Öğeleri. 2. Doğal ve Politik Yasaların İlkeleri. 3. Leviathan.

9.3.2. Felsefesi

17. yüzyıl felsefesinin oldukça önemli, hatta en az Bacon ve Descartes kadar kurucu bir diğer filozofu da Thomas Hobbes'tur (1599-1679). Tıpkı Bacon ve Descartes gibi, o da rasyonalisttir, bilimcidir, yöntemcidir. Çağını doğru anlayıp iyi ifade etmenin ve anlamlandırmanın mücadelesi içinde olmuştur. Gerçekten de Hobbes, modern dünyanın problemlerinin, geleneği tamamen bir kenara bıraktıktan sonra, ancak akıl ve bilim yoluyla çözülebileceğine yürekten inanmıştır. Hatta pek çoklarına göre, döneminin siyasal kargaşasına yeni filizlenen doğa bilimleri aracılığı ile çözüm ararken, bilim ve siyaseti birleştirme girişiminde bulunmuştu. Nitekim Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulayarak sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş ve politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak, toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini göstermeyi amaçlamıştır.

Hobbes, modern felsefenin diğer kurucu ya da öncülerine tamamen benzer bir biçimde, felsefenin geçmişle, eski felsefeyle olan bağını tümünden koparma azim ve kararlılığı sergilemiştir. Gerçekten de o, nedenlerin bilgisinden oluşan yeni bilimin hem savunucusu, hem de belli ölçüler içinde icracısıydı. Doğal olarak da geleneğe, eski dünyaya ait her şeye karşı çıkmıştı. Ona göre, sözgelimi Grek felsefesi, tümünden yararsız bir felsefe olup, bir sapmadan başka hiçbir şey değildir.

Hobbes sadece Yunan bilimi ve felsefesini değil, ortaçağ teolojisinin bizatihi kendisini de reddeder. O, bu bağlamda çağdaşı Descartes'in manevi ruh anlayışına da şiddetle karşı çıkar ve sadece bilimin gerçek kurucuları olarak gördüğü Kopernik, Galileo ve Kepler gibi bilim insanlarının yeni doğa bilimini kabul eder. Hobbes işte bu kabulünün bir sonucu olarak yeni doğa biliminin içerimlerine bakmış, bütün bir felsefesine yeni doğa biliminin temelinde bulunan mekanik dünya görüşüne göre şekil vermiştir.

Gerçekten de o, mekanik materyalizmine uygun olarak üç ayrı cisim olduğunu öne sürmekteydi:

Bunlardan birincisi evreni meydana getiren madde, diğeri insanı oluşturan beden ve sonuncusu da bir vatandaşlar topluluğunu meydana getiren politik gövde olmak durumundadır. Doğalcılığına uygun olarak, bir birlik tezini en azından zımnen öne süren Hobbes'un amacı veya felsefi projesi, uygun ve gerekli politik kurumların insan doğasıyla ilgili olgulardan, bu sonuncusunun da evrenin doğasıyla ilgili birtakım temel olgu veya doğal yasalardan çıkarsandığı birlikli bir bilim ya da felsefe ortaya koymak olmuştur.

Onun bu projede kullandığı yöntem ise öncelikle genel bir çerçevede içinde, bir karmaşık durumu çözüp, onu mantıksal olarak temel, basit öğelerine ayırma ve sonra bu basit öğeleri karmaşık durumun nasıl yeniden kurulabildiğini göstermek için kullanma yöntemidir. Bunu yaptığımız zaman, Hobbes'a göre, o durumun aslında nasıl kurulduğunu göstermiş oluruz. Bu, Hobbes'un Galileo tarafından fiziksel doğa incelemesinde kullanılmış olduğunu düşündüğü yöntemdir. Onun yöntemi, 17. yüzyılın hemen tüm düşünürleri için sonuçları kesin, apriori birkaç ilkeden çıkarsanabilir, doğru bir bilim anlamına gelen geometrinin yöntemidir (Cevizci, 2016:294-296).

9.3.3. Bilgi ve Bilim Kuramı

Hobbes, varlık görüşü bakımından materyalist, bilgi görüşü bakımından da deneyimcidir. Buna göre, o, var olan her şeyin maddi bir yapıda olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu deneyimi yoluyla kazanıldığını söyler.

Hobbes'un ampirizmine göre duyum olmadan ide veya düşünce olamayacağından, düşünceler nedensel olarak duyuma bağlı olmak durumundadırlar. Öte yandan, duyumun temelinde fiziki nesnelere göre, düşüncelerin mantıksal olarak fiziki nesnelere de bağlı olduklarını söylemek gerekir. Başka bir deyişle, var olan her şey maddi olduğuna, olup bitenler mekanik nedenlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığına göre, bilinecek olan her şeyin duyularımız aracılığıyla bilinmesi gerekir. Duyularımızı etkilemeyen varlıkların varoluşunu öne sürmek, Hobbes'a göre, kabul edilemez ve anlatılamaz bir şeydir.

Düşünce ile nesne arasındaki bu ilişkinin, Hobbes, bir yönüyle bir temsil ilişkisi, diğeri yönüyle de nedensel bir ilişki olduğunu öne sürer. Düşünce nesneyi temsil eder; nesne de düşünceye neden olur. Ona göre, nesne ile düşünce

arasındaki bu nedensel ilişkiye duyular aracılık eder. Yani, fiziki nesnelere duyumlara, duyular da düşüncelere neden olur.

Bu nedensel ilişki geçişli bir ilişki olduğu için, nesnelere düşüncelere neden olduklarını söyleyebiliriz. Nedensellik ilişkisi aynı cinsten şeyler arasında olduğuna göre, onun düşünce-duyum-nesne ilişkisine dair açıklaması, bir zihin-beden düalizmine yol açmaz. Onun anlayışına göre zihin, duyum ve düşüncelerin toplamından başka hiçbir şey değildir. Duyum ve düşünceler ise hareket halindeki maddeye indirgenebilir. Dolayısıyla, ontolojik olarak ifade edildiğinde, zihin hareket halindeki madde olmak durumundadır (Cevizci, 2016:296-297).

9.3.4. Gerçeklik Anlayışı

Hobbes'un epistemolojisi ve bilim kuramı, onun ontolojisiyle yakından ilişkilidir. Gerçekten de bütün bir insan bilgisinin kaynağı ve temelini duyum olduğunu söyleyen Hobbes'a göre, varlığın en temel ögesi de hareket halindeki maddedir. Bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki olmasa da, Hobbes bilimden veya bilimsel materyalizmden hareketle, modern metafiziksel materyalizmi kuran, yani gerçekten var olanın yalnızca madde olduğunu öne süren filozof olarak anılır.

Hobbes söz konusu materyalizm bağlamında, doğal olarak bir indirgemecidir. Yani, madde dışında ikinci bir tözün olmadığını söyleyen filozof, cisimsel olmayan ruhlardan söz etmenin kendi kendisiyle çelişik bir söylem olduğunu öne sürerken, varoluşunu teslim ettiği ruhun da madde cinsinden olduğunu savunur.

Onun materyalizmi mekanik bir materyalizmdir. Buna göre, maddenin en temel özelliğinin hareket olduğunu savunan filozof, mekanik bir doğa anlayışının Descartes'la birlikte en etkili metafiziksel sözcüsü olmuştur. Gerçekten de o en temel iki varlık kategorisinin madde ve hareket olduğunu söyler. Bu madde, Hobbes'un realizmi uyarınca, zihinden ya da düşüncemizden tamamen bağımsız olup, yeni doğa biliminin gerektirdiği şekilde evrenin her yerine yayılmış durumdadır. Varlığın gerçek temeli olarak öne sürdüğü maddenin eşbiçimli olduğunu öne süren Hobbes, maddeden durum, yer kaplama ve kütle benzeri birincil nitelikler dışında bütün nitelikleri almıştı. Onda madde kategorisini tanımlayan bir diğer temel kategori, harekettir. Yer kaplamayan, mekanik olmayan bir ruhtan söz edilemeyeceği için, var olan her şeyin bir tür makine olması gerektiğini öne süren Hobbes'un söz konusu mekanik materyalizminde biraz daha öne çıkan, maddeden ziyade harekettir (Cevizci, 2016:297-298).

9.3.5. Siyaset Felsefesi

Hobbes, siyaset felsefesinde en çok, politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır. Onun toplum sözleşmesi öğretisinin gerisinde bir başka meşhur öğreti olarak doğal durumu öğretisi bulunur.

Hobbes politik otoritenin ve dolayısıyla pozitif hukukun yasalarının olmadığı söz konusu doğal durumunu anlatırken, doğanın insanları eşit yarattığını söyler. Bu eşitlik, bununla birlikte, bütün insanların aynı ölçüde fiziki güce ya da zihinsel yeteneğe sahip oldukları anlamına gelmez. Zira zaman zaman bir başkasına göre bedence çok daha güçlü ya da daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa da, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu öne sürmesine yetecek kadar fazla değildir. Demek ki insanların doğa tarafından eşit yaratıldıklarını, onlar arasındaki doğal eşitliğin koşulların ve güçlerin eşitliği olduğunu ima eden Hobbes, “amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitliğin” işte bu doğal eşitlikten veya yetenek eşitliğinden doğduğunu öne sürer.

Bununla birlikte, “amaçlarımıza erişme umudu bakımından eşitlikten”, insanlar arasında bir güvensizlik ve savaş doğar. Çünkü her insanın aynı tutkuların etkisi altında davrandığı, her bireyin kendi varlığını koruyup sürdürmek ve yaşayışı sırasında olabildiğince keyif almak istediği, kısacası herkesin tutkularının peşinden gitme konusunda eşit güce sahip olduğu koşullarda, güvensizliğin ve savaşın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

İnsan doğası itibarıyla tutkuları ve akli olan bir varlıktır, fakat insanı savaş haline sürükleyen şey tutkularıdır. Özellikle akıldır ki, insanı ölüm korkusundan kurtulup, güvenlik içinde yaşamak, uygarlığın nimetlerinden pay almak için, uzlaşma, barış ve huzuru aramaya sevk eder. Akli insana kendi varlığını koruma isteminin nasıl etkin hale getirilip hayata geçirilebileceğini gösterir. Hobbes, işte böylesi bir durumda, kendi çıkarını düşünmek durumunda olan bireyin ya savaş ya da barış kararı verme ihtimalleriyle karşı karşıya kaldığını söyler. Bunlardan rasyonel olanı barışı seçmektir.

Bu yüzden Hobbes, insanların aklın bir gereği olarak, hak ve sınırsız özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçerek aralarında bir sözleşme yaptıklarını ve ortak iyiyi hayata geçirecek bir düzenin yaratılmasına rıza verdiklerini söyler. Politik otoritenin veya devletin tesisini bir toplum sözleşmesine dayandıran Hobbes’un

siyaset felsefesinde, ortak iyinin işte bu şekilde mutlak ve vazgeçilmez bir hak çerçevesinde tanımlanması, aynı zamanda politikanın amacına ve meşruiyet koşullarına da ışık tutar.

Devletin görevi veya politikanın işlevi, kadim filozofların düşündüğü anlamda erdemli hayatın ihyası değil, herkesin doğal hakkının, yani varlığını koruyup idame ettirme hakkının korunması ve kalıcı bir biçimde teminat altına alınmasıdır. Buna göre, politik düzen iyi hayat için değil, yaşamın kendisi için vardır ve onun kurucu kavramı ödev değil, fakat haktır (Cevizci, 2016:300-301).

ÖZET

17. yüzyıl felsefesi her şeyden önce ve doğallıkla yepyeni bir tarih duygusunun egemen olduğu bir çağın felsefesini ifade eder. O, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir sonucu olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi geliştirir. 17. yüzyıl felsefesinde insan, özü düşünmek olan varlık olarak tanımlanır. Bilme olayındaki düşünce boyutu, duyum, duygu ve hayal gücü boyutunu gölgede bırakarak, insanı insan kılan şey olarak belirlenir. İnsanın özü, matematiği model olarak kabul etmiş akla indirgenir.

Francis Bacon, modern felsefenin ilk büyük düşünürü, çağının düşüncesinin bütün özelliklerini taşıyan, modernlik ruhunu en iyi karakterize eden bir filozoftur. Bacon bilimcidir, yani en genel anlamıyla rasyonalisttir. Bunun en önemli nedeni, onun doğayı doğrulukla bilmenin tek güvenli yolunun bilim olduğunu, bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmüş olmasıdır. Onun bakış açısından zihnin doğa yasalarının doğru bilgisine erişebilmesi için temizlenmesi, putlardan arındırılması gerekmektedir. Bacon bu çarpıtma ya da önyargılara *idoller* adını verir.

Descartes, bilgi ağacının farklı unsur ya da dallarının bilgisine ulaşmak için önce yöntem konusunu ele alır. Burada da esas itibarıyla matematikten yola çıkarak yeni bir yöntem önerir. Bu yöntem, akıldan hareketle şüphecilik ile matematikçiliğin bir sentezi üzerine kurulmuş bir yöntemdir. Bu yüzden Descartes, öncelikle insan aklının temel yapısını, sahip olduğu entelektüel güçleri ortaya koymak, ikinci olarak da bu güçleri, onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle donatmak yoluna gider.

Descartes, genel yönteminin en temel birinci kuralını kendi zihnine uyguladığında ortaya "yöntemsel kuşku" çıkar. Ona göre, mutlak olarak doğru ve kesin olup, yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın yegâne yolu, insanın sahip olduğu tüm inançları, bir dönemde bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir biçimde elekten geçirmektir.

Hobbes, modern bilimin metodolojisini beşeri bilimler alanına uygulayarak sivil hayatı yöneten yasaları, Galileo'nun hareket yasalarını incelediği tarzda araştırmaya yönelmiş ve politikaya bir teknisyen kesinliği taşıyarak, toplumsal düzenin ne olduğunu ve nasıl tesis edileceğini göstermeyi amaçlamıştır. Hobbes, varlık görüşü bakımından materyalist, bilgi görüşü bakımından da deneyimcidir. Buna göre, o, var

olan her şeyin maddi bir yapıda olduğunu öne sürmekle kalmaz, fakat her tür bilginin duyu deneyimi yoluyla kazanıldığını söyler.

Hobbes, siyaset felsefesinde en çok, politik düzeni rasyonel, özgür ve eşit kişiler arasında akdedilen bir sözleşme yoluyla meşrulaştırmanın yöntemini ifade eden toplum sözleşmesi öğretisiyle tanınır. Onun toplum sözleşmesi öğretisinin gerisinde bir başka meşhur öğreti olarak doğal durumu öğretisi bulunur.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. İnsanların can güvenliklerini korumak için devlet adı altında bir sözleşme ile kendi özgür iradeleriyle haklarını sınırlandırdıkları görüşünü savunan filozof kimdir?

- A) Bacon
- B) Descartes
- C) More
- D) Machiavelli
- E) Hobbes

2. Francis Bacon'a göre insan doğasında var olan ve onu doğru yargılara erişmekten alıkoyan idoller hangisidir?

- A) Mağara idolleri
- B) Çarşı Pazar idolleri
- C) Soy ya da kabile idolleri
- D) Tiyatro idolleri
- E) Ruh idolleri

3. Descartes metodolojik kuşkuculuğunun temelinde ilk olarak kuşku duymayacağı hangi varlık yer alır?

- A) Ben
- B) Tanrı
- C) Beden
- D) Ruh
- E) Doğa

4. Aşağıdaki eserlerden hangisi Descartes'e ait değildir?

- A) Akli Kullanmak İçin Kurallar
- B) Novum Organum
- C) Felsefenin İlkeleri
- D) Ruhun Tutkuları
- E) İlk Felsefe Üzerine Düşünceler

5. Descartes, insan aklının temel yapısını, sahip olduğu entelektüel güçleri ortaya koymak, bu güçleri onlara gereği gibi yol gösterecek kurallarla ya da yöntemle donatmak için yararlandığı araç nedir?

- A) Ruh
- B) Tanrı
- C) Doğa
- D) Matematik
- E) Fizik

CEVAPLAR

- 1.E
- 2.C
- 3.A
- 4.B
- 5.D

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, Ortaçağ Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE10: SPINOZA VE LEIBNİZ

KONULAR

10. Spinoza ve Leibniz

10.1. Spinoza

10.1.1. Hayatı ve Eserleri

10.1.2. Felsefesi ve Yöntem Anlayışı

10.1.3. Metafiziği

10.1.4. Bilgi Görüşü

10.2. Leibniz

10.2.1. Hayatı ve Eserleri

10.2.2. Felsefi Yaklaşımı ve Yeter Neden İlkesi

10.2.3. Fizik Görüşü

10.2.4. Metafiziği

10.2.5. Teodise Görüşü

AMAÇLAR

- Spinoza'nın panteistik sistemini kavramak.
- Leibniz'in varlık görüşünü incelemek.
- Leibniz'in kötülük sorununa yaklaşımını analiz etmek.

HAZIRLIK SORULARI

- 1. Panteizm nedir?**
- 2. Spinoza'da töz anlayışı nasıldır?**
- 3. "Monad" terimi ne ifade etmektedir?**
- 4. Leibniz'in teodise anlayışı nedir?**

10. Spinoza ve Leibniz

10.1. Spinoza (1632-1677)

10.1.1. Hayatı ve Eserleri

İspanya'dan göçe zorlanan bir Yahudi olan Benedict de Spinoza, 1632 yılında Amsterdam'da doğmuştur. İlk eğitimini büyük ölçüde geleneksel Yahudi öğretisinin verildiği bir okulda başlayan Spinoza, bu eğitimden tatmin olmamış ve yeni bilimin temsilcileri olan Bacon, Descartes ve Hobbes gibi düşünürlerin eserlerine yönelmiştir. Bu düşünürlerden etkilenen Spinoza teoloji alanındaki bazı düşünceleri nedeniyle Yahudi cemaatinden dışlanmış, hiçbir dine bağlı olmayarak yaşamını sürdürmüştü ve 1677 yılında Lahey'de ölmüştür. Düşünürümüzün başlıca eserleri şunlardır:

1. Etika (Ahlâk).
2. Teolojik-Politik İncelemeler.
3. Devlet Üzerine İnceleme.
4. Descartes Felsefesinin İlkeleri.
5. Zihnün Düzeltmesi Üzerine İnceleme (Toktaş, 2013:273).

10.1.2. Felsefesi ve Yöntem Anlayışı

Spinoza, felsefesinde, yöntem olarak geometrik yöntemi benimsemişti. Bu yöntem, elbette tanım, aksiyom ve postulat benzeri birtakım temel ve kendiliğinden açık doğrulardan tümdengelimli bir tarzda teorem olarak bilinen başka doğrulara geçen bir yöntemdi. Onun geometrik yöntemi benimsemesinin en önemli nedeni, gerçekliğin rasyonel olduğuna, dünyanın evrensel yasalarla yönetilen ve parçaları arasında tam bir süreklilik bulunan birlikli bir sistem meydana getirdiğine ve hepsinden de önemlisi düşünce düzeniyle varlık düzeninin bir ve aynı olduğuna inanmasıydı. Bu yüzden de tıpkı gerçekliğin bir bütün olarak Tanrı'dan çıkması gibi, bu gerçekliği yorumlayan felsefi düşüncenin de Tanrı'nın özü ve varoluşuna dair ispatla işe başlayıp, tümdengelimsel bir tarzda ortaya konabileceğini kabul etti.

Spinoza Descartes'ın aksine işe Tanrı bilgisiyle başlamıştı. Buna göre doğada nedenlerin nedenlerine doğru gidildiği takdirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini öne süren Spinoza'ya göre, tüm bilgilerimiz Tanrı bilgisinden çıkar (Cevizci, 2016:304).

10.1.3. Metafiziği

Spinoza'nın metafiziği, bir töz metafiziğidir. O da töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, "var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlar. Bu tanımın yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu ileri Spinoza "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu iddia eder. Buna göre o, zihin ve beden gibi iki tözün veya bir tözler çokluğunun varlığını ileri süren düalizme veya plüralizme karşı çıkararak bir tözsel monizm geliştirir. Söz konusu monizmde, gerçekten var olan yegâne şey Tanrı'dır. Çünkü "var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak töz tanımına, yalnızca Tanrı uyar. Spinoza'ya göre bu tek töz, "kendi kendisinin nedeni olan" varlık diye betimlenip bir bütün olarak anlaşılan evrenle özdeşleştirilmek durumundadır.

O, genel metafizik bağlamında önce Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp sıfatlarını saymaya geçer. Spinoza'nın burada kullandığı delil, rasyonalizmi gereği ontolojik delildir. Ona göre, tek töz ya da Tanrı, zorunlulukla var olur. Başka bir deyişle, varoluş Tanrı tanımında içerildiği için, Tanrı'nın var olduğu yargısı, analitik bir doğru olarak ortaya çıkar. Tanrı, var olmaması düşünülemez varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için, tözü Tanrı'yla özdeşleştirdikten, Tanrı'yı düşünmenin tözü düşünmek olduğunu ifade ettikten sonra, varoluşun tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir.

Tanrı, ayrıca sonsuzdur. Onu sınırlayacak başka bir töz olmadığı ve sınırlanmak onun doğasına aykırı olduğu için, Tanrı'nın zorunlulukla sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra onun bölünemez olduğunu söyler. O, daha sonra, Tanrı'yla maddi evrenin bir ve aynı olduğunu dile getiren panteizmine uygun olarak, her şeyin Tanrı olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan var olamayacağı ya da kavranamayacağı sonucunu çıkarır. Onun panteizminin mantıksal temelini oluşturan bu görüşe göre, kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü ya da "modus"u, yani hal veya değişimi olmak durumundadır. Bir modus ise, tanım gereği bir şeyin hal ya da değişimi olduğundan, o Tanrı olmadan var olamaz ve anlaşılabilir.

Var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü olarak var olmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir. Teist ya da deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrı'nın evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık

olamayacağını savunur. Gerçekten de onun için neden olarak Tanrı anlayışı, Tanrı'nın her şeyin ezeli-ebedi nedeni olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Spinoza için neden olarak Tanrı görüşüyle, doğal şeylerin ya da olayların, aşkın nedenlerle açıklanamayacağını belirtir. Hiçbir nedenin, hatta Tanrı'nın bile, doğal düzenin bir şekilde dışında olan bir neden olarak anlaşılamayacağı ifade eder.

Spinoza'ya göre, tek töz her şeyi kapsadığı ya da sonsuz olduğu için, Tanrı'nın özsel doğası, sonlu bir nitelikler listesiyle tüketilemez. Tanrı'nın özünü veya özsel doğasını meydana getiren ana niteliklerin sonsuz sayıda olması gerekir. O, Tanrı'nın sıfatlarının sonsuz olması gerektiği görüşünü, bir şeyin ana niteliği ya da sıfat sayısı arttıkça, o şeyin gerçekliğinin de arttığı teziyle temellendirir. Mutlak bir biçimde sonsuz ve en yetkin varlık olan Tanrı, aynı zamanda en gerçek varlık olduğu için, Spinoza'nın bakış açısından, en yüksek sayıda ana niteliğe, sonsuz sığa sahip olmak durumundadır. Bununla birlikte, sınırlı bir kavrayış ya da zihni olan insan, bu niteliklerden yalnızca iki tanesini, yer kaplama ve düşünceyi bilebilir.

Spinoza'ya göre, artık Tanrı'yla özdeş olan doğayı şeylerin toplamı, bireysel nesnelere bütünü olarak analiz ettiğimiz zaman, onu hem mekânda yer kaplayan şeylerin meydana getirdiği bir sistem ve hem de zihinlerden ya da düşüncelerden meydana gelen bir yapı veya sistem olarak düşünebileceğimizi görürüz. Buna göre, tek töz olan Tanrı, iki ana nitelikte, yani yer kaplama ve düşünce sıfatlarıyla, yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak ifade edilebilir. Yani, evren ya yer kaplayan cisimlerden oluşan bir sistem, sonlu bir mekânsal sistem ya da bir düşünce sistemi olarak düşünülebilir. Yer kaplama ana niteliğiyle belirlenen doğa gibi, düşüncelerden oluşan bir sistem olarak dünyada da, Spinoza'ya göre, zorunluluk söz konusudur. Bunlardan her iki evren anlayışı da kendi içlerinde tam olup, biri diğerine indirgenemez.

Öyleyse Spinoza, panteist varlık öğretisiyle tek töz olan Tanrı'nın, kendisini iki ana nitelikte ifade edebildiğini, ona yer kaplama ana niteliği altında baktığımızda ortaya doğanın, buna karşılık düşünce ana niteliği kapsamında yaklaştığımızda, entelektüel ya da manevi dünyanın çıktığını savunur.

Tek töz olan Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği altında mantıksal bakımdan önce olan hali, Spinoza'ya göre zorunlu ve ezeli-ebedi yönü, hareket ve sükunettir. Yer kaplayan cisimlerin oluşturduğu sistemin, dünyadaki her şeyin, belli hareket ve sükûnet oranlarından meydana gelmesi gerekir. Spinoza'nın bu anlayışına göre, sistemdeki bir değişmeyi açıklayacak bir dış neden olamayacağı için, sistemdeki

hareket ve sükunet oranlarının bir bütün olarak sabit kalması gerekir. Fakat sistemin parçalarında, bu parçaların birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisinde, bireysel nesnelere kendilerinde, hareket ve sükûnet oranları sürekli olarak değişir.

Spinoza, söz konusu panteizmiyle sadece doğal dünyayı, modern bilim tasavvuruna uygun olarak, mutlak bir determinizmin hüküm sürdüğü, kendi kendine yeten, her şeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji miktarının aynı kaldığı, parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak öne sürmekle kalmaz. Ayrıca kendisine Descartes'tan miras kalan bir problemi, zihin-beden problemini de çözme imkânı bulur. Onun yaklaşımı temele alındığında, insan zihninin bir ide, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçası, ilahi bilincin belli bir modusu ya da hali olduğu söylenebilir.

Her ide için ideye karşılık gelen bir nesne bulunduğundan, insan zihni söz konusu olduğunda, bu nesne bedendir, yani yer kaplama ana niteliğinin belli bir değişimi ya da halidir. Başka bir deyişle, doğadaki her cisim için, söz konusu cismin bir idesi olduğuna göre, bu durum insan bedeni adını verdiğimiz nesne ya da şey için de geçerlidir. İnsan bedeninin de bir idesi vardır ki, gündelik dilde, insan zihni diye adlandırılan şey, bu ideden başka hiçbir şey değildir. Yani, zihin ve beden zaman zaman düşünce ana niteliği, zaman zaman da yer kaplama ana niteliğiyle değerlendirilen bir ve aynı bireydir.

Çifte yön teorisi olarak bilinen bu görüş, zihin ve bedenin, tek töz ya da temel bir gerçekliğin, örneğin yazı ile turanın bir ve aynı madeni paranın ayırt edilebilir fakat gerçekte ayrılmaz yönleri olması gibi, soyutlama yoluyla birbirinden ayırt edilebilmekle birlikte, fiilen birbirinden ayrılmaz olan yönleri olduğunu dile getirir. Bu yüzden gerçekliğe belli bir açıdan bakıldığında, zihin ya da ideyle, yani idelerden oluşan bir sistemle, buna karşın ikinci bir yönden bakıldığında, beden ya da cisimlerle, yani yer kaplayan tözün çeşitli hal ya da değişimleriyle karşılaşıldığını öne sürer (Cevizci, 2016:304-308).

10.1.4. Bilgi Görüşü

Spinoza, bilgi anlayışını dört düzeyden söz ederek açıklamaktadır.

Birinci düzey olan *söylenti yoluyla bilgi*; başka insanların tanıklığı yoluyla edinilen bilgi türüdür. Bir insanın doğum gününün ne zaman olduğu ya da annesinin veya babasının kim olduğu bu tür bir bilgiyle bilinmektedir. Başkalarının yalan

söylemesinin bir gereği bulunmadığından, ona göre bu tür bilginin gerçekliğinden kuşku duymaya gerek yoktur.

İkinci bilgi düzeyi, karışık ya da diğer deyişle bulanık *görgülenimden* edinilen bilgidir. Spinoza'ya göre görgülenim alanının duygusal algısı, insanın hayatına yararı dokunacak birtakım bilgiler sağlamaktadır. Örneğin ateşin su ile söndürülebileceği bu tür bir bilgi ile bilinmektedir.

Spinoza üçüncü bilgi düzeyinin, *bilimsel bilgi* ve dördüncü bilgi düzeyinin de *sezgisel bilgi* olduğunu söyler.

Sözü edilen dört bilgi biçiminden ilki olan söylenti yoluyla bilgiyi Spinoza, Anlığın Gelişmesi Üzerine İnceleme adlı eserinde incelerken, Ethika'da bu algıya yer vermez. Böylece onun bu bilgiyi, bilgi anlayışına ilişkin sınıflandırmasından çıkarmış olduğu ve üç düzey bilgi türünü kabul ettiği söylenebilir.

Spinoza'ya göre görgülenim alanı, rastlantının ve bireyselliğin olduğu bir alandır ve bu nedenle görgülenim algısı, yetersiz bir bilgi sağlamaktadır. Çünkü bizler duysal cismi, duyu algısı yoluyla bildiğimizde, gerçekte söz konusu cismin bedenimizi etkilediği sürece bir bilgisine sahip olabilmekteyiz. Üstelik bu algı, sözü edilen cismin özü veya doğası hakkında oldukça yetersiz bir bilgi vermektedir. Spinoza'ya göre, insan bedeni sınırlı olduğundan ancak sınırlı ve belli sayıda imge oluşturabilme yeteneğine sahiptir. Çünkü daha fazla imge oluşturabilme çabası bireyde imgesel karışıklığa ve bulanık duruma yol açmaktadır. Spinoza'ya göre bu karışıklığı önleyebilmek adına bizler, görgülenimin bireysel nesnelere "insan", "köpek" gibi genel kavramlar altında toplarız. Spinoza, her ne kadar bulanık düşünceleri bilginin ilk ve en alt düzeyi olarak kabul etmiş olsa da, bu algının doğru bir bilgi sunup hayatın sürdürülmesinde yararlı olduğunu asla inkâr etmemektedir.

Spinoza'nın ikinci tür bilgi olan bilimsel bilgiyi, algı bilgisinden ayırmak adına imgeleme değil akla dayandırdığı görülür. Akıl tüm insanlarda bulunan bir yeti olduğundan dolayı, tüm insanların kolayca edindikleri bilimsel bilgiler vardır. Çünkü tüm cisimler belli noktaları bakımından benzerlik göstermektedirler. Örneğin, cisimlerin hepsi bir uzama sahiptir ve bizler onların uzamlı olduğunu biliriz. Spinoza'ya göre bu ortak kavramlar ile özellikle matematiğin ve fiziğin temel kavramları anlaşılmalıdır. Fakat bilimsel bilgi, yalnızca matematik ve fizik ile sınırlandırılmazdır. Nitekim Spinoza için tıpkı matematik ve fizikte olduğu gibi felsefe için de önermelerin genelliğinden ve zaman dışılığından söz edilebilir. Böylece düşünürümüz, kendiliğinden açık tüm önermeleri bilimsel bilgi adı altında ifade

etmekte ve bu önermelerin gerçekliğinden kuşku duyulmasının olanaklı olmadığını belirtmektedir.

Spinoza'ya göre üçüncü bilgi düzeyi olan sezgisel bilgi, bilginin en yüksek ve en kapsamlı olan bilgisidir. Çünkü sezgisel bilgi, doğadaki sistemin en kapsamlı kavrayışını sağlamaktadır. Ona göre bu bilgi türü, bir sıçramayla elde edilebilecek olan gizemsel bir süreci ifade etmemektedir. O, adeta ikinci tür bilgi olan bilimsel bilginin bir sonucu olmamaktadır. Çünkü bilimsel bilgi, bireysellikleri içerisinde şeylerin kavranmasından meydana gelmektedir. Oysa düşünürümüze göre her şey Tanrı'dadır ve bu nedenle ancak Tanrı'nın yoluyla kavranabilen bir bilgi düzeyi de bulunmaktadır. Böylece bizler Tanrı'nın bilgisinden hareketle pek çok şeyin bilgisine ulaşabiliriz. Görülüyor ki, Spinoza bireysel nesnelere somut bilgisine geri dönmektedir. Ancak bu geri dönüş, tikelleri bireyselliği içerisinde değil, Tanrı ile özsel ilişkileri bağlamında kavranmaya çalışılır. Onlar, Tanrı'dan ayrı, yalıtılmış varlıklar olarak düşünülemezler.

Çünkü bizler bireysel nesnelere ne kadar çok kavransak o kadar çok Tanrı'yı da kavramış oluruz. Bu nedenle Spinoza'ya göre an'ın en etkin çabası ve erdemi, nesnelere sezgisel bilgi ile kavramasıdır. Bu bilgi ile insan, an'da tüm şeyleri Tanrı'da görür. Ancak söz konusu ansal görüş, tümüyle erişilebileceği değil yaklaşabileceği bir durumu ifade etmektedir. An, bu durumda en yüksek doyum ve duygusal gerçekleşmeyi yaşamaktadır. Dolayısıyla bir kişi, sezgisel bilginin en üst düzeyine ne kadar yaklaşırsa kendisinin ve Tanrı'nın bilincine de o kadar fazla ulaşır ve böylece kutsanmış kişi olarak görülür. Bu bilgi anlayışında, Tanrı ile doğanın özdeş görüldüğünün işaretleri oldukça açıktır (Toktaş:2013:273-274).

10.2. Leibniz (1646-1716)

10.2.1. Hayatı ve Eserleri

Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646 yılında Almanya'nın Leipzig kentinde doğdu. Babası buradaki üniversitede ahlak felsefesi dersleri veren bir akademisyendir. Sekiz yaşında Latinceyi, on iki yaşında ise Yunanca öğrenmeye başlayan Leibniz, on beş yaşında Leipzig Üniversitesine bir hukuk öğrencisi olarak girdi. Meraklı bir öğrenci olarak Leibniz, tüm zamanını hukuka ayırmamış, özellikle iki yıl boyunca dönemin Kepler, Galileo ve Descartes gibi bilgin ve filozofların eserlerini keşfetmiştir.

Yeni bir bilim anlayışının doğmakta olduğunu sezen düşünürümüz, matematik öğrenmeksizin bu ilimleri kavramanın imkânsızlığını görünce 1663 yılında Jena Üniversitesine geçerek buradaki ünlü matematik bilginlerinden ders aldı. Nürnberg Üniversitesi'nde Tarihi Yöntem adlı çalışmasıyla hukuk doktorasını verdi. Ancak hayatı boyunca üniversitelerde görev almayıp yönetim, diplomasi ve hukuk alanlarında pratik olarak çalıştı.

Leibniz, hangi koşullarda olursa olsun, durmadan okuyan, düşünen ve yazan bir düşünürdür. Çalışmalarının çoğunu, kendisini çağıran aristokratlara giderken çağın o kötü yollarında kötü arabalar içinde sallana sallana giderken yollarda yazmıştır. Matematik, en başarılı olduğu alan olmakla birlikte Leibniz, hukuk, din, siyaset, tarih, edebiyat, mantık ve felsefe konularında sayısız eser bırakmıştır. Bu kadar çok yönlü olan Leibniz, yetmiş yaşındayken 1716 yılında Hannover şehrinde ölmüştür. Başlıca eserleri şunlardır:

1. Monadoloji.
2. Metafizik Üzerine Konuşma.
3. İnsan Zihni Üzerine Yeni Denemeler.
4. Teodise.
5. Şeylerin En Son Kökenleri Üzerine.
6. Tanrı'nın İyiliği, İnsanın Özgürlüğü ve Kötülüğün Kökeni Üzerine Denemeler (Toktaş, 2013:277).

10.2.2. Felsefi Yaklaşımı ve Yeter Neden İlkesi

Yeni mekanik bilimini coşkuyla karşılayanlar arasında yer alan bir büyük düşünür de Gottfried Wilhelm Leibniz'dir. Hatta o, yeni bilimin en başta gelen savunucu ve temsilcilerindendir. Gerçekten de Leibniz, diferansiyel hesabın mucidi olacak kadar büyük bir matematikçi, mekaniğe kinetik enerji kavramını armağan edecek derecede büyük bir fizikçiydi. Fakat o, diğerleri gibi bir devrimciden ziyade, bir sentezcidir. Bunun nedeni ise onun modern dünyada bir süre sonra giderek daha belirgin hale gelecek kültürel krizi derinden duyumsamış olmasıdır.

Gerçekten de Leibniz'in gözünde sorun, Tanrı'nın hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrı'ya ve dine, Descartes ve Spinoza'nın yaptığı gibi, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir. Çünkü böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir. Sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrı'ya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır. Buna göre,

yapılması gereken şey, onun bakış açısından klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur. Geri kalan bütün diğer çözüm denemeleri ya krize yenik düşer ya da krizi gizlemeye yarar.

O, işte bu çerçevede içerisinde, büyük bir fırtınanın etkisiyle, kökleriyle birlikte toprağından kopup başka bir yere savrulan bir ağacı düşünmemizi ister. Bu olay neden vuku bulmuştur? Hepimiz, onun hiçbir şekilde rastlantısal olmayıp, açıklanmaya muhtaç bir olay olduğunu kabul eder ve onu açıklamak için bildik doğa yasalarını sıralarız. Ama bir yandan da açıklamanın nedenler zincirinde sonsuzca geriye gidemeyeceğini, onun bir yerde, doğa yasalarında durması gerektiğini kabul ederiz.

Oysa Leibniz bunun bir açıklama olmadığını, gerçek açıklamanın dünyanın neden başka yasalara değil de, mevcut yasalara sahip olduğunu açıklaması gerektiğini öne sürer. Ona göre, ortalama insanın, bilim insanının açıklamasının son bulunduğu bu noktada söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Gerçekten de bilim insanı, bilimin görevinin, şeylerin neden oldukları gibi olduklarını açıklamak değil, nasıl olduklarını söylemek olduğunu kabul eder. Leibniz'in bakış açısından bu, ağacın toprağından kopup savrulmasının bir nedeni olmadığını söylemek kadar anlamsızdır.

Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da, ona göre, Tanrı'dır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrı'nın iradesi veya kararına dayandırır. Tanrı, bu yasaları ve onlarla birlikte olup bitecek olan her şeyi, örneğin ağacın fırtınanın etkisiyle toprağından bir dakika önce ya da sonra değil, tam tamına o anda kopmasını, bir metre sağa ya da sola değil de, tam tamına savrulduğu yere savrulmasını temin edecek şekilde seçmiştir.

Bu, Tanrı'nın bu dünyanın tarihinde olup bitecek her şeyi bildiği, gücünün, başka dünyaları da seçmiş olabilmeyi mümkün kılacak şekilde sınırsız olduğu, mümkün dünyaların en iyisi olan bu dünyayı seçmesinin sonsuz iyiliğinin bir ifadesi olduğu anlamına gelir. Kısacası, dünyaya ilişkin gerçek açıklama, bilim yoluyla değil de metafizik yoluyla, anlaşılabilirlik ve anlamın yegâne kaynağı olan Tanrı sayesinde olabilir. Nitekim o, bu amaca uygun olarak doğa bilimi veya fiziği, sistematik bir tarzda

görüldüğü şekliyle dünyanın düzgün temsili diye yorumlamış ve dünyanın, bu temsilin gerisinde gerçekte ne olduğunu ortaya koyacak bir metafizik sistem geliştirmeye koyulmuştur (Cevizci, 2016:313-315).

10.2.3. Fizik Görüşü

Leibniz, görünüşün açıklaması olarak kabul ettiği bilime veya fiziğe girerken, doğal olarak önce Descartes ve Spinoza'yı eleştirir. Bu iki filozofun da en önemli yanlışı, yeni fiziğin veya mekaniğin, kendilerinin “yer kaplama” adını verdikleri şeyle ya da cisim veya maddeyle ilgili olduğunu varsaymış olmalarıdır. Bu yüzden, onlar için yegâne sorun, yer kaplama veya maddenin statüsünü ve onun zihinle olan ilişkisini ifade edip açıklama problemi olmuştur. Söz konusu iki filozofta dünya umutsuzca ikiye bölünmüş olduğu için, bundan böyle görmeyi ümit edebileceğimiz en iyi şey, gerçekliğin bilimin söylediği gibi yer kaplama ya da madde olması koşuluyla, birbirlerinden bağımsız alanlar olarak bilim ve din, doğa bilimleri ve ahlaki bilimler düalizmidir.

Leibniz işte böyle bir tabloya mahkum olmamak ve fazladan gerçekliğin dinin söylediği gibi olduğunu ortaya koyabilmek için, önce maddenin gerçekten var olmadığını, onun “var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında” bir töz olmadığını gösterir.

Leibniz bundan sonra da doğallıkla yer kaplamanın fiziğin temel kavramı olmadığını, onun türetimsel veya ikincil bir kavram olduğunu göstermeye kalkışır. Descartes'ın düşündüğünün tersine, nihai olan, yer kaplama değil, güçtür. O, buradan hareketle gerçekten var olanın kuvvet olduğu, yeni fiziğin metafiziksel bir kavram olarak güç kavramına ihtiyaç duyduğu sonucuna varır. Gerçek ya da temel olanın güç olduğunu öne süren Leibniz, doğada farklı türden kuvvetlerin iş başında olduğunu söyler.

Leibniz bu güçlerin veya onların neden olduğu hareketin matematiksel yasalara tabi olduğunu ileri sürer. Maddenin ve yer kaplamanın gerçek olmadığını gösterirken, kendisine karşı çıktığı Descartes ile söz konusu yasaların özgül içeriği konusunda ayrılığa düşse de, onun matematiksel olarak ifade edilebilen korunum yasalarında temellenen bir fizik inşa etme programını biraz daha ileri götürür. Olumsal varlıklardan meydana gelen dünyanın varoluşunu açıklamak için Tanrı'ya ve Tanrı'nın bilgeliğine başvurmasının bir sonucu olarak, fizikte zaman zaman amaçsal nedenlerin açıklayıcılığından yararlanır (Cevizci, 2016:315-317).

10.2.4. Metafiziği

Leibniz'e göre, yer kaplama bir çabayı, bir direnişi ve bir yayılma gücünü gerektirir. Madde, karşı koymadır, direniştir ve direniş faaliyet demektir. Yer kaplamanın arkasında, durmaksızın meydana getiren, yenileyen eylem vardır. Eğer belli bir cisim daha az yer kaplayan bir başkasından daha zor hareket ediyorsa, bunun nedeni daha büyük olan cismin daha büyük bir direniş gücüne sahip olmasıdır. Nitekim Leibniz'e göre, hareketsizlik gibi görünen şey gerçekte daha şiddetli bir hayatın, daha önemli bir çabanın sonucu olmak durumundadır. Dolayısıyla, cisimselliğin özü yer kaplama değil, genişleme gücü, aktif güçtür.

Kartezyen fizik yalnız hareketsiz kütlelerle ölü cisimleri bildiğinden, Leibniz onun müstakil bir disiplin değil, mekanik ve geometriyle bir ve aynı disiplin haline geldiğini öne sürer. Oysa doğa sadece ve en iyi bir biçimde, matematik ve mekanik her tür kavramdan üstün olan metafizik bir kavramla açıklanabilir ve mekaniğin ilkelerinin, yani hareketin ilk yasalarının bile, salt matematiğin temin edebileceğinden daha yüksek bir kaynağı vardır.

Leibniz, bu yüzden tözü bağımsız eylem yoluyla tanımlar, metafiziğinde gerçekten var olanın güç olduğunu öne sürer. Gerçekten de varlığı görünüş ve gerçeklik diye ikiye ayıran Leibniz görünüş alanından meydana gelen fenomenal veya betimsel düzeyde, bir dış dünyanın varoluşunu tartışmadan kabul eder. İnsan zihinlerinin sonlu ve yetkinlikten yoksun perspektiflerini temsil eden bu bakış açısına göre, dünya cisimlerden meydana gelmektedir. Öte yandan, duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır. Gözle görülür veya fenomenal her şeyin, duyusal bütün bileşiklerin kendilerinden meydana geldikleri söz konusu basit tözlere, fenomenal düzeyin gerisindeki esas gerçeklik düzeyini temsil eden bu bağımsız güç ya da eylem merkezlerine, Leibniz gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında "monad" adını verir.

Leibniz, metafiziğinin temel kavramı olan monadı, yani güç merkezi, kuvvet birimi anlamında monadı açıklarken, atom terimini kullanır. Gerçekten de, monad Demokritos'un atomuyla birçok yönden benzerlik gösterir. Buna göre, monadlar da, tıpkı atomlar gibi ezeli ve ebedidirler; yaratılmadıkları gibi yok da edilemezler. Dış dünyada gördüğümüz maddi nesnelere monadların bir araya gelişleriyle varlığa gelip, onların dağılışlarıyla varlıktan çıksalar bile, monadlar basit oldukları için bütün bu oluş ve yok oluş süreçlerinden bağımsız kalırlar.

Yine monad, aynen atom gibi basittir, yani onun da parçaları yoktur. Monadlar atomlara, öyleyse, sadece varlığın nihai ve basit öğeleri olmak, hatta belki, yaradılış ve yok oluş dışında ezeli-ebedi olmak bakımından benzerlik gösterir. Fakat atomla monad arasında kurulan benzerlik ilişkisi bu noktadan itibaren geçerliliğini yitirmeye başlar. Çünkü Leibniz'de basit bir töz olarak monadın parçaları yoktur, dolayısıyla onda yer kaplama ve şeklin varoluşundan söz edilemez. Yer kaplama ve şekilden yoksun oldukları için, monadlar bölünebilir de değildirler.

Yine atomculara göre, bütün atomlar birbirine benzer, hatta birbirleriyle tam olarak aynıdırlar. Oysa Leibniz'e göre, hiçbir iki monad birbiriyle tam olarak benzer olamaz. Fakat atomla monad arasındaki en büyük farklılık, atomun maddi olduğu ve sadece maddi fonksiyonları yerine getirdiği yerde, monadın maddi olmaması, diğer monadları temsil ettiği sürece, manevi bir tarzda fonksiyon göstermesidir. Leibniz'in monadı manevi bir tözdür. Zira o, monadı ruhla analogi kurarak düşünmüştür. Yani, ruh için geçerli olan her şey, bir ölçüye kadar monadlar için de geçerlidir. Leibniz, gerçekten var olan yegâne tözler olan, cisimlerden ziyade ruhlara benzeyen monadlara, işte bundan dolayı psişik güçler adını verirken, doğanın bir bütün olarak canlı olduğu sonucunu çıkarır.

Psişik kuvvetler veya ilkel güçler olarak monadlar, fiziki veya matematiksel noktalara benzetilebilirlerse de, birincilerden yer kaplamamak, ikincilerden ise nesnel gerçeklikler olmak bakımından farklılık gösterirler. Başka bir deyişle, Leibniz bu psişik kuvvetlere formel atomlar, özsel formlar ya da metafiziksel noktalar adını verir. Fiziki noktalar, sıkıştırılmış veya yoğun cisimlerden başka hiçbir şey olmadıkları için, birer fiziki nokta olamazlar. Matematiksel noktalar ise ideal varlıklar veya bakış açıları oldukları fakat gerçek olmadıkları için, monadlar matematiksel noktalar da değildirler. Sadece metafiziksel noktalar gerçek oldukları için, monadlar, kendileri olmadan gerçek hiçbir şeyin olamayacağı metafizik noktalardır.

Yer kaplamayan, şekil ve büyüklükleri olmayan monadlar, birbirlerinden niceliksel olarak değil de, Leibniz'in ünlü "ayrıt edilemezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre, niteliksel olarak farklılık gösterirler. Bu açıdan bakıldığında, bir monaddaki her tür değişme veya gelişme ona etki eden dış nedenlerin bir sonucu olmak yerine, söz konusu monadın içsel doğasının kendi kendisini açıklamasının bir sonucu olarak anlaşılabilir durumdadır. Kendiliğinden olan bir faaliyete, her tür dışsal etkiyi imkânsız kılan bir kendiliğindenliğe ve orijinaliteye sahip bir gerçeklik olarak, bir monad tüm diğer monadlardan farklıdır. Hiçbir şeyle karışmadığı için, ezeli-ebedi

olarak kendisidir. Monadların etkiyi mümkün kılacak pencereleri yoktur; zaten olsa, varlıkları başka bir şeye bağımlı hale geleceği için, onların artık töz olabilmelerinden söz edilemez.

Leibniz, birbirlerine açılan pencereleri olmayan tözlerin, bütün bireyselliklerine veya birbirlerinden olan tüm farklılıklarına rağmen, yine de aralarında belli bir benzerlik veya akrabalık bulunduğunu öne sürer. Buna göre, bütün monadlar algı ve eğilime veya iştihaya sahip olmak bakımından birbirlerine benzerler. O, her monadın algıya sahip olmasının zorunlu olduğunu öne sürer. Söz konusu monad anlayışı, ona sadece spiritüalist bir varlık anlayışı değil, fakat ruh ya da monadların algılarının gücüne ve açıklığına bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralandıkları, ortaçağdaki varlık görüşlerine çok benzeyen hiyerarşik bir varlık görüşü geliştirme imkânı verir. Buna göre, en yüksek ve en mükemmel monad gibi, varlık merdiveninin en alt basamaklarında bulunan monadlar da kuvvettir, enerjidir, ruhturlar.

Demek ki yalnızca ruhlar vardır ve bizim yer kaplama, cisim, madde dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenlerden, yani maddi olmayanın duyusal görünüşünden başka hiçbir şey değildir. Leibniz'de söz konusu monadlar hiyerarşik bir varlık görüşüne yol açar. Ruh veya zihin, açıktır ki, en başta algı ve arzulardan oluşur. Farklı ruh ya da monadları bir tarafa bırakalım, tek bir monadın, sözgelimi insan zihninin kendisi farklı açıklık dereceleri sergileyen algılara sahip olur. Örneğin ben tüm dikkatimi bir nesneye yönelttiğim zaman, onun öğelerini açık ve seçik bir biçimde algılarımla; aynı nesne ilgi alanımdan çıkar veya ben dikkat yoğunluğumu kaybedersem, daha küçük ve bulanık hale gelir.

Leibniz, bireysel monadların algılarının açıklık dereceleri bakımından farklılık gösterdiğini söyler. En aşağı monadlarda her şey karanlık ve bulanıktır, bu monadlar hayatlarını sanki bir uyku halindeymiş gibi geçirirler. O, böylesi bir uyku halini bitkide bulduğumuzu söyler. Hayvanlarda ise algı bellekle birlikte, yani bilinç olarak var olur. Aynı bilinç insanlarda daha da aydınlık hale gelir; nitekim burada, kendi bilincine, kendi içsel durumunun bilgisine sahip bir varlık olarak, ona artık tam algı denir.

Monadın algı ya da temsil gücüne sahip olduğunu öne süren Leibniz'e göre, o bütün bir evreni algılar veya temsil eder. Bir monad evreni ne kadar iyi temsil ederse, onu o kadar iyi tasavvur edebilir. Nitekim insan ruhu evrenin açık seçik bir düşüncesi veya tasavvuruna sahipse, bu onun, hayvanın ve bitkinin ruhuna göre, evrenin daha doğru bir temsili ve daha sadık bir yansıması olmasındandır. Her monad, öyleyse, bu anlamda küçük ölçekli bir dünya, bir mikro kozmostur. "Evrenin canlı bir aynası",

yoğunlaşmış bir âlem, kendi içinde bir dünyadır. Demek ki, her monad evreni kendi bakış açısından, algısının kendi karakteristik açıklık derecesiyle temsil eder.

Ayrıca bir monad, bütün diğer monadlarla ilişki içinde olup, onların tümünü birden yansıttığı ölçüde, her şeyi gören bir göz olduğunu görür. Fakat bu temsil, farklı monad türlerinde farklı şekillerde olur. Gerçekten var olanlar olarak monadları, hiçbir şekilde yaratılmamış monadlarla yaratılmış monadlar olarak ikiye ayıran Leibniz'e göre, örneğin yaratılmamış monad olarak Tanrı her şeyi açıkça ve uygun bir biçimde yansıtır. İnsan ruhuna tekabül eden ve bu yüzden kraliçe monad olarak tanımlanan yaratılmış ruh ise bilinçli bir biçimde temsil etmesine rağmen, onun temsili mutlak açıklıktan yoksundur. Varlık cetvelinde, insandan en aşağı düzeye, madenlere doğru inildikçe, açık temsil bölgesi daralırken, karanlık temsil bölgesi genişler.

Daha doğru bir deyişle, en aşağıda evreni olabilecek en ilkel bir biçimde tekrar eden en aşağı monad ile evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek monad, monadlar monadı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir monadlar hiyerarşisi oluşturur. Leibniz'in tasarladığı şekliyle evren, madenlerin en küçük parçacıklarından, yaratılmış bir varlık olarak insan zihnine doğru yükselen sonsuz sayıda bölünemez monadın bir hiyerarşisinden meydana gelir. Bu sistemde, cansız varlıkların, minerallerin en aşağı düzeydeki monadları bir yandan tinselliğin en aşağı düzeydeki emarelerine, diğer yandan da kendilerinden ayrılmaz olan maddiliğin en yoğun formuna sahip olur. Leibniz'in monadolojisi, şu halde materyalizm ile idealizmi, bu şekilde yaratılmış her şeyin kısmen maddi, kısmen de manevi olduğunu söyleyerek bağdaştırmaya çalışır.

Evrendeki düzen, monadlar arasındaki düzenli ilişkilerin, nedensel etkileşimlerin bir sonucu olmadığına göre, Tanrı'dan kaynaklanmak, monadların monadının eseri olmak durumundadır. Leibniz'in evrende görünüşte hüküm süren nedenselliğe bir açıklama getiren, bu ünlü önceden kurulmuş ahenk teorisine göre, Tanrı evreni yaratırken, mümkün bütün monadlar arasından bir seçme yapmış ve bu seçim sırasında, bütünsel ahenge en yüksek derecede katkı yapacak monadları varlığa getirmiştir. Bu bakımdan her monad, yalıtılmış ve kendi içine kapalı doğasına rağmen, bütünün ahengine katkı yapacak şekilde işler.

Onun sisteminde hiçbir iki monad birbirinin tam olarak aynı değildir. Kendine özgü karakteristikleri olan her monadı kendi potansiyalitesini gerçekleştirme anlamında ayrı bir dünya meydana getirir. Ve penceresiz olan bu dünyaların diğer dünyalarla doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Daha önce, fenomenal düzeyde maddenin

var olduğunu yadsımayan, fakat metafiziksel düzeyde gerçekten var olanın ruh ya da güç olduğunu öne süren Leibniz, bizim fail ya da mekanik nedensellik adını verdiğimiz nedensel etkileşimin fenomenal düzeyde var olduğunu elbette inkâr etmez. Onun toprağın yağmurun etkisiyle ıslandığını, kapının rüzgârın tesiriyle kapandığını kabul etmemesi hiç kuşku yok ki söz konusu olamaz. Bununla birlikte, rüzgârın kapının çarpmasına yol açtığını bildiren önermenin doğru olduğu fiziki düzey ile monadlardan söz ettiğimiz metafiziksel düzey arasında, Leibniz'e göre, bir ayrım yapmamız gerekir. Penceresi olmayan ve dolayısıyla, başka monadların nedensel eylemlerine maruz kalmayan monadlar, kendi potansiyellerine ve gelişme yasalarına göre değişir ve gelişirler.

Evren, bu nedenle monadların gelişigüzel ve kaotik bir toplamı değil, fakat her monadın kendine özgü işlevini ortaya koyduğu düzenli bir sistem meydana getirir. Gerçekten de Leibniz, sonuç olarak evreni, çok usta bir saatçi tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok büyük sayıda saatten oluşmuş bir bütüne, bestekâr ya da kompozitörün yetkin eserini kusursuz bir biçimde icra eden senfoni orkestrasına benzetir.

Ve böylelikle, yani önceden kurulmuş ahenk teorisiyle, Leibniz yeni bir uzlaşımaya daha imza atar. Ereksel nedensellik mekanik nedenselliği uzlaştırır ya da daha ziyade mekanizmi teoloji ve ereksel nedenselliğe tabi hale getirmenin bir yolunu bulur. Ona göre, maddi şeyler sabit ve tahkik edilebilir yasalara göre eylemde bulunurlar ve gündelik dilde, biz bunlardan başka şeyler üzerinde mekanik yasalara göre eylemde bulunan şeyler diye söz ederiz. Oysa bütün bu eylemler gerçekte, Tanrı tarafından önceden kurulmuş ahenkli sistemin bir parçasını oluştururlar (Cevizci, 2016:317-323).

10.2.5. Teodise Görüşü

Monadlar evrenin üzerine inşa edildiği temel unsurlardır. Bu monadların inorganik unsurlardan insan ruhuna kadar sıralanan farklı derecelerde bilinçleri vardır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi monadlar bir hiyerarşi oluşturur. Aynı zamanda her monad tüm diğerlerinden etkilenmez. Monadlar kapısız ve penceresizdir. Birbirleriyle iletişim kurmazlar ve birbirlerini etkilemezler.

Monadlar ortak bir plan tarafından, yani Tanrı'nın planıyla harekete geçirilirler. Buna göre Tanrı, monadların zaman içinde hareket etmesini sağlayan bir tür evrensel mühendistir. Örneğin, ruh ve beden birliktedir ve çalışmasını sağlar. Her şey, yani tüm

monadlar bu anlamda Tanrı aracılığıyla iletişim kurarlar. İşte burada evrenin teleolojik yönünü görürüz. Leibniz, monadların önceden kurulmuş bir uyumun parçası olduklarını söyler.

Eğer Tanrı evrende meydana gelen her şeye rehberlik eden bir mühendis ise, Tanrı başlangıçta iyi ve makul olması durumunda, kötü nasıl var olabilir? Leibniz iki tür hakikat arasında bir ayırım yapar, zorunlu hakikatler ve farklı olması da muhtemel hakikatler. Zorunlu hakikatlerin, örneğin mantık, herkes için aynıdır. Farklı olması muhtemel hakikatler içinse Tanrı, iyi ve makul bir varlık olarak, mümkün olan en iyi kombinasyonu seçmiştir. Tek başına bakıldığında, insana öyle görünüyor ki belli koşullar geliştirilebilirdi. Fakat, eğer bütünü görebilseydik, Tanrı'nın yaptığı gibi, şunu bilirdik ki her şey hesaba katıldığında yaşadığımız dünya yani Tanrı'nın seçtiği kombinasyon, mümkün olan en iyisidir.

Sonuç olarak, Leibniz her şeyin kendi gerekçesi olduğunu söyler: Ya mantıksal olarak zorunludur ya da bütün için mümkün olan en iyi dünya olması ile meşrulaşır. Şu halde mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşıyoruz. Bu yolla, Leibniz'in felsefesi Tanrı'nın seçtiği dünyanın savunusunu temsil etmektedir (Skirbekk ve Gilje, 2014:273-274).

ÖZET

Spinoza'nın metafiziği, bir töz metafiziğidir. O da töz kavramını geleneksel anlamı içinde alıp, "var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan varlık" olarak tanımlar. Bu tanımın yalnızca Tanrı için geçerli olduğunu ileri Spinoza "yaratılmış töz" düşüncesinin kendi kendisiyle çelişik bir fikir olduğunu iddia eder. Tanrı, var olmaması düşünülemeyen varlıktır. Spinoza, bu görüşünü kanıtlamak için, tözü Tanrı'yla özdeşleştirdikten, Tanrı'yı düşünmenin tözü düşünmek olduğunu ifade ettikten sonra, varoluşun tözün özünün bir gereği olduğunu belirtir.

Var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü olarak var olmak durumunda olduğundan, Tanrı neden olduğu şeylere aşkın, onların dışında olamaz. Bu düşünce, Spinoza'nın panteizminin en açık ifadesidir. Teist ya da deist bir Tanrı görüşüne karşı çıkan filozof, Tanrı'nın evrenin dışında, evrenden ve insandan uzak bir varlık olamayacağını savunur.

Leibniz'e göre yapılması gereken şey, klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. O, dünyanın neden başka yasalara değil de, mevcut yasalara sahip olduğunu açıklanması gerektiğini öne sürer.

Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ancak kendisi açıklanmaya muhtaç olmayan bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Bu varlık da, ona göre, Tanrı'dır. Yeter neden ilkesine dayalı bu açıklama, bu dünyada iş başında olan yasaları Tanrı'nın iradesi veya kararına dayandırır.

Monadlar evrenin üzerine inşa edildiği temel unsurlardır. Bu monadların inorganik unsurlardan insan ruhuna kadar sıralanan farklı derecelerde bilinçleri vardır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi monadlar bir hiyerarşi oluşturur. Aynı zamanda her monad tüm diğerlerinden etkilenmez. Monadlar kapısız ve penceresizdir. Birbirleriyle iletişim kurmazlar ve birbirlerini etkilemezler.

Her şey, yani tüm monadlar Tanrı aracılığıyla iletişim kurarlar. İşte burada evrenin teleolojik yönünü görürüz. Monadlar önceden kurulmuş bir uyumun parçasıdır. Mevcut dünya mümkün dünyaların en iyisidir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Spinoza'nın panteizminde töz nasıl anlaşılır?

- A) Töz tektir
- B) Töz ikidir
- C) Töz yoktur
- D) Sonsuz sayıda töz vardır
- E) Monad adı verilen tözler vardır

2. Aşağıdaki eserlerden hangisi Spinoza'ya ait değildir?

- A) Teolojik-Politik İnceleme
- B) Etika
- C) Metot Üzerine
- D) Descartes Felsefesinin İlkeleri.
- E) Zihnin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme

3. Spinoza'da en yüksek ve en kapsamlı bilgi hangisidir?

- A) Bilimsel bilgi
- B) Söylenti yoluyla bilgi
- C) Duyusal bilgi
- D) Sezgisel bilgi
- E) Deneysel bilgi

4. Leibniz metafiziğinin temel kavramı nedir?

- A) Modus
- B) Monad
- C) İde
- D) Ruh
- E) Madde

5. Leibniz dünyanın neden başka yasalara değil de, mevcut yasalara sahip olduğunu hangi ilkeyle açıklar?

- A) Matematik
- B) Rastlantısallık
- C) Panteizm
- D) Monadoloji
- E) Yeter-Neden

CEVAPLAR

- 1.A
- 2.C
- 3.D
- 4.B
- 5.E

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, 17.Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE11: AYDINLANMA FELSEFESİ- JOHN LOCKE

KONULAR

11. Aydınlanma Felsefesi

11.1. John Locke

11.1.1. Hayatı ve Eserleri

11.1.2. Felsefesi

11.1.3. Yöntemi

11.1.4. Bilgi Kuramı

11.1.5. Varlık Görüşü

11.1.6. Siyaset Felsefesi

11.1.7. Teoloji Anlayışı

AMAÇLAR

- Aydınlanma felsefesinin temel yaklaşımlarını tanımak.
- John Locke'un bilgi felsefesini öğrenmek.
- John Locke'un din ve siyaset görüşlerini incelemek.

HAZIRLIK SORULARI

1. "Aydınlanma" kavramı ile ne anlıyorsunuz?
2. John Locke bilginin temelini neye dayandırmaktadır?
3. John Locke'un Tanrı düşüncesi nedir?
4. John Lecke toplumun oluşumunu neye dayandırmaktadır?

11. Aydınlanma Felsefesi

Aydınlanma ya da 18. yüzyıl felsefesi, felsefi modernizmin hiç kuşku yok ki doruk noktasını temsil eder. Gerçekten de Aydınlanma insan aklına beslenen mutlak ya da sarsılmaz bir güvenle başlar. Bu ise başka birçok şey yanında, modern bilimin gücünü olumlama, insanın parlak geleceğini bilim yoluyla inşa etmeye koşulsuz olarak inanma anlamına gelir. Başka bir deyişle, o sekülerizmin büyük zaferini ifade eder. Bu tavrı, Aydınlanmanın kurucu düşünürü olarak kabul edilen İngiliz filozofu Locke'tan başlayarak, istisnasız bütün filozoflarda görebiliriz. Aydınlanmanın bütün filozofları, akli ve bilimi temele alırken, modern bilimi felsefi olarak temellendirme cihetine giderler.

Bu durumun, Aydınlanma felsefesi açısından iki büyük sonucu olmuştur. Bunlardan birincisi ve en önemlisi ifadesini, felsefenin tüm dikkatini modern bilimin doğal dünyayı açıklamada kaydettiği başarıdan ilham alacak şekilde, önce insan sonra da toplum bilimlerinin özerk bilimler olarak inşasına ve temellendirilmesine yöneltmekte bulur. Nitekim dönemin neredeyse bütün filozofları, en başta Hume olmak üzere, Newton'un doğa bilimleri alanında başardıklarını, insan bilimleri alanında gerçekleştirme iddiasıyla ortaya çıkar. İkincisi ise karşılığını akla dair özeleştiride ve dolayısıyla aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğine ilişkin bir analizde bulur.

Buna göre 17. yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofları, insan aklını, neredeyse Tanrı'nın zihniyle özdeşleştirerek, onun her şeyi bilebileceğini, Tanrı'nın varlığını ispatlayabileceğini ileri sürerek, metafiziği en uç noktaya kadar taşımışlardı. Fakat Descartes'la birlikte, varlığı, iman yoluyla değil de akıl yoluyla tespit ve tasdik edilen Tanrı, 18. yüzyılda felsefi desteğini çok büyük ölçüde yitirdi. Öncelikle Aydınlanma çağının büyük filozofları olarak Hume ve Kant'ın dikkat çektiği üzere, Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla kesinlikle kanıtlanamazdı.

Bu sonuca, Aydınlanma çağında iki yoldan gidilerek ulaşıldı. Birincisi, ampirik bilimin başarılarından etkilenen İngiliz deneyimcilerinin izlediği, sonradan Diderot, La Mettrie ve d'Holbach benzeri Fransız Aydınlanmacıları tarafından da benimsenen deneyim yoluydu. Locke'un üst düzey savunuculuğunu yaptığı deneyimcilik, insan aklının somut deneyime dayanan ve tecrübe ile test edilen bilgi kapasitesini zorunlu olarak sınırladı. Onu izleyen filozoflar söz konusu deneyim temelinden daha kesin sonuçlar çıkardıkça, felsefenin Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü benzeri somut deneyimi

aşan konularda haklı kılınabilir iddialar ortaya koyamayacağı aşikâr bir şey haline geldi.

İkinci yol ise esas itibariyle Hume ve Kant tarafından benimsenen bilgiye ve akla ilişkin eleştirel analiz yoluydu. Bu iki düşünür söz konusu analiz üzerinden, duyulanabilir olandan duyu-ötesi olana doğru ilerleyen nedensel akıl yürütmeyi kullanmanın savunulamaz olduğuna dikkat çekerek Tanrı'nın varlığıyla ilgili delilleri çürütme yoluna gitti.

Hem deneyimciliğin hem de eleştirel felsefenin kaçınılmaz ve birleşik sonucu, modern düşünceden veya Aydınlanma felsefesinden bütün teolojik tabaka ve dayanakları söküp atmak şeklinde tecelli etti. Nitekim İngiliz deneyimcileriyle Kant'ın bir fenomenalizme yöneldikleri yerde, Fransız Aydınlanmasının daha katı ve keskin düşünürleri bilimsel keşif ve başarıların en haklı çıkarılabilir sonucu olarak ateist materyalizme meyiltiler. Sözelimi meşhur Ansiklopedi'nin editörü Diderot, bizzat kendi yaşamıyla dini bir hayattan önce deizme, sonra da sırasıyla şüphecilik ve ateizme kayan rasyonel bir insanın resmini çizmekteydi. Tözel bir ruhun bir yanılısama olduğunu söylerken, insanı bir makine olarak resmeden La Mettrie ise hazcı bir etik anlayışıyla sonuçlanan bir ateizmin savunuculuğunu yaptı.

Sekülerizmin zaferini ilan etmesine katkıda bulunan şey, sadece bilimin elde ettiği başarılar ve bu temel üzerinde hayata geçirilen akla ilişkin bir özeleştiriyile belirlenmiş bir rasyonalizm değildi. Politik koşullar da dinden kopuşa yol açan modern değişimde önemli bir rol oynadı. Bütün bir ortaçağ boyunca Hristiyan dünya tasavvuru ile feodal Avrupa'nın yerleşik sosyo-politik yapıları arasında, esas itibariyle Tanrı, papa ve kraldan meydana gelen geleneksel otoriteler etrafında yoğunlaşan hayati önemi haiz bir ilişki kurulmuştu. Fakat 18. yüzyıla gelindiğinde, bu ilişki karşılıklı olarak her iki tarafa da zarar verdiği için bozulmaya başladı. Çünkü Hristiyanlığın rasyonel düşünen insanın gözündeki akıl dışılıklarıyla, kralların veya politikanın zorbalık ve adaletsizlikleri, modern zihniyet açısından kendisine başkaldırılması gereken bir yapı oluşturacak şekilde bir araya gelmişti. İşte bu yüzden Voltaire gibi Fransız Aydınlanmacıları eski rejimin muhafazakâr kurumlarıyla ittifak yapan Kiliseye ve ruhban sınıfına savaş açtılar. Bilim, akıl ve ampirik hakikatlerle teçhiz olunan Aydınlanma işte bu çerçevede içinde kendisini, alabildiğine yozlaşmış azınlığın geri ve zorba politik yapısına ayrılmazcasına bağlanmış Kilise dogmasının karanlığına ve hurafelerine karşı soylu bir mücadele veren bir güç olarak tanımlama imkânı buldu (Cevizci, 2016:324-326).

11.1. John Locke (1632-1704)

11.1.1. Hayatı ve Eserleri

John Locke 1632 yılında İngiltere'de Bristol yakınlarında Wrington'da doğdu. Oxford Üniversitesinde doğa bilimleri ile tıp okudu. Öğrenimini bitirdikten sonra hayatı boyunca hem bir yazar hem de bir siyaset adamı olarak çalışmıştır. Locke'un ilk resmi görevi, Brandenburg Dukalığında İngiliz elçiliği kâtipliğidir. İngiltere'ye döndüğünde Earl of Shaftesbury ile tanışması Locke'un hayatının dönüm noktası olmuştur. Bu İngiliz soylusunun yanında hekim ve danışman olarak sekiz yıl kalmıştır.

Koruyucusu Shaftesbury başbakan olunca Locke de siyaset hayatına girmiş, Shaftesbury hükümetten düşüp de İngiltere'den ayrılmak zorunda kalınca, o da onun ardından Hollanda'ya gitmiştir. İkinci İngiliz Devrimi'nin 1689 yılında başarı kazanınca İngiltere'ye geri dönmüş ve burada 1704 yılında ölmüştür.

Başlıca eserleri:

1. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*: Temel felsefe eseri olan bu eserde Locke, insan bilgisinin kaynağı ve sınırları araştırılır. Bilgi konusu her ne kadar Descartes'ten beri felsefenin baş problemi olsa da ilk defa Locke bilgi teorisini, bilgi üzerindeki araştırmaları başlı başına bir felsefe dalı olarak bu eserinde ele alıp değerlendirmiştir.

2. *Eğitim ile İlgili Bazı Düşünceler*: Earl of Shaftesbury'nin önce oğlunu ve sonra da torunu olan ünlü filozof Shaftesbury'yi yetiştirirken edindiği görgülerin derlenmesinden meydana gelen bir eserdir. Burada Locke, ruhu ve bedeni sağlam ve sağlıklı yapan doğal bir eğitimin temellerini göstermiştir.

3. *Hıristiyanlığın Akla Uygun Oluşu*. Bu eserde Hıristiyanlığın en uygun, gerçek bir akıl dini, doğal bir din olduğu gösterilmek istenir.

4. *Hükümet Üzerine İki İnceleme*.

5. *Hoşgörülük Üzerine Mektuplar*. İlki Latince, ötekileri İngilizce olarak yayımlanan dört mektupla Locke, din baskısına karşı hoşgörülüğü savunmaktadır. Bu mektupta savunulan görüşler, inancın özgür bırakılması uğruna yapılan İngiliz devriminin ruhuna oldukça uygundur (Toktaş, 2013:

11.1.2. Felsefesi

John Locke'un düşüncesi de, Rönesans'ın sonlarıyla 17. yüzyılda ortaya çıkan, merkezinde büyük bir makine veya mekânın her yerini kaplayan, ölçümlenebilir bir şey olarak madde anlayışının bulunduğu yeni, modern ve mekanik bir dünya

görüşü geliştirme hareketinin bir parçası olmak durumundadır. Hatta Locke, bu hareketin herkesten çok ve en yeni üyesidir.

Söz konusu modern dünya görüşünde, Tanrı'nın tahtına oturtulan insan, kendisi dışında herhangi bir ilkeyle değil de, bizzat kendinde taşıdığı bir nitelikle kavranılmaktaydı. Dolayısıyla, bu insan artık kendi kendisinin rehberi, çevresini anlayabilme ve böylelikle de kontrol altına alabilme gücüne sahip olan bir insandı. Nasıl ki mekanik bir doğa ya da evren tasarımı yeni bir bilgi modeline işaret edip modern bilimi temellendirme imkânı verdiyse, yeni insan anlayışından yola çıkılarak oluşturulan yeni bir hareket noktası olarak birey ve bireyin haklarıyla sözleşme kavramları yeni ve modern bir siyaset felsefesinin inşasını mümkün kılmıştı. Modern dünya görüşünün temel unsurlarını meydana getiren bütün bu anlayışların izini Bacon ve Hobbes'tan itibaren adım adım izlemek mümkündür.

Locke işte bu çizgi üzerinde yer alır. Ama Locke, bu çizgi üzerinde, kendisinden önceki bütün modern düşünürlerden daha sıkı ve bilinçli bir duruşla konumlanır. Zira eski dünya görüşüne karşı çıkarken, o sadece skolastisizmin teleolojik dünya görüşüne değil, 17. yüzyılın bilimum rasyonalist metafiziklerine de karşı çıkar. Bu yüzden, Locke'un karşı çıktığı geçmiş, 17. yüzyıl filozoflarının da yer aldığı bir geçmiştir.

O, kendisine Aydınlanmanın kurucu düşünürü unvanı verilmesini haklı kılacak şekilde, politika felsefesinde sadece teokraziyle mücadele etmez, aynı zamanda 17. yüzyılın mutlak monarşileriyle de mücadele eder. Bu monarşilere karşı çıkış ise ortaya koyduğu bilgi teorisi ve antropolojide temellenir. Gerçekten de Locke, kendisinden önceki modern düşünürlerden işte bu noktada, söz konusu evren makinesinin bilimi noktasında ayrılır. Ona göre, insan zihninin bu devasa makinenin nedenlerini bilebilmesi mümkün değildir. İnsan kendi sınırlı melesinin ulaşabildiklerini, yani sadece fenomenleri bilebilir. Locke işte bu noktada insanın söz konusu sınırlı yetisini akıl olarak açıklar.

Bu, aslında yeni bir iddia değildir. Fakat Locke'u bu iddiayı öne süren bütün düşünürlerden farklılaştırıcı, kendisinin genel rasyonalizmini 17. yüzyılın rasyonalizminden ayıran en önemli husus, onun aklın içini boşaltmasıdır. Buna göre, insan bilgisinin mahiyetini, kaynağını ve sınırlarını araştıran bilgi teorisinde, Locke teorik çabalarının gerisinde esas itibarıyla pratik bir amaç olduğunu açıklıkla ortaya koyar. İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlaklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu bilgiyi sorgulayarak

yapar. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eylemde bulunabileceğini göstermek isteyen Locke, ahlaklılığı bilgiye dayandırmak, ahlaki-politik alanı akılda temellendirmek ihtiyacı duyar.

Bununla birlikte gerçekleştirdiği eleştiriyi görür ki, bu artık böyle doğuştan teorik ve pratik birtakım ilkeler getiren bir akıl değildir. Bu akıl, evrenin akliliğine katılan, değerleri keşfeden, değer yaratan, amaçları tartışan, en azından bir takım pratik ilkelerle donatılmış bir akıl olamaz. O, sadece Tanrı'nın insana verdiği bir bilme yetisidir. Aklın içini tamamen boşaltan, onu artık sadece bir bilgi edinme yetisine indirgeyen Locke, akli bir bilgi yolu olarak da görmez. Akıl, işleyeceği malzemenin temini bakımından deneyime bağlıdır. Bu çerçevede içinde zihnin boş bir levha (tabula rasa) olduğunu ve her şeyin deneyim yoluyla bilinebileceğini öne süren Locke, bütünüyle Aydınlanmacı bir tavrıyla, insanlara her alanda, her şeye yeniden başlayacaklarını bildirir (Cevizci 2016:327-329).

11.1.3. Yöntemi

Locke'un mütevazı programı, rasyonalist felsefenin programından radikal bir kopuşa işaret eder. Rasyonalistlerin gerek program gerekse yöntem anlayışlarına bir bütün olarak matematiğin sağladığı model hâkim olmuştu. Rasyonalistler bundan dolayı, mantıksal ve matematiksel kesinliği gerçek bilginin ölçütü yaptılar. Oysa Locke, yeni yeni gelişmekte olan doğa bilimlerinden etkilenmişti. Dolayısıyla da istenen şey dünyaya ilişkin bilgiye eğer, felsefede kendilerine öykünülmesi gereken kişilerin matematikçilerden ziyade ampirik verilere itibar eden fizikçiler olduğu sonucuna vardı.

Bu yüzden, o kendi felsefesine model olarak fizikçinin ampirik analizini, tümevarımsal akıl yürütme tarzını aldı. Gerçek bilginin ölçütü olarak da teori ya da fikirlerin gözlemlenebilir verilerle uyuşması ölçütünü benimsedi. O, rasyonalist metafizikçinin benimsediği spekülasyon ve matematiksel birtakım yöntemler yerine, daha az iddialı yöntemler, sözelimi içebakışa, kişisel gözlem ve analize dayanan yöntemler kullanarak, öncelikle insan zihninin yapısını ortaya koymaya, insanın neyi bilip neyi bilemeyeceğini göstermeye çalıştı (Cevizci, 2016:329-330).

11.1.4. Bilgi Kuramı

Locke, öncelikle bilginin rasyonalistlerin söylediği gibi, doğuştan olmadığını gösterir. Doğuştan olduğu savunulan ide ya da ilkeleri “spekülatif ilkeler” ve “pratik ilkeler” olarak ikiye ayıran Locke, bunlardan tek bir tanesinin bile doğuştan olmadığını savunur. Doğuştan olmayan bilginin kaynağı sorusuna verilecek cevap, Locke için bellidir ki bu da deneyimdir. Bilgiye temel teşkil eden bütün idelerin deneyim yoluyla geldiğini bildiğimize göre, sorulması gereken sorular şunlardır: “İde nedir?” “Deneyim nedir?”

Locke ideyi oldukça genel bir anlam içinde, “zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey” diye tanımlar. Buna göre, temsili bir algı ve bilgi kuramı benimseyen Locke’da ide, zihnin düşünme faaliyeti sırasında kullandığı malzeme, varlıkların işaretleri veya temsilleridir. Bu anlayış açısından, zihin düşündüğü veya algıladığı zaman, dolaylı olarak algılanan veya düşünülen şey, varlık veya fiziki nesne değil, onun zihindeki temsili olarak idedir. İdeler bütün bilgilerimizin nihai temelini ya da kaynağını oluştururlar. Dolayısıyla, bütün bilgilerimiz, aynı köken ya da kaynağa sahip olmak bakımından bir ve aynı düzeyde bulunur.

O, dahası atomcu bir ide teorisi benimser, zira insan tarafından yaratılmayan bu ideler, çeşitli şekillerde bir araya gelmek suretiyle, zihnin bütün entelektüel malzemesini oluştururlar. Zihinsel suret, kavram, bellek imgesi, hayal, fikir anlamına gelen ideye örnek olarak Locke beyazlık, sertlik, tatlılık, hareket, insan, fil, ordu ve sarhoşluk idelerini verir.

Locke’a göre, bize bilgimizin malzemesini oluşturan ideleri temin eden kaynak deneyimdir. Yani biz ideleri, ya dış dünyadaki fiziki varlıkları deneyimlememizin ya da bu varlıklardan duyu organlarımız aracılığıyla bize ulaşan etkiler üzerinde zihnimizin gerçekleştirdiği çeşitli faaliyetleri idrak etmemizin sonucunda elde ederiz. Dolayısıyla, deneyim onda, duyum veya dış duyum ve düşünüm veya iç duyum olarak iki farklı türe ayrılır.

Bunlardan kendisi için temel deneyim türü olan duyumla Locke, beş duyudan biri veya daha fazlasının kullanılması yoluyla gerçekleşen algıyı anlatmak ister. Buna göre, fiziki varlık ya da nesnelere, bizim dış dünyayla ilgili olarak sahip olduğumuz bütün idelere duyu organlarımız aracılığıyla neden olurlar. O, işte bu bağlamda zihinde daha önce duyulardan geçmemiş olan hiçbir şey yoktur, der. Buna göre, duysal niteliklere sahip fiziki varlıklarla karşılaşan duyu organlarımız, onlardan çeşitli şekillerde aldıkları

etkileri zihne aktarır. Biz de böylelikle, varlıkların çok çeşitli duyusal niteliklerinin idelerine sahip oluruz. Zihin bir kez bu idelerle donatılınca da, bu ideleri bilinçli olarak ele almaya, onlar üzerinde çalışmaya başlar. Zihnin bu içebakışsal etkinliğine Locke, ikinci deneyim türü olarak, düşünüm ya da iç duyum adını verir. Düşünüm açıktır ki, duyum gerçekleşmeden asla söz konusu olamaz. İkinci olarak, zihnin duyum yoluyla gelen ideler üzerindeki faaliyetinin sonucu olan düşünüm zihne, dış duyum sayesinde gelmesi hiçbir şekilde söz konusu olamayacak yeni bir ide türü temin eder.

Locke, daha sonra ideleri de basit ve bileşik olarak ikiye ayırır. Bunlardan basit ideler, bütün diğer ideler gibi, ya duyum ya da düşünüm yoluyla kazanılanlardır. Kendi içlerinde bileşik olmayan bu ideler, Locke'a göre, başka idelere ayrıştırılamazlar. Bu ideler insanın hayal gücünün belli bir hareketi ya da atılımıyla icat edilemedikleri gibi, iradenin de onların varoluşları veya doğaları üzerinde hiçbir etkisi olmaz. Bilginin bütün malzemesini, işte bu basit ideler meydana getirir.

Yalnızca bu basit idelere ulaşmış olan kişi, Locke'a göre, bileşik idelere sahip olabilir, zira basit ideleri önceden gerektiren bileşik ideler, insan zihninin bu basit ideleri çeşitli şekillerde işleme faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Buna göre, basit ideleri kazanırken bütünüyle pasif olan zihin, bileşik ideleri bizzat kendisi basit idelerden elde ettiği için, daha sonra bütünüyle aktif hale gelir. Zihin bu aktivitesini bileşik ideleri meydana getirirken hayata geçirdiği üç ayrı faaliyetle somutlaştırır.

Bu faaliyetlerden birincisi olan birleştirmeye, zihin aynı türden ideleri bir araya getirip, onlardan bileşik bir ide meydana getirir.

Buna karşın, karşılaştırma faaliyetinde, zihin iki ideyi yan yana getirip, onları zaman, mekân, derece benzeri özellikler bakımından kıyaslar.

Zihin üçüncü olarak da soyutlama faaliyetiyle, bir ideyi birlikte bulunduğu, gerçek varoluşunda ondan ayrılmaz olan diğer idelerden ayırır ve başka varlıklardaki benzer ideleri de kullanarak genel bir ideye ulaşır.

Locke, bundan sonra bilginin ne olduğunu ve hangi türlere ayrıldığını ele almaya geçer. Bunun için bir şekilde gerçek varoluş alanına geçmesi gereken Locke, bunu yapmayı, yeni açılan "ideler yolu"nun veya temsil epistemolojisinin bir gereği olarak, bilgiyi ideler arasındaki belli bir ilişkiye dair algı diye tanımlar. İdeler arasındaki söz konusu bağlantı ve uyuşma ise, Locke'a göre, dört başlık altında toplanabilir.

Bunlardan birincisi olan özdeşlikten söz ettiği zaman, Locke bir idenin ne olduğunun ve onun başka idelerden olan farklılığının bilincinde olmayı anlar.

Buna karşın ikincisi olan ilişkiden söz ederken o, idelerimizden bazılarının diğer idelerle bazı bakımlardan ilişkili olduğu olgusuna dikkat çeker.

Birlikte varoluş ya da zorunlu bağıntıdan söz ettiği zaman da, Locke bileşik bir idenin, örneğin bir sandalye idesinin, bir sandalyeyi düşündüğümüz zaman birlikte düşündüğümüz çok sayıda basit idenin birleşiminden oluştuğu olgusuna dikkat çeker.

O, dördüncü kategoriye, yani gerçek varoluşa geldiği zaman, idelerin birbirleriyle olan bağıntılarından ziyade, dış dünyadaki bir şeyle olan bağıntılarının bilgisinden söz eder. Onda ilk kez bu dördüncü bilgi türüyle varoluşla ilgili olan bir bilgiye ulaşılır. Başka bir deyişle, burada söz konusu olan bilgi, bir ideyle uyuşan gerçek bir varlığın bilgisidir.

Locke bilgiyi de kesinlik ölçüsünü temele alarak üçe ayırır.

Onun bu tasnifinde öncelikle, taşıdığı kesinlik dikkate alındığında, bilginin en üst düzeyini meydana getiren *sezgisel bilgi* gelir. Sezgisel bilgide, zihin bir kanıtlama arayışı veya açıklama çabası içine girmeden, tıpkı gözün ışığı görmesi gibi, hakikati salt ona yönelmiş olmayla kavrar.

Locke'a göre, zihin ideler arasındaki uyuşma veya ayrılıkları dolaylı olarak kavrayamadığı, yani sezgisel bilgiye erişemediği zaman, bu ilişkileri kavramak için bir takım aracı idelere başvurur. İşte zihnin ideler arasındaki ilişkileri kavramak için aracı ideleri de kullanarak gerçekleştirdiği akıl yürütme faaliyeti sonucunda ulaştığı ikinci bilgi türüne, Locke *kanıtlayıcı* bilgi adını verir.

O, kesinliği en az olan, neredeyse hiçbir kesinlik taşımayan *duyusal bilgiyi*, üçüncü bilgi türü olarak öne sürer. Tamamen gerçek varoluş alanıyla ilgili olan, zihne duyumla edindiği idelerden hareketle duyumun nesnesi olan varlıkların var olduğu sonucunu çıkarma, temsilden fiziki nesne veya varlığın bizatihi kendisine geçme imkânı veren söz konusu bilgi türüyle, Locke kendi bilgi tanımının sınırları dışına çıkar. Nedensel algı anlayışı ve genel realist tavrı dolayısıyla bu geçişte problematik bir şeyler görmeyen filozof, duyusal bilginin kesinlikten yoksun bulunduğunu ve bilginin sanıldığından daha sınırlı olduğunu ifade ederken, yine de sıkıntıyı bir şekilde kabul etmiş olur (Cevizci, 2016:330-333).

11.1.5. Varlık Görüşü

Locke varlık felsefesinde baştan sona realist bir tavır sergiler. Buna göre, zihinden bağımsız bir dış gerçeklik vardır. Onun realizmini, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, bir düalizm tamamlar. Buna göre, dünyada iki töz vardır. Bunlardan birincisi maddi töz, madde veya cisim, ikincisi de tinsel töz ya da zihindir.

Bununla birlikte, bizim dolaylı olarak yalnızca kendi idelerimizi, zihin içeriklerimizi bilebildiğimizi, dolaylı olarak da madde veya fiziki nesnelere bu idelere yol açan veya neden olan niteliklerine gidebildiğimizi söyleyen Locke'ta töz kavramı muğlak bir kavrama karşılık gelir. Çünkü onun temsil epistemolojisine göre bizim, algısal olarak doğrudan doğruya, maddi tözle veya fiziki nesnelere ya da zihinle temas edebilmemiz, tanışabilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla, töz Lock'ta, (i) zihindeki idelere neden olan, (ii) dış dünyada beş duyu yoluyla algılanan niteliklerin dayanağı olan, (iii) ne olduğunu bir anlamda bilmediğimiz bir şey olarak tanımlanır. Tözün doğrudan kendisine gidemediğimize göre, yapılması gereken fiziki töz ya da nesneye nitelikleri, zihne de eylemleri yoluyla yaklaşmaktır. Locke da nitekim öyle yapar ve bu bağlamda, meşhur "birincil ve ikincil nitelikler" ayrımını geliştirir.

Nitelik ise, zihnin nesneye ilişkin düşüncüyü üretme gücüdür. Örneğin bir kartopunda soğuk, ak, yuvarlak olma nitelikler iken, bunlara karşılık düşen duyum ya da algılar, düşünceler olarak adlandırılır. Öte yandan Locke nitelikleri, birincil ve ikincil nitelikler olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan birincil olanlar katılık, uzam, hareket gibi cisim değişime uğrasa bile cisimden ayrılamaz olan niteliklerdir. İkincil nitelikler ise, birincil nitelikler yoluyla insanda farklı duyuları üreten güçlerdir. Nesnelere ilişkin renkler, sesler, tatlar ve kokular böyledir. Maddi töz, işte bu birincil niteliklerin dayanağı veya taşıyıcısı olan, ne olduğunu bilmediğimiz şeydir.

Locke zihin-beden düalizmi içinde ikinci tözünü olan manevi töz veya zihne de aynı stratejiyi takip ederek yaklaşır. O, burada da tözünü veya zihnin bizzat kendisini hiçbir zaman algılayamadığımızı, dolaylı olarak yalnızca zihnin düşünme, korkma, akıl yürütme, irade etme gibi eylemlerini bilebildiğimizi söyler. Manevi tözün varoluşunu söz konusu eylemlerin kendi başına var olabilen şeyler olamayacakları gerçeğinden hareketle, onların dayanakları olan şey diye varsaydığımızı öne sürer. Locke bizlerin, her ne kadar kendimizde açık ve seçik bir manevi töz idesi bulunmasa da, düşünme ve irade etme idelerini düşüncede bir araya getirmek suretiyle bir bileşik maddi olmayan tin ya da benlik idesi oluşturabildiğimizi söyler. Ve o yine, ne maddi tözün ne de tinsel tözün varoluşundan emin olsak da, tinsel tözün var olmasının

maddi tözün varoluşundan daha muhtemel olduğunu iddia eder. Locke, nihayet manevi tözün özünün sadece düşünme olmayıp, onun beden üzerinde etki veya eylemde bulunabildiğini öne sürerek bir adım daha ileri gider ve zihinle beden arasında psiko-fiziksel bir nedensel etkileşim bulunduğunu savunur (Cevizci, 2016:334-335).

11.1.6. Siyaset Felsefesi

Locke, nasıl ki bilgi teorisinde önce doğuştancılığı reddettiyse, siyaset felsefesinde de çoğu zaman teokratik yönetimleri veya mutlak monarşiyi temellendirmek için kullanılmış olan ilahi yönetme hakkı teorisini reddederek işe başlar. Siyasal iktidarın, ilahi yönetme hakkı yoluyla değil de, sadece ve sadece bireyden hareketle ve ancak halkın rızası yoluyla temellendirilebileceğini düşünen Locke, doğallıkla toplum sözleşmesinden ve dolayısıyla, politik otoritenin tesisinden önceki doğa durumundan yola çıkar. O, doğa halini, deneyimciliğiyle tamamen tutarlı bir biçimde, tarihsel bir olgu olarak alır. Locke, doğa durumunu bir yandan da farklı yönetim biçimlerine veya politik devletlere değer biçerken başvuracağımız bir ölçüt olarak değerlendirir. Bu yüzden doğa durumunu, her şeyden önce bütün insanların eşit ve özgür olduğu bir düzen olarak tanımlar.

Fakat söz konusu eşitlik ve özgürlük durumu, hiçbir ilke veya yasanın geçerli olmadığı, insanın her istediğini yapmak bakımından sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğu bir keyfilik ya da başıboşluk hali değildir. Başka bir deyişle, özgürlük bir başkasının iradesinden bağımsız olmaktır, yoksa yasasızlık demek değildir. Locke nitekim doğal özgürlüğü insanların doğrudan doğruya kendi yasaları olan bir yasa altındaki özgürlük durumu olarak tanımlar. Bu yasa da doğa yasasıdır.

Doğa yasası, insanlara olması gerekeni gösteren, yani normatif kurallar ihtiva eden evrensel bir yasadır. O, tüm zamanlar ve yerler için geçerli olduğu gibi, tüm insanlar için de geçerlidir; bu yüzden, doğa yasası aklın yasası olup, ona uygun hareket etmek, akla uygun hareket etmek, onun tersi yönde hareket etmek akla karşı hareket etmek demektir. Locke bu yüzden, doğa durumundan insanların doğa ya da aklın yasasına uygun olarak, eşitlik, özgürlük ve barış içinde yaşadıkları bir durum diye söz eder.

O, bununla birlikte söz konusu doğa durumundan sivil toplum durumuna geçişi, siyasal otoritenin tesisini meşrulaştırmak amacıyla, fiili değil de, potansiyel bir tehlike oluşturan “savaş tehdidi”nden söz eder. Buna göre, insanların doğa

durumundan toplum durumuna geçişlerini, onların çıkarları açısından doğru gösterecek geçerli bir gerekçe bulma ihtiyacı duyan Locke, öncelikle insanların doğa yasaını tarafgirlik, dar grüşlölük ve bencilik gibi niteliklerinden dolayı ihlal edebileceklerini ileri sürer.

Yasa haksızlık yapılmamasını buyururken doğa yasaını ihlal edenler bencilikle, dar grüşlölükle vb. haksızlık yaparlar. Doğa yasaı insana, kendisi gibi eşit ve özgür olan öteki insanların hayatlarına, özgürlüklerine ve mallarına zarar vermemeleri gerektiğini söylüyor olsa da, bütün insanların aynı saf akılla yönlendirilmemelerinin bir sonucu olarak, aynı yasayı görememeleri, yasanın ihlal edilmesine, bazı insanların başka insanlara zarar vermelerine ve saldırmalarına yol açar.

Locke'a göre, böyle bir ihlal veya saldırganlık durumu ortaya çıktığında, herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket herkese karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes saldırganı cezalandırabilir. Çünkü her insanın hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti onundur ve hiç kimsenin doğa yasaının insanlara verdiği bu haklara zarar vermemesi gerekir. Ama böyle bir şey, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı hem de yargıç olması durumu kargaşaya yol açabilir.

O, doğa durumundaki insanların, öncelikle savaş tehdidinden kurtulabilmek amacıyla bir "toplum sözleşmesi" yoluyla sivil toplum içinde bir arada yaşamaya başladıklarını ve devleti yarattıklarını söyler. İnsanlar ona göre, doğa durumundan sivil toplum haline, ikinci olarak, temel hak ve özgürlüklerini güvence altına alıp, daha nitelikli bir yaşama kavuşmak için geçerler. Locke, dahası insanların doğa durumunun avantajlarını bırakıp, topluma girmesini mülkiyetin korunmasıyla ilişkilendirerek sunar. İşte bu, onun liberalizminin ana kaynağı olmak durumundadır. Gerçekten de Locke, devletin statüsünü belli bir işleve indirgeme gayreti içinde, devletin mülkiyeti yaratmadığını, fakat mülkiyetin devleti yarattığını gösterme amacı güder.

Mülkiyetin siyasal toplumun yaratılmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Locke, aslında toplumu yaratan şeyin çalışma olduğunu öne sürer. Yani, onda insanın, emeği ve çalışmasıyla doğayı dönüştürmeye başlamasının bir sonucu olarak, giderek kendisini de verili bir durumdan çıkartıp, kendisine bir dünya yarattığı söylenebilir. Doğa verili bir şey olup, insan bu verili dünyayı kendi çalışmasıyla aşar.

Demek ki, politik toplumun sözleşme yoluyla oluşturulmasının bir diğer nedeni de, insanın doğanın sınırlarından kurtulmak amacıyla, beşeri veya daha uygar bir dünya yaratmak istemesidir. Onu sivil toplum durumuna yönelten şey, öyleyse doğa durumunun eksikleridir. İşte bu eksikler, bize bireylerin toplumu hangi temel üzerinde kurduklarını gösterir. Yani, insanların doğa durumunda isteyip de bulamadıkları şeyler, toplumun yaratılma ya da oluşturulma nedenlerini verir (Cevizci, 2016:335-338).

11.1.7. Teoloji Anlayışı

Locke'a göre, insan nesnelere, duyuşsal bilgiyle, kendini sezgisel bilgiyle ve Tanrı'nın varlığını da kanıtlamalı bilgiyle bilir. Bununla birlikte Tanrı'nın varlığı, sezgisel bilgiden de çıkarsanabilir. Böylece Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlanmalı bilginin, kendi varoluşumuza ilişkin sezgisel bilgimize dayandırılması mümkün olmaktadır. Ancak Locke'a göre bizim kendi varlığımızın bilgisi tek başına ele alındığında Tanrı'nın varlığına kanıt oluşturamamaktadır. Çünkü kendi varlığımızın bilgisi bize ancak tek bir şey olarak kendimizin varlığını ifade etmektedir. Kendi varlığımız ise sonsuzluktan bu yana var olmuş olamayacağından bir başlangıcımız olmalıdır.

Dolayısıyla eğer varoluşumuzun bir başlangıcı varsa kendi kendimizi üretmiş olamayız. Bizi üreten kendi dışımızda bir başka varlığın kabulü gerekmektedir. Söz konusu varlık sonsuzluktan bu yana var olmuş olup, bizlerin varlığının da dışsal bir nedeni olmalıdır. Görülüyor ki Locke için var olan her varlık varlığını dışsal bir nedenin etkenliği ile kazanmaktadır. Bir bütün olan evrenin varlığı, kendi dışında olan ezeli bir varlığın yani Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olmaktadır.

Tanrı'nın varlığını kanıtladıktan sonra Locke, onun sıfatlarının neler olduğu konusunu ele alır. Locke'a göre, insanlar varlıklarını ve özelliklerini, başka bir varlıktan yani en yüce varlık olan Tanrı'dan almışlardır. Buna göre insan güçlü ve bilgili olmakla birlikte bu niteliklerde yetkin değildir, Tanrı bu gibi niteliklere en yetkin biçimde sahip olan varlıktır.

Locke'un inanca ait tüm ifadelerini, mümkün önermeler sınıfından ayrı olarak ele aldığı görülür. Çünkü onun düşüncesinde inanç, kabul ve güvenin bir ilkesi olarak kuşku barındırmamalıdır. Bu nedenle inanca ilişkin önermeler, akla aykırı olmasalar bile aklın üstündedirler. Böylece Locke'un insan aklının Tanrı üzerine yardım

almaksızın bulabileceği gerçeklikler ile Tanrı tarafından bildirilmedikçe bilinemeyecek gerçeklikler arasında ortaçağlardaki yaklaşımın devam ettiricisi olduğu söylenebilir.

Locke'a göre Tanrı bize akıl ötesinde, onu aşan gerçeklikler bildiriyor olsa bile bu inancı kabul edebilmesi için aklın, onların tanrısal kaynaklı olduklarını göstermesi gerekmektedir. Locke'un tanrısal vahyin olup olmadığını sorgulamadığı hususu gözlerden kaçırılmamalıdır. Ona göre Tanrı, akla aykırı değil aklın üstünde olan mesajlar gönderir. Locke'un düşüncesinde, bir önermenin akla aykırı mı yoksa aklın üstünde mi olduğu kararını verecek olan biricik yeti yine aklın kendisi olmaktadır.

Ayrıca Locke, coşku ile ibadet konusunda olumsuz bir tavır sergilemektedir. O, insanların birtakım bireysel, duygusal olarak zihinlerine gelen düşünceler doğrultusunda sergilemiş oldukları coşkulu tavırların tanrısal kaynaklı olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Aslında bu tür coşkulu durumlar, öznel bir kanaatle değil, akla uygunluğu ölçüsünde değerlendirilmelidir. Eğer akıl değil inancın otoriterliği söz konusu olsaydı şeytanın kuruntuları ile tanrısal mesajın eserlerini birbirinden ayırt etmek mümkün olamazdı (Toktaş, 2013:297-298).

ÖZET

Aydınlanma ya da 18. yüzyıl felsefesi, felsefi modernizmin doruk noktasını temsil eder. Aydınlanma insan aklına beslenen mutlak ya da sarsılmaz bir güvenle başlar. Aydınlanmanın bütün filozofları, aklı ve bilimi temele alırken, modern bilimi felsefi olarak temellendirme cihetine giderler.

İnsan eylemlerini yöneten, insan davranışına yol gösteren ilkeleri arayan, ahlaklılığın nereye dayandırılacağını araştıran Locke, bunu bilgiyi sorgulayarak yapar. İnsan bilgisinin sınırlarını tesis ederek, onun neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve böylelikle de nasıl ve hangi ilkelere uygun olarak eylemde bulunabileceğini göstermek isteyen Locke, ahlaklılığı bilgiye dayandırmak, ahlaki-politik alanı akılda temellendirmek ihtiyacı duyar.

Locke, bilginin doğuştan olmadığını savunur. Doğuştan olduğu savunulan ide ya da ilkeleri “spekülatif ilkeler” ve “pratik ilkeler” olarak ikiye ayırarak bunlardan tek bir tanesinin bile doğuştan olmadığını ileri sürer. Doğuştan olmayan bilginin kaynağı sorusuna verilecek cevap, Locke için deneyimdir.

Siyasal iktidarın, ilahi yönetme hakkı yoluyla değil de, sadece ve sadece bireyden hareketle ve ancak halkın rızası yoluyla temellendirilebileceğini düşünen Locke, doğallıkla toplum sözleşmesinden ve dolayısıyla, politik otoritenin tesisinden önceki doğa durumundan yola çıkar.

Locke’a göre, insan nesnelere, duyuşsal bilgiyle, kendini sezgisel bilgiyle ve Tanrı’nın varlığını da kanıtlamalı bilgiyle bilir. Bununla birlikte Tanrı’nın varlığı, sezgisel bilgiden de çıkarsanabilir. Böylece Tanrı’nın varlığına ilişkin kanıtlamalı bilginin, kendi varoluşumuza ilişkin sezgisel bilgimize dayandırılması mümkün olmaktadır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Locke'un bilgi görüşü aşağıdakilerden hangisi ile ifade edilebilir?

- A) Ampirizm
- B) Rasyonalizm
- C) Sezgicilik
- D) İdealizm
- E) Apriori

2. Locke'un "zihnin düşünme faaliyeti sırasında konusu veya nesnesi olan şey" diye tanımladığı hangisidir?

- A) Akıl
- B) İde
- C) Madde
- D) Tanrı
- E) Ruh

3. Locke Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak neyi göstermektedir?

- A) Ruhun varlığı
- B) Öldükten sonra yaşamın varlığı
- C) Bir bütün olarak evrenin varlığı
- D) İnsanın varlığı
- E) İnsanın ahlaki bir varlık oluşu

4. Locke'a göre kesinlik bakımından bilginin en üst düzeyi hangisidir?

- A) Duyusal bilgi
- B) Bilimsel bilgi
- C) Ampirik bilgi
- D) Sezgisel bilgi
- E) Kanıtlayıcı bilgi

5.Aşağıdaki eserlerden hangisi John Lock'a ait değildir?

- A) İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme
- B) Hristiyanlığın Akla Uygun Oluşu
- C) Eğitim ile İlgili Bazı Düşünceler
- D) Hoşgörölük Üzerine Mektuplar
- E) Teolojik-politik İnceleme

CEVAPLAR

- 1.A
- 2.B
- 3.C
- 4.D
- 5.E

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, 17.Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE12: GEORGE BERKELEY

KONULAR

- 12. George Berkeley**
- 12.1. Hayatı ve Eserleri**
- 12.2. Felsefesi**
- 12.3. Amacı ve Yöntemi**
- 12.4. Madde İnkarı**
- 12.5. İdeler ve İmmateryalizm**
- 12.6. Tanrı Görüşü**

AMAÇLAR

- Berkeley'in felsefi amacını tanımak.
- Berkeley'in bilgi felsefesini öğrenmek.
- Berkeley'in Tanrı görüşünü incelemek.

HAZIRLIK SORULARI

- 1. "İmmateryalizm" kavramı ile ne anlıyorsunuz?**
- 2. Berkeley bilginin temelini neye dayandırmaktadır?**
- 3. Berkeley'in Tanrı düşüncesi nedir?**
- 4. Berkeley Avrupa kültürü için tehdit olarak neyi görmektedir?**

12. George Berkeley (1685-1753)

12.1. Hayatı ve Eserleri

İrlandalı George Berkeley (1685-1753), öğrenimini önce Dublin, sonra Londra'da yapıp rahip oldu. Birkaç yıl İtalya ile Fransa'da dolaştıktan sonra bir misyoner kurulunun başkanı olarak Amerika'ya gitti. Buradaki çalışmaları başarılı olamayınca ülkesine dönüp Clayne Piskoposu oldu. Berkeley'in eserleri şunlardır:

1. Yeni Bir Görme Teorisi: Bu eserde geliştirdiği görme teorisiyle psikolojide bir çığır açmıştır.
2. İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme: Felsefi ana eseri olan bu kitabında Berkeley, maddi bir dış dünyayı ortadan kaldırır; ona göre maddi dış dünya kavramı yanlış olan soyut bir iddiadır.
3. Hylas ile Philanous Arasında Üç Konuşma: Berkeley bu eserinde insan bilgisinin yetkinliğini, ruhun maddi olmadığını ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmıştır.
4. Alciphron: Diyalog tarzında kaleme aldığı bu eserde Berkeley, hiçbir dine bağlanmayarak özgür düşündüklerini iddia edenlerin ahlâk ve din görüşlerini eleştirir.
5. Siris: Tıp, doğa felsefesi ve ruhla ilgili konuları inceler (Toktaş, 2013:301).

12.2. Felsefesi

George Berkeley, Locke'un açtığı yoldan gider ve bilginin kaynağında deneyimin olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, o Locke'un temsil epistemolojisi veya öğretisinin kabul edilemez bir öğreti olduğunu ileri sürer. Kendi analizinde, Locke'tan hareketle, insanın bütün deneyiminin fenomenal olup zihindeki görünüşlerle sınırlı olduğunu gösterir. İnsanın dış dünyayı algılaması, doğayı zihinsel olarak tecrübe etmesinden ibaret olacaktır.

Bu yüzden, bütün duyu verileri, Berkeley'de maddi tözlerin temsillerinden ziyade, zihnin objeleri olarak ele alınır. Bütün duyu verilerini bu şekilde zihin içeriklerine indirgeyen Berkeley, Locke'un felsefesiyle bu noktada bağını koparıırken, aslında modern bilimle birlikte zuhur ettiğine inandığı materyalist eğilimin üstesinden gelmeye çalışmıştır. O, bir yandan deneyimci yönelimi devam ettirmeye ve Locke'un temsil problemini çözmeye çalışırken, diğer yandan beşeri deneyim ile doğa biliminin manevi temelini koruma çabası içinde olmuştur (Cevizci, 2016:338).

12.3. Amacı ve Yöntemi

Berkeley, 17. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu görüşlerin de etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde ortaya çıkan problem, ona göre, gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon ve Hobbes'tan itibaren, ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi deterministik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır.

Giderek yaygınlaşan bu görüş Berkeley açısından, insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de, doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye, onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrı'dan hareketle değil de, doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir. Bu, ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir şeydir. Problemin ikinci boyutu, özellikle Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilmesinden oluşur. Bu ise insanların hayatlarını yöneten ve onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup her şeyin şüpheye açık olduğu anlamına gelir.

Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddi hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanmasını ifade eder.

Berkeley'in esas amacı, öyleyse, materyalizm, ateizm ve septisizmle mücadele etmek olmuştur. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemler ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için, bu tasarım ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları Tanrı'yla olan dolaylı ilişki veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır.

Berkeley'in programı öncelikle maddenin var oluşunu yadsımdan, zihnimizdeki idelere gerçekte var olmayan maddenin değil de, Tanrı'nın sebep olduğunu göstermekten meydana gelir. Temel görüşü aslında çok yalındır: O maddi dünya diye bir şeyin olmadığını, biz insanların maddi dünyadaki varlıklar ya da cisimler olduğunu düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece Tanrı'dan alınan duyumsal mesajlarla ilgili yorumumuz olduğunu söyler. Gerçekten var olan her şey

zihinlerdir. Tanrı'ya tekabül eden tek bir sonsuz zihnin ve sayılamayacak kadar çok sonlu bireysel zihnin var olduğunu gösterecek olan Berkeley, var olduğu söylenebilecek başka her şeyin bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eder. Dünyadaki her şey, sözgelimi masalar, kitaplar, ağaçlar, çiçekler, bu yorum altında, insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgenir (Cevizci, 2016:338-340).

12.4. Madde İnkârı

Berkeley, amacına erişmek için dolaylı olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğu görüşünü, sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir. Bu iki görüş onu, yalnızca zihinde var olan idelerle zihinlerin kendilerinin var olduğu ontolojik öğretilerine götürecektir. Bununla birlikte, Berkeley neyin gerçekten var olduğunu söylemeye geçmezden, kendi metafiziğinin pozitif tez veya tezlerini öne sürmezden önce, negatif teziyle karşımıza çıkar. “Madde var değildir” iddiasını öne sürer.

Berkeley, materyalizme en azından beş başlık altında karşı çıkar:

(1) Materyalizmin benimsenmesi veya kabul edilmesi için getirilen delillerin yetersiz olması nedeniyle, gerçekten var olanın madde olduğunu öne süren öğretiyi olarak materyalizmin temelsiz, haklı çıkarılmamış bir görüş ya da anlayış olduğunu ileri sürer.

(2) Materyalizm, deneyimlerimizin yapısını ve seyrini açıklamak açısından kendilerine ihtiyaç duyulmayan maddi varlıkların varoluşunu öne sürdüğü için gereksiz bir öğretilerdir.

(3) O, maddenin deneyimlerimizin nedeni olmadığına ve olamayacağına inandığı için, materyalizmin yanlış olduğunu savunur.

(4) Materyalizm bizden, idelerimizin nedeni olduğu inancıyla, dolaylı olarak hiçbir zaman deneyimleyemediğimiz bir şey olan “madde” ya da “maddi töz”e anlam yüklememizi istediği için, ona göre anlamsız bir görüştür. Çünkü bir terimin anlamı, onun yerini tuttuğu ide olup, deneyimleyemediğimiz bir şeyin idesi olamaz. Durum böyle olduğuna göre, maddi töz benzeri, deneyimin ötesindeki, tecrübe edilemez veya deneyimlenemez şey ya da kendiliklere gönderme yapan terimler anlamsız olmak durumundadır.

(5) Berkeley materyalizmin bizden idelerin algılanmadıkları zaman da var olabileceklerine inanmamızı istediği için, nihayet çelişik bir öğretiyi olduğuna inanır.

Kısacası o, Locke'un ikincil niteliklerin doğru temsil etme yetenekleriyle ilgili olarak geliştirmiş olduğu delillerin aynı ölçüde birincil nitelikler için de geçerli olduğunu savunur. Bu yüzden, son kertede her iki tür niteliğin de zihnin deneyimleri olarak kabul edilmeleri gerekir (Cevizci, 2016:340).

12.5. İdeler ve İmmateryalizm

Berkeley, bununla birlikte buradan, benim kendim ve zihnimle ilgili olarak hiçbir zaman dolayimsız bir algısal deneyime sahip olamadığımı, zihnin varoluşundan emin olamayacağım sonucunun çıkartılamayacağını söyler. Çünkü bizde bir benlik ya da zihnin algısal deneyimi olmadığı için idesi olmasa bile, belli bir ruh nosyonu, ruhun isteme, sevme ve nefret etme gibi edimleriyle ilgili fikirler bulunmaktadır. Berkeley, dahası, "tinin doğasının, kendisi olarak değil de, ortaya çıkardığı etkiler yoluyla algılanmak olduğunu" öne sürer. Çok daha önemlisi idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerekir. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmayacaktır.

Berkeley, buradan benim ide olmadığını, fakat bu idelere sahip olan varlık olduğum sonucunu çıkartır. Başka bir deyişle o, ampirizmin deneyimi olmayan şeylerin idesi olamayacağı, olsa bile bunların anlamdan yoksun olacağı genel kuralına bir istisna getirir. Bu istisnanın en önemli nedeni de, algılayan, imgeleyen, anımsayan bir şey olmadan, idelerin algılanmasından, imgelemesinden veya anımsanmasından söz etmenin hiçbir şekilde anlaşılır olmamasıdır.

Buna göre onun maddenin varoluşunu inkâr etmesi, fiziki nesnelere sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürmesi, onda gerçekten var olanın ide olduğu anlamına gelir. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Onun idealizminde, gerçekten var olan bir şey olarak bir de zihin ya da ruh vardır. Başka bir deyişle, Berkeley'in metafiziğinde, madde veya fiziki nesnelere söz konusu olduğunda var olmak algılanmış olmaktır, ama zihin ya da tin söz konusu olduğunda, var olmak bu kez algılamak veya algılayan olmaktır. Buna göre, Berkeley ideler veya algının nesnelere, onları algılayan zihin veya tin arasında bir ayrım yapmıştır. O, işte bu çerçevede, idelerin var olabilmeleri için, idelere sahip olan bir zihnin var olması gerektiğini öne sürer. Bu idelere sahip olacak zihin olmadığında, ideler de olmaz (Cevizci, 2016:341-342).

12.6. Tanrı Görüşü

Maddenin, maddi tözün varoluşunu yadsıyan, gerçekten var olanın insan tarafından dolayimsız bir biçimde algılanan, idrak edilen ideler ve onları deneyimleyen zihin olduğunu söyleyen Berkeley, Tanrı'ya elbette, bu gerçek idelere sebep olan varlık olarak geçer. Başka bir deyişle, zihindeki ideler gerçek olup hiçbir şekilde keyfi değilseler ve ortalama insanın düşündüğü gibi, bunlara neden olan maddenin kendisi veya maddi cisimler değilse, bu idelere neden olan varlığın Tanrı olması gerekir.

Gerçekten de Locke'un nedensel algı teorisinin başka bir versiyonunu benimseyen Berkeley, idelerimizin, yani tikel algı ya da duyumlarımızın nedeninin Tanrı olduğu sonucuna varır. Onun Tanrı'nın varoluşuyla ilgili delilinin tüm farklı versiyon ya da örneklerinde iki temel öncül vardır:

(1) Algılarımızın, hem onlara hem de zihinlerimize aşkın olan bir nedeninin olması gerekir.

(2) Bu neden bir şekilde zihinden bağımsız olarak var olan madde olamaz. Bundan dolayı, zihindeki idelerin ya da algıların nedeni olarak maddenin ya da maddi tözün var olamayacağı gösterildiği, ideler de kendi kendilerine neden olamayacakları veya insan zihni kendi idelerini keyfi olarak yaratamayacağı için, buradan çıkan yegâne mantıksal sonuç, onların nedeninin Tanrı olduğudur.

Hem bir deneyimci hem de bir teist olmanın, bir deneyimci olarak duyu yoluyla algılanabilir bir nesne olmayan Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın farkında olan Berkeley, öteki zihin ya da ruhların varoluşunu da yine aynı şekilde, deneyimle ilgili olgulardan, yani zihindeki idelerden yapılan çıkarım yoluyla kanıtlar. Şu farkla ki, Tanrı'nın varoluşunu idelerin bütününden hareketle çıkarsarken, öteki zihinlerin varoluşunu idelerin bazılarında çıkartır.

Buna göre, bendeki idelerden bazıları başka insanların cisim ya da bedenlerinin ideleri gibi görünmektedir. İnsanla kendim gibi bütünüyle bilinçli ve etkin bir tini kastettiğime göre, bu anlamda başka insanları göremesem bile, zihnimdeki bu ideleri beni başka insanların var olduğunu öne sürmeye götürecek işaret ya da göstergeler olarak kullanabiliriz (Cevizci, 2016:342-343).

ÖZET

Bütün duyu verilerini zihin içeriklerine indirgeyen Berkeley, Locke'un felsefesiyle bu noktada bağını koparıırken, aslında modern bilimle birlikte zuhur ettiğine inandığı materyalist eğilimin üstesinden gelmeye çalışmıştır. Berkeley'in esas amacı, materyalizm, ateizm ve septisizmle mücadele etmek olmuştur.

Berkeley'in programı öncelikle maddenin var oluşunu yadsımdan, zihnimizdeki idelere gerçekte var olmayan maddenin değil de, Tanrı'nın sebep olduğunu göstermekten meydana gelir.

Berkeley, amacına erişmek için dolaylı olarak bilebileceğimiz her şeyin kendi zihin içeriklerimiz veya idelerimiz olduğu görüşünü, sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüşle bir araya getirir.

Onun maddenin varoluşunu inkâr etmesi, fiziki nesnelere sadece algılandıkları sürece var olduklarını öne sürmesi, onda gerçekten var olanın ide olduğu anlamına gelir. Berkeley ideler veya algının nesnelere, onları algılayan zihin veya tin arasında bir ayırım yapmıştır. O, idelerimizin, yani tikel algı ya da duyularımızın nedeninin Tanrı olduğu sonucuna varır.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Sözcüklerimizin ve dildeki ifadelerin anlamlarını sadece idelerden, karşılık geldikleri idelerle birleştirilmekten aldığını öne süren görüş kime aittir?

- A) Hobbes
- B) Hume
- C) Descartes
- D) Locke
- E) Berkeley

2. Berkeley'e göre insandaki idelerin kaynağı nedir?

- A) Madde
- B) Deney
- C) Ruh
- D) Tanrı
- E) Akıl

3. Duyu verilerini zihnin objeleri olarak ifade eden filozof kimdir?

- A) Locke
- B) Hume
- C) Berkeley
- D) Descartes
- E) Bacon

4. Berkeley'in felsefesi daha çok aşağıdaki kavramlardan hangisi ile ilişkilendirilebilir?

- A) Materyalizm
- B) İmmateryalizm
- C) Septisizm
- D) Rasyonalizm
- E) Ateizm

5. Aşağıdaki eserlerden hangisi Berkeley'e ait değildir?

- A) İnsan Anlığı Üzerine Araştırma
- B) İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme
- C) Yeni Bir Görme Teorisi
- D) Hylas ile Philanous Arasında Üç Konuşma
- E) Alciphron

CEVAPLAR

- 1.E
- 2.D
- 3.C
- 4.B
- 5.A

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, 17.Yüzyıl Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE13: DAVID HUME

KONULAR

13. David Hume

13.1. Hayatı ve Eserleri

13.2. Felsefesi

13.3. Bilgi Teorisi

13.4. Varlık Felsefesi

AMAÇLAR

- Hume'un aydınlanma felsefesi içerisindeki yerini değerlendirmek.
- Hume'un ampirizmini kavramak.
- Hume'un nedensellik eleştirisini analiz etmek.

HAZIRLIK SORULARI

1. "Nedensellik" kavramı ile ne anlıyorsunuz?
2. Hume bilginin temelini neye dayandırmaktadır?
3. Hume'un Tanrı düşüncesi nedir?
4. Hume doğa yasalarını ne ile temellendirmektedir?

13. David Hume

13.1. Hayatı ve Eserleri

Edinburgh'da doğan David Hume (1711-1776), buradaki üniversitede klasik diller ile felsefe okudu. Ailesinin iyi olmayan mali durumu yüzünden bir ara ticaretle uğraştı, sonrasında Fransa'ya gidip burada dört yıl kaldı. Memleketine dönünce felsefedeki ana eseri olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'yi bastırdı. Bu eserde dile getirdiği görüşler din bakımından şüpheli görüldüğünden Hume, mezunu olduğu üniversitenin ahlak profesörlüğüne atanamadı. Bu durumdan yılmayan Hume *Ahlak, Siyaset ve Edebiyat Denemeleri* adlı eserini yayınlayarak adını felsefe dünyasında duyurdu. Bir generalin sekreteri olarak Hollanda, Almanya, Fransa, İtalya ve Avusturya'yı dolaşan düşünürümüz, memleketine döndüğünde Edinburgh Üniversitesi hukuk fakültesinin kütüphanecisi görevini aldı. 1763 yılında bir elçinin sekreteri olarak gittiği Fransa'da parlak bir kabul görmüş; Ansiklopedistler ve Rousseau ile yakın ilişkiler kurmuş, hatta İngiltere'ye dönerken, Fransa'da da ülkesi olan İsviçre'de de tutunamayan Rousseau'yu yanında götürmüştür. Ne var ki Rousseau'nun geçimsizliği yüzünden kısa bir zaman sonra ayrıldılar. Bir aralık yaptığı Dışişleri Bakanlığı müsteşar yardımcılığından çekildikten sonra sakin bir hayat yaşayıp 1776 yılı Ağustosunda öldü.

Eserleri:

1. İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.
2. Ahlak, Siyaset ve Edebiyat Denemeleri.
3. İngiltere Tarihi. Bu eser Hume'un bir kütüphane görevlisiyken yazdığı bir eser olup görüşlerinin genişliği, anlatışının güzelliği dolayısıyla klasik tarih kitapları arasında yer almıştır.
4. Dinin Doğal Tarihi. Bu eser Hume'un ölümünden sonra yayımlanmıştır (Toktaş, 20313:307).

13.2. Felsefesi

David Hume, geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla, yani özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlaki duygulara bağlayan anlayışıyla, gerçekten de Aydınlanma'nın kesinlikle en kusursuz temsilcisidir. Fakat aslında Hume, modern felsefeye Descartes'tan beri içkin hale gelen öncül ve kabullerin mantıksal sonuçlarını çıkarsamaktan başka bir şey

yapmamıştır. Buna göre Hume her şeyden önce Kartezyen felsefenin başlangıç öncülünü, felsefenin, dışarıdan değil içeriden hareketle kurulması gerektiği düşüncesini temele alıp, buradan çıkan mantıksal sonuçları tam bir açıklık içinde gözler önüne sermiştir. Descartesçi felsefenin modern felsefenin temelini meydana getiren bu öncüle göre, biz sadece zihin hallerimizin doğrudan bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz. Söz konusu temelci bakış açısına göre, felsefeye veya felsefe yapmaya işte bu temelden, yegâne kesinlik merkezinden başlamak gerekir.

Buradan, yani zihin içerikleri veya idelerden, onlara neden olan dış dünyaya geçiş söz konusu olduğunda, Hume, bu geçişi mümkün kılan nedensellik ilkesini sorgular. O, bu sorgulamasının sonunda, nedenselliğin mantıksal bir zorunluluk olmayıp, insani bir alışkanlık olduğunu ortaya koyar. Bir dış dünyanın varoluşuna beslenen inanç, akıl yoluyla, insanın akıl yürütme kapasitesine müracaat etmek suretiyle temellendirilebilir olan bir şey değildir. Biz dış dünyanın varoluşuna inanıyoruz, daha doğrusu inanmadan yapamıyoruz, fakat bunu kanıtlamak Hume'a göre imkânsızdır.

Tıpkı Locke ve Berkeley gibi, bilginin kaynağında deneyimin olduğunu, insan bilgisinin duyu izlenimlerine dayandığını öne süren Hume, ister manevi olsun ister olmasın, duyu izlenimlerinin veya deneyimlerin ötesinde neyin var olduğunu belirleyebilmenin veya belirginleştirebilmenin imkânsız olduğu sonucuna varır. Berkeley gibi, o da Locke'un temsili algı teorisini kabul etmez, ama o, Berkeley'in dış nesnelere Tanrı'nın zihninde kök salan idelerle özdeşleştirmesine de karşı çıkar. Buna göre, o, sırasıyla;

(1) Bizim sadece algılarımızın varoluşunun bilgisine veya dolaylımsız bilincine sahip olduğumuzu,

(2) Bir algının varoluşundan başka herhangi bir şeyin varoluşuna yapılacak bir çıkarımı rasyonel veya mantıksal olarak temellendirmenin imkânsız olduğunu gösterir.

(3) Algılarından birtakım çıkarımlar yapan biz insanların başka türlü davranamayan varlıklar olduğumuzu ileri sürer.

Baştan sona olumsuz ve eleştirel birinci adım veya hareketinde, Hume bütün akıl yürütmelerimizin temelinde yalnızca birtakım ön kabuller bulunduğunu gösterirken, kendisine esas din ve metafiziği hedef yapar. Din ve metafizik, ona göre,

aleve atılıp yakılmaları gereken çerçöp yığınınına, aşılımları gereken engeller bütününe karşılık gelmektedir.

13.3. Bilgi Teorisi

Hume, aynen Locke gibi bilgiden kesin olanın bilgisini anlar. Gerçek anlamıyla bilgi, onda sırasıyla,

- (1) Mevcut duyu izlenimleriyle,
- (2) Duyu yoluyla algılanan nitelikler arasındaki ilişkilerle ilgili “sezgiler”le ve
- (3) Belirli “ide ilişkileri”yle sınırlanır.

Hume deneyimciliğini, bu genel çerçeveye uygun olarak “zihnin bütün malzemesini izlenim veya algılardan kazandığını”, “izlenimi olmayan ide bulunmadığını” söyleyerek ifade eder.

O, söz konusu bilgi görüşünü ortaya koyabilmek için, bir ideler kuramı oluşturur. İdeler kuramı, aslında onun terminolojisini kullanacak olursak, bir “algılar kuramı”na karşılık gelir. Algılar duyuları, tutkuları ve duyguları ihtiva eder. Belli bir anda soğuk nedeniyle titreme, bir nesneyi duyumlama veya kızgınlık hissetme birer algı örneği olarak karşımıza çıkar. Canlı ve güçlü olan bu algılara Hume, *izlenim* adını verir.

İkinci bir algı türünden daha söz eden Hume, bizim üşümek veya titremek dışında, üşümeyle ilgili düşünceler oluşturabileceğimizi, soğuk bir yerde yaşama üzerine planlar yapabileceğimizi belirtir. O, bu ikinci türden algılara *ideler* adını verir. Ona göre, insan zihninin bütün algıları, ideler ve izlenimler olarak ikiye ayrılır.

Hume’un söz konusu ayırımına göre, ideler düşünceler veya zihin içerikleri, izlenimler de duyu deneyimleri veya algı içerikleridir. Buna göre, bir insan bir şeyler düşündüğü, hayal ettiği, anımsadığı vb. zaman, söz konusu zihinsel faaliyet ya da işlemlerin içerikleri ideler olarak tanımlanır. Yine bir insan bir şey gördüğü, işittiği vb. zaman, onun bu algılama faaliyetinin dolaylı nesnelere izlenimler olmak durumundadır. İkisi arasındaki tek ya da en önemli farklılık, bir güç ve canlılık farklılığıdır. İdeler soluk, daha az canlı ve daha az güçlü izlenimlerdir.

Bizim dolaylı olarak ya bir ideyle ya da bir izlenimle temas ettiğimizi söyleyen Hume’a göre, ideler izlenimlerle sınırlanmış durumdadır, onlar kaçınılmaz olarak izlenimlere bağılıdır. İmgelemimizin ilk bakışta sınırsız gibi görünebilmesi bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez. Hume idelerle izlenimler arasındaki ayırımını, gerek izlenimlere ve gerekse idelere uygulanan basit-kompleks ayırımıyla destekler.

Ayrıma göre, basit ideler, kendilerinde bölünme kabul etmeyen idelerdir. O, bu idelere örnek olarak bir elmanın kokusunu, tadını ve rengini verir. Zihnin bu basit idelerden, birtakım entelektüel işlemler yoluyla soyut ve kompleks idelere yükseldiğini öne süren Hume'da basit ve kompleks ayrımı, sadece bütün idelerimizin izlenimlerden doğduğu tezini doğrulamaya değil, fakat bir yandan da insan zihninin yaratıcı işlemlerini açıklamaya yarar. Buna göre, insan zihni izlenimlerin oluşumunda bütünüyle pasif ve alıcı durumdadır, oysa, özellikle muhayyile boyutuyla, kompleks idelerin oluşumunda yaratıcı ve kurucu bir rol oynar.

Hume mevcut izlenim ve idelerden yeni, kompleks ve soyut idelere geçişi, evrensel birtakım ilkelerle açıklamaya çalışır. Bu ilkelerle kastedilen birtakım çağrışım yasalarıdır. Pek çok ide ve inancın, kısacası insan zihninin yaratıcılığının kaynağında bulunan bu yasalarla, o, aslında insan düşüncesinin birtakım düzenli kalıpları olduğunu anlatmak ister. Bu kalıplar temelde üç tanedir: Benzerlik, zaman ya da mekân bakımından yakınlık ve nedensellik. Bunlardan üçü de önemli bir rol oynamakla birlikte, "kendisiyle ilgili mevcut izlenimden türetilen güçlü ve canlı bir ide" olarak tanımladığı inançlara geçişte nedensellik ilkesi öne çıkar. Zira çağrışım ilkeleri arasında, sadece nedensellik, diğerleri gibi eski bir ideyi canlandırmak veya bir ideyi daha canlı kılmak yerine, yeni bir inancın oluşumuna, gözlemlenenden henüz gözlemlenmemiş olan bir şeye geçişe imkân verir.

Gerçekten de mevcut bir izlenimden canlı ve güçlü bir idenin türetilmesi nedensel bir çıkarım olup, söz konusu çıkarımda, zihin bir duyu izleniminden veya bellek idesinden henüz gözlemlenmemiş bir sonuca geçer. Bu tür bir çıkarımda sonucun öncülün canlılığını ve gücünü bir şekilde paylaştığını bildiren Hume'a göre, "bu ekmektir, öyleyse insanı besleyecektir" şeklindeki nedensel çıkarım, asla bir kanıtlama düzeyine yükselemez. Çünkü bu tür bir çıkarımda öncülü olumlayıp, sonucu olumsuzlamak bir çelişki meydana getirmez. Belleğimiz ekmeğin geçmişte beslediği hususunda bizi temin edip, mevcut duyu izlenimlerimiz masanın üzerindeki besinin ekme olduğunu gösterebilmekle birlikte, ekmeğin geçmişte sergilediği davranışın aynısını gelecekte de sergileyeceğinin hiçbir garantisi yoktur. Burada "doğanın hep aynı eşbiçimli yapıyı sergilediği" veya "düzenli olduğu" inancının da elbette temellendirmeye çalıştığı argüman veya çıkarımla aynı yapıya sahip olması ve dolayısıyla, bizi nedensel çıkarıma geri götürmesi nedeniyle bir faydası dokunmaz.

Başka bir deyişle, nedensel çıkarımın sadece insan zihninin bir izlenimden bir inanca geçişi anlamında gündelik hayatımızda değil, fakat bilimin de temelinde

bulduğunu dile getiren Hume'a göre, sorulması gereken soru şudur: Bilimi mümkün kılan bir inanç olarak doğanın düzenliliği inancının mantıksal temelleri nelerdir? Doğa bilimlerinde bu türden bir çıkarımı, tekil önermelerden tümel önermeleri türeten çıkarımı gerekçelendiren şey nedir? Bu soruya, Hume'dan önce verilen geleneksel cevap "nedensel zorunluluğa" işaret etmekteydi. Dahası, 17. yüzyılın büyük bilimsel devrimini yaratan önemli etmenlerden birisi olan yeni bilimsel yöntem de bu inanca dayanmaktaydı ve bilimin, dolayısıyla da bilimsel yöntemin kaydettiği olağanüstü büyük başarılar nedensel zorunluluk inancını her geçen gün daha da güçlendirmişti. Hume işte bu inancı, birbirlerine göre neden ve sonuç diye tanımlanan olaylar arasındaki nedensel bağıntı fikrini, yine kaçınılmaz bir biçimde "izlenimi olmayan ide olamayacağı" ilkesini temele alarak incelemeye koyar.

Nedensel zorunluluk idesini, neden ile sonuç diye adlandırılan iki olayı birbirlerine bağlayan zorunlu bağlantı idesini doğuran izlenimi her yerde, gerek dış gerekse iç dünyada arayan Hume, onu bir türlü bulamaz. Yani o, bize idenin kökenini ciddi olarak araştırdığımız zaman, nedensellik ilişkisinin, bizim ne fiilen gözlemlediğimiz, ne de bir zaman gelip de gözlemleyebileceğimiz bir şey olduğunu söyler. Metallerin veya buz parçalarının ısıtılması olayının, genleşme veya sıvılaşma olayına, yani A olayının B olayına neden olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, durumu yakından incelediğimiz zaman, fiilen gözlemlediğimiz yegâne şeyin, A olayının B olayı tarafından izlenmesi olduğunu görürüz. Bunlar arasında, onlara ek olarak gözlemleyeceğimiz üçüncü bir şey, nedensel bir bağ yoktur. Yani, şeylerin doğasında bir olayın arkasından neden başka bir olayın geldiğini açıklayacak bir sebep bulunmamaktadır.

Hume'a göre, "B olayı her zaman ve değişmez bir biçimde A olayını izlediği için, A olayının B olayının nedeni olduğunu biliyoruz" demek de durumu kurtarmaz. Gündüz her zaman ve değişmez bir biçimde geceyi, gece de her zaman ve değişmez bir biçimde gündüzü izler, ama bunlardan hiçbiri diğerinin nedeni değildir. Zira değişmez birliktelik ya da hep art arda geliş nedensel bağlantıyla aynı şey olamaz. Tam bir rastlantının sonucu olarak, öksürdüğüm her seferinde elimdeki kalemi yere düşürdüğümü varsayalım. Öksürüklerim, açıktır ki elimden kalemin düşmesinin nedeni olmayacaktır. Nedensellik, mantıksal değil de ampirik bir kavram olduğu için, onu mantık yoluyla da geçerli kılabilmenin bir yolu yoktur.

Hume bundan sonra, dış dünyadan veya nesneden türetilemeyen nedensellik idesinin, insandaki bir şeyden türetilmek durumunda olduğunu, onun dünya ile ilgili

nesnel bir olgu değil de, insan doğasıyla ilgili psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer. Buna göre o, olayların aynı dizilişini sayısız durum ya da örnekte deneyimlemenin, her ne kadar ilk durum ya da örnekte fark edilmeyen bir şeyi, yani nedensel bir bağı açığa çıkarmasa bile, zihnimizin işleyişini özel bir biçimde etkilediğini savunur. O, bizde buz parçasının ısındığı zaman sıvılaşmasını bekleme alışkanlığı yaratır. A'nın B'ye neden olduğuna ya da A'nın B'nin ortaya çıkışına yol açtığına inanmak, şu halde yalnızca, zihinlerimizin, deneyimimizde, A ve B'nin sabit bir biçimde birbirine bağlandığını gördükten sonra, A ile karşılaşınca, onun bir B tarafından izleneceğini bekleyecek şekilde kurulmuş olduğu anlamına gelir. Deneyimimiz, bizde bir bekleme alışkanlığı meydana getirir. Zorunlu bağlantı idemiz, işte bu alışkanlığa dair bilincimizdir.

Yeni inançları çıkarsamanın, mevcut izlenim ya da algılardan yeni idelere geçmenin aracı olarak nedensellik ilkesini ancak alışkanlığa indirgemek suretiyle açıklayabilen Hume, bilgiye kaçınılmaz olarak bir sınırlama getirmek durumunda kalır. Bu sınırlamayı ise bilginin veya anlamlı bütün önermelerin iki ayrı kategoriden biri ya da diğerine girmesi gerektiğini bildiren ünlü Hume Çatalı'yla ifade eder.

Onun iki bilgi türü arasında bir ayırım yapan ve bilginin bütün içeriğini meydana getiren söz konusu çatalına göre, biri ide ilişkileriyle diğeri de olgu sorunlarıyla ilgili olan iki ayrı bilgi türü vardır. Bunlardan ide ilişkileriyle ilgili olan bilgi, doğruluk ya da yanlışlıklarına bütünüyle entelektüel olarak, yani ampirik gözlem hiç söz konusu olmadan karar verilebilen önermelerden meydana gelir. Dünyaya dair bilginizi artırmayan söz konusu analitik bilgi türü, apriori önermelerden meydana gelir. Ona göre, geometrinin, cebir ve aritmetiğin bütün önermelerinin, bütün totolojilerin bu kategori içinde değerlendirilmesi gerekir.

Oysa olgularla, olgu sorunlarıyla ilgili olan önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına ampirik yolla karar verilebilir. Bu yüzden, onlar aposteriori önermelerdir. Söz konusu önermelerin olumsuzlamaları mantıksal olarak mümkün olan olgu durumlarını ifade eder. Sözelimi, yarın güneşin doğmayacağını tasarlamakta mantıksal olarak hiçbir güçlük ya da daha doğrusu imkânsızlık yoktur. Dolayısıyla, olgu sorunlarıyla ilgili önermeler, olumsal önermelerdir. Başka bir deyişle, söz konusu önermeler dünyaya dair bilginizi artırsalar bile, kesinlikten ve açıklıktan yoksun önermelerden oluşurlar. Verdikleri bilgi kesinlikten yoksun olduğuna göre, ona ancak ihtimali bilgi adı verilir.

Bu ikinci kategoriye pozitif bilimlerin, fizik, kimya, biyolojinin vs. önermeleri girdiğine göre, Hume'un ampirik ve pozitivist anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin mantığına aykırı bir noktaya varacak şekilde, bilimin temeline dinamit koyduğu söylenebilir. Ama Hume'un bu yaklaşımı, Aydınlanmanın bilimci mantığına ağır bir darbe indirse bile, bir yandan metafiziğin ve dinin iddialarını geçersizleştirmek, diğer yandan pragmatik bir bilgi anlayışının veya araçsal rasyonalizmin doğuşuna yol açmak bakımından büyük bir önem taşır (Cevizci, 2016:344-350).

13.4. Varlık Felsefesi

Hume, bilginin sınırlarını gözler önüne serme veya anlamlı konuşma alanını daraltma ya da bilginin imkânsız olduğu alanları gösterme genel stratejisinin bir parçası olarak, önce madde ya da dış dünya problemini ele alır. Ona göre, konuyu metafiziksel bir tarzda, maddi töz problemi tarzında ele almanın ne imkânı ne de yararı vardır. Daha doğru bir deyişle, madde veya cisim söz konusu olduğunda, Hume iki ayrı soru sorulabileceğini söyler.

Bunlardan birincisi gereksiz veya yapay bir soru olarak, “maddenin var olup olmadığı” sorusudur. O, fiziki dünyanın varoluşundan şüphe etmenin psikolojik olarak imkânsız olduğunu öne sürer. O, birinci soruyu bu şekilde bertaraf ettikten sonra, cisim kavramıyla ilgili olarak bütünüyle ampirik bir yorumun mümkün olup olmadığını görmek amacıyla ikinci soruya geçer. Bizi cismin, fiziki nesnelere varoluşuna inanmaya sevk eden nedenlerle ilgili bu ikinci soruyu iki şekilde ele alır veya iki alt soruya böler. Zira Hume'u ilgilendiren şey sadece bizi cismin varoluşuna inanmaya sevk eden nedenleri göstermek değil, esas bu inancımızı meşrulaştırmak veya temellendirmektir.

Cismin sürekli varoluşundan, bu cismin ona ilişkin algımızdan önce, sonra ve algımız sırasında da var olmasını, ayrı varoluşundan ise onun zihin ve algıdan bağımsız olarak var olmasını anlayan Hume'a göre, bizi cisimlerin biz onları algılamadığımız zaman da zihnimizden bağımsız olarak var olduklarına inanmaya sevk eden üç şey ya da yol vardır: Duyular, akıl ve imgelem.

O, duyuların cismin veya fiziki nesnelere sürekli varoluşunu asla kanıtlayamayacaklarını savunur. Aynı durum, Hume'a göre, akıl için de geçerlidir. Geriye doğallıkla sonuncu alternatif kalmaktadır. Hume nitekim fiziki cismin bağımsız ve sürekli varoluşuna inanmamızdaki payını veya sorumluluğunu araştırmaya geçtiğinde, hayal gücünün bizi izlenimlerimizin değişmezlik ve sabitliği yoluyla bizden

bağımsız nesnelere varlığına inanmaya zorladığını söyler. Bu ise metafiziksel bir kanıtlama olmayıp, psikolojik bir analizdir.

Hume, aynı durumun zihin için de geçerli olduğunu ortaya koyar. Strateji yine aynıdır: Benimsediği anlam teorisi uyarınca, bir sözcüğün anlamlı olması için belli bir ideye bağlanması gerektiğini ve bu arada izlenimi olmayan ide olamayacağını söyleyen Hume, ben ya da zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim ya da algıyı arar. Ve burada da ona karşılık gelen bir izlenim bulunmadığını, söz konusu beni deneyimde bir yere yerleştiremeyeceğimizi söyler. Kendi içimize baktığımız ya da düşünümde bulunduğumuz zaman, düşünce, duygu, anı ve heyecan vs. ile karşı karşıya gelir, ama bu düşünce, duygu, anı ve heyecanlara sahip olan bir kendilik veya başka bir varlıkla, yani bir benle asla karşılaşmayız.

Benlik ya da zihin idesi bir izlenimden türetilmediği gibi, böyle bir izlenimle özdeş de değildir. Zira benlik ya da kişi, ide veya izlenimler arasında bir ide ya da izlenim değil, fakat bu ide ya da izlenimlere sahip olduğu düşünülen şeydir. Bu yüzden tözsel ve ölümsüz bir ruhtan söz etmek mümkün olamaz. Tözsel bir şey olmayan zihin ya da ruh, sadece bir algılar yığını ya da boğçası olabilir. Bir dış gerçekliğin ya da insandan bağımsız maddi dünya gibi, idelere dayanak olan zihin ya da ruhun varlığı kanıtlanamıyorsa, Tanrı'nın varlığı hiçbir şekilde kanıtlanamaz.

Aydınlanmanın en önde gelen ateistlerinden biri olan Hume, Tanrı'nın varlığını kötülük problemi üzerinden reddederken, dini ortadan kaldırır. Duyum veya izlenim ötesi olan olguları duyuların analiz edilmesiyle bilinmiyorsa ve bunun dışında başka bir bilgi yolu yoksa eğer, zamanla kayıtlı olan somut deneyimin ötesinde kalan gerçekliklerle üzerine kesin açıklamalar geliştirmeye kalkışan metafizik deliller geçersiz hale gelir. Bu yüzden metafizik de gerçek dünyayla hiçbir uyumluluğu veya ilişkisi söz konusu olmayan yüceltilmiş bir mitolojiden daha öte bir şey olamaz (Cevizci, 2016:350-351).

ÖZET

Hume'un bilgi kuramı, psikolojisi üzerine kuruludur. Onun felsefesinde algı sözcüğü, zihinsel içeriği kapsayan bir terim olarak kullanılmaktadır. Onun bilgi teorisinde tüm zihinsel içeriklerin kaynağı deneyimdir. Bu nedenle Hume, tam anlamıyla ampirist yani deneyci bir filozoftur.

Hume'a göre algılar; izlenimler ve ideler olmak üzere ikiye bölünür. İzlenimler, duyular gibi dolaysız deneyim verileri ve ideler ise bu izlenimlerin düşünmedeki karşılığıdır. Bununla birlikte o, izlenimlerin, düşüncelerden önce geldiğini ve dolayısıyla idelerin kaynağının, izlenimler olduğunu açıkça belirtir.

Hume'a göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamalar, sağlam düşüncelere dayanmaz. Sözelimi doğadan ve onun düzeninden yani etkilerden nedenlere doğru giden bir akıl yürütmede Hume, yaratılanların düzeninden, bu düzeni yaratan bir yaratıcı olması gerektiği sonucunun çıkarıldığını söyler. Ancak ona göre bu kanıtlamada, insanın bilme imkânlarının ötesinde olan bir durumdan söz edilmektedir. Çünkü insanlar, gözlemleyebildikleri sürece nedensel bir ilişkinin gerçekliğinden söz edebilirler. Oysa Tanrısal varlığa ilişkin hiçbir gözlem olanağımız yoktur.

Öte yandan Hume, nedensel ilişkiye dair bilginin, doğal ve olgusal olandan çıkarsandığını ve nedenin gerisine gidilemediğini göz önüne alarak görülen sonuçtan hareketle ve neden-sonuç ilişkilerinde geriye doğru ilaveler yapmak suretiyle görülmeyen bir nedene ulaşamayacağını ileri sürer. Kanıtlanan varlığın yani Tanrı'nın gösterilebilmesi mümkün olmadığından bu kanıtlama yarıda kalmakta ve böylece akıl yürütme geçerliliğini yitirmektedir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Hume'göre, insan bilgisinin kaynağı nedir?

- A) Akıl
- B) Gözlem
- C) Duyu izlenimleri
- D) Sezgi
- E) Nedensellik

2. David Hume'un ruh hakkındaki görüşü nedir?

- A) Ruh bir töz değildir
- B) Ruh bedenle birlikte ortaya çıkan manevi bir varlıktır
- C) Ruh bir tözdür
- D) Ruh gözle görülmeyen türden bir cisimdir
- E) Ruh atomlardan meydana gelmiştir

3. Aşağıdaki eserlerden hangisi Hume'a aittir?

- A) Saf Aklın Eleştirisi
- B) Metot Üzerine Konuşma
- C) İnsan Anlığı Üzerine Bir Araştırma
- D) İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme
- E) Teolojik-Politik İnceleme

4. Hume'a göre olgularla ilgili önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına nasıl karar verilir?

- A) Akıl ile
- B) Ampirik olarak
- C) Geçmiş tecrübelerimizle
- D) Tümdengelim ile
- E) Sezgisel olarak

5. David Hume bilgi kuramı bakımından aşağıdaki görüşlerden hangisi içerisinde yer alır?

- A) İdealizm
- B) Spiritualizm
- C) Rasyonalizm
- D) Mistisizm
- E) Empirizm

CEVAPLAR

- 1.C
- 2.A
- 3.D
- 4.B
- 5.E

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, Aydınlanma Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.

ÜNİTE14: IMMANUEL KANT

KONULAR

14. Immanuel Kant

14.1. Hayatı ve Eserleri

14.2. Felsefesi

14.3. Bilgi Teorisi

14.4. Din Felsefesi

14.5. Ahlak Anlayışı

AMAÇLAR

- Kant'ın aydınlanma düşüncesi içerisindeki yerini kavramak.
- Kant'ın idealizminin temellerini analiz etmek.
- Kant'ın Tanrı görüşünü incelemek.

HAZIRLIK SORULARI

1. "Numen ve fenomen" kavramları ile ne anlıyorsunuz?
2. Kant bilginin temelini neye dayandırmaktadır?
3. Kant'a göre hangi eylemler ahlakidir?
4. Kant Tanrı'nın varlığına nasıl delil getirmektedir?

14. Immanuel Kant

14.1. Hayatı ve Eserleri

1724 yılında, Doğu Prusya'da Königsberg şehrinde doğan Immanuel Kant, dar ve sade koşullar içinde büyüyüp yetişmiş, çocukluğu ile gençliği pietist etkiler altında geçmiştir. 1740 yılında girdiği Königsberg Üniversitesinde felsefe ve doğa bilimleri eğitimi aldı. Üniversiteyi bitirince, devrin birçok genç aydınları gibi, o da bir aralık özel öğretmenlik yaptı. 1755 yılından itibaren mezunu olduğu Königsberg Üniversitesinde başladığı felsefe ve fiziki coğrafya öğretim üyeliğini 1796 yılına kadar sürdürdü. Kant, düşünce tarihinin en sakin ve hareketsiz denilebilecek filozoflarından. Ömrü boyunca doğduğu şehirden dışarı çıkmamıştır. Çok sade ve gösterişsiz ancak disiplinli bir yaşam sürdüren Kant, hayatı boyunca yalnızca din sorunları üzerindeki bir yazısından dolayı Prusya Hükümeti ile bir anlaşmazlığı doğmuş, bir süre din konusunda yazma yasağına karşı çıkmayarak bu anlaşmazlığın da üstesinden gelmiştir. Memleketi Doğu Prusya'dan hiç ayrılmayan Kant, 1804 yılında Königsberg'de ölmüştür. Başlıca eserleri şunlardır:

1. Saf Aklın Eleştirisi
2. Pratik Aklın Eleştirisi
3. Yargı Gücünün Eleştirisi
4. Prolegomena
5. Salt Aklın Sınırları İçinde Din
6. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi

14.2. Felsefesi

Immanuel Kant, Aydınlanma'ya hiç kuşku yok ki Almanya'dan katkı yapan en önemli filozofudur. Bunun da nedeni, Kant'ın her şeyden önce ortaçağın dünya görüşünün son izlerini modern felsefeden silmiş, mutlak bir hümanizmi tüm unsurlarıyla hayata geçirmiş olmasıdır. Gerçekten de Kant kendisinden önceki iki felsefe okulunun, rasyonalist okulla deneyimci okulun kimi değerli anlayışlarını bir araya getirerek, gerek bilim ve gerekse ahlakın temel ilkelerinin öznel kökenlerini ortaya koyan önemli bir model oluşturmuştur.

Aydınlanmanın her şeyi, Tanrı'nın kendisini dahi akıl mahkemesinin önüne çıkarmakla başladığı dikkate alınırsa, Kant'ın, insanı bilginin ilkelerini kendisinden

hareketle oluşturan, dünyayı ide veya düşüncede kuran bir varlık haline getirmek suretiyle Aydınlanmayı en tepe noktaya taşıdığını söylemek doğru olur.

Fakat her şey bundan ibaret değildir, yani Kant, mutlak rasyonalizmine rağmen, tek yanlı, bağnaz ve düz Aydınlanma filozofu değildir. O bir yandan da Aydınlanmanın, özellikle de materyalizmi ve ateizmiyle ön plana çıkan Fransız Aydınlanmasının tek yanlılığının tehlikelerinin farkında olan, kuru bir bilimciliğin değer alanını tümden tahrip edeceğini gören bir Aydınlanma eleştirmenidir de. Dolayısıyla, o sadece bilimi temellendirmekle kalmaz, fakat dini ve ahlaki yaşamı da korumaya, bütün içtenliğiyle çalışır. Onun meşhur "inanca yer açmak için, bilgiyi sınırlandırdım" deyişinin samimiyetinin, işte bu perspektiften değerlendirilmesi gerekir.

Gerçekten de Kant, Aydınlanmanın ikinci yarısında iki yönlü bir meydan okumayla karşı karşıya kaldığı kanaatine varmıştı. Bunlardan birincisi, bir taraftan bilimin dünyanın kesin ve gerçek bilgisini verdiği iddiası ile diğer taraftan Hume'dan gelen, felsefenin deneyimin böylesi kesin bir bilgiye ulaşmasına hiçbir şekilde imkn tanımadığı iddiasını bir araya getirmekten oluşan meydan okumaydı. İkincisi ise dinin insanın ahlaki açıdan zgr olduğu iddiası ile bilimin doğanın bütünüyle zorunlu yasalar tarafından belirlendiği iddiasını birleştirmek gibi biraz daha zorlu bir meydan okumaydı (Cevizci, 2016:395-396).

14.3. Bilgi Teorisi

Kant, bilimciydi. En azından kendisini entelektüel olarak Newtoncu bilime ve bu bilimin başarılarına yakın hissediyordu. Ama te yandan kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylediği Hume'un insan zihnine ve nedenselliğe ilişkin olarak gerçekleştirdiği sarsıcı analizin gücünü de iliklerine kadar hissediyordu. O, bu ikisini bir araya getirmenin yolunu felsefede bir Kopernik devrimini hayata geçirmeye ve dolayısıyla bilimsel bilgiye gerekli tümellik ve zorunluluğu kazandıran sentetik apriori önermelere ilişkin bir analizde buldu.

Sentetik apriori önermelerin en azından matematik ve fizikte var olduklarından emin olan Kant, deneyimde zorunluluk bulunmadığını, doğa bilimlerinin ancak ampirik hipotezler kümesi olarak var olabileceğini savunan Hume'a karşı, hem bilgimizi genişleten hem de tümel ve zorunlu olan sentetik apriori önermelerin varoluşunu ne sürdü. Bu tür önermeler bilgimizi artırdıkları için deneyime, tümellik ve zorunluluk özelliği aklın katkısını ifade ettiği için de akla dayanırlar. Söz konusu önermeler, olumsal olan sentetik aposteriori önermelerden, çelişmezlik ilkesine dayandıkları için

mantıksal bakımdan zorunlu olan analitik apriori yargılardan farklı olarak transandantal bakımdan, yani fiilen sahip olduğumuz bilgiye sahip olmamız açısından zorunlu olmak durumundadırlar.

Kant sentetik apriori önermelerin bilimde bulunduğunu, lakin bilimin yalnızca fenomenler dünyasıyla ilgili olduğunu ve dolayısıyla insanın sadece fenomenler dünyasını bilebileceğini öne sürdü. Fakat söz konusu sentetik apriori önermelerin, fiili deneyim alanının ötesine geçen metafizikte olmadığını savundu. Dolayısıyla, beşeri deneyimin ötesine geçerken, evrenin yapısı ve aşkın gerçekliklerle ilgili olarak birtakım sonuçlara varan metafiziğin temelsiz olduğu sonucuna ulaştı. Bunun nedeni de aşkın gerçekliklerle ilgili olarak herhangi bir deneyimin mümkün olamamasıdır.

Kant bu yüzden, insan zihninin ne zaman deneyimin ötesine taşan varlıkların mevcudiyetlerini belirlemeye çalışmışsa, kendisini her zaman kaçınılmaz olarak bir kafa karışıklığı ya da antinomiler kapanına kısırılmış bir durumda bulunduğunu ileri sürer. Zira insan zihnin gerçek ya da kesin bilgiye ulaşmadan veya muktedir olmadan önce deneyime, ampirik delillere ihtiyaç duyar. Bununla birlikte Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü, evrenin yapısı ve başlangıcı benzeri meselelerin, ampirik konular olmamaları nedeniyle fenomenlere dönüşemeyeceğinden, metafizik insan aklının gücünün ötesinde kalır.

Epistemolojisinde, metafiziğin imkânsızlığını gösteren Kant, sıra bilimi temellendirmeye, kesin bilginin imkânını göstermeye geldiğinde, birçok yönüyle eşsiz olan bir çözüm ortaya koyar. Söz konusu çözüm, zihin ile dış dünya uygunluğunun bilimde gerçekten de doğrulandığını, ama bunun Kant'ın kendisinden önceki düşünürlerin varsaydığı şekliyle naif bir anlamda gerçekleşmediğini gözler önüne sermekten oluşur. Zihin-dış dünya uygunluğu, tam aksine, bilimin kendisiyle ilgili olarak nesnel doğrulara ulaştığı dünyanın insanın entelektüel donanımı veya bilişsel yapısı tarafından inşa olunan veya kurulan bir dünya olması anlamında eleştirel bir düzlemde gerçekleşir.

Başka bir deyişle, Kant'a göre, insan zihni birtakım duyu verilerini pasif bir biçimde almaktan ibaret değildir. O tam tersine söz konusu duyu verilerini aktif olarak özümseyip yapılandırır. Dolayısıyla insan da nesnel gerçekliği veya dış dünyayı, bu dünyanın zihnin temel yapılarına uyması ölçüsünde bilir. Bilimin kendisine konu edindiği dünya, zihnin kendi süreçlerine göre kurulan ya da düzenlenen dünya olduğu için, zihindeki ilkelere tekabül eder. Başka bir deyişle, bilimsel bilginin zorunluluğu,

tümelliği ve kesinliği insan zihninden gelir. İnsanın bildiği şey, onun inşa ettiği, kendisindeki apriori kavram ve ilkeler üzerinden nüfuz ettiği fenomenler dünyasıdır.

Bilimin nedensellik yasaları, insan bilgisinin çerçevesi içine bina edilmiştir. Gözlem ve deneyimin insana kesin ve tümel yasaları vermediğini, onu sadece tikellerle tanıştırdığını ileri süren Kant'a göre, söz konusu bilimsel yasalar, gerçekte insanın entelektüel organizasyonunu yansıtır. Kısacası, bilme eyleminde zihin, şeylere uymaz, tam tersine şeyler zihne uyar.

Kant, bunu insan zihnini, sırasıyla duyarlılık, anlama yetisi ve akla bölerek gösterir. Ona göre, duyular tarafından deneyimlenen herhangi bir şey ya da olay, zaman ve mekân ilişkileri çerçevesi içine oturtulur. O, beşeri duyarlılığın apriori formları olduğunu söylediği zaman ve mekânın, duyular yoluyla algılanan her şeyi koşullayıp, bir yere yerleştirdiğini ileri sürer. Başka bir deyişle deneyimden gelmeyen, tam tersine deneyimde varsayılan zaman ve mekân kavramları, şeylerin doğasında ontolojik olarak değil de, zihnin doğası veya duyarlılıkta epistemolojik olarak temellenir. Onlar, deneyimin kurucu unsurlarından veya insan bilgisi için yönlendirici referans çerçevelerinden başka hiçbir şey değildir.

Kant, duyarlılıktan anlama yetisine geçtiği zaman, biraz daha ayrıntılı bir analizin zihnin niteliği ve yapısının zaman ve mekân içinde algıladığı şey ve olayların başka apriori ilke ve kategorilere, yani nedensellik yasası türünden anlam kategorilerine tabi olduğu gerçeğini gün ışığına çıkardığını söyler. Gerçekten de söz konusu kategorilerin kendi zorunluluklarını bilimsel bilgiye ödünç verdiğini söyleyen Kant'a göre, bütün olayların nedensel olarak zihin dışı gerçekliklerle ilişkili olup olmadığını akıl açıklığa kavuşturamaz. Dahası zihin neden ve sonucu gözlemden de devşiremez. İnsanın bilme ediminde, nedensellik zihin tarafından deneyime getirilir veya uygulanır. Nedensellik için geçerli olan bu husus, anlama yetisinin töz, nitelik ve ilişki benzeri diğer apriori kavram ve kategorileri için de geçerlidir.

Söz konusu apriori kategoriler olmadığında, insan zihni ne kendi dünyasını kavramaya ne de deneyim yoluyla dış dünyaya nüfuz etmeye muktedir olur. Çünkü onlar olmadığında, deneyim imkânsız bir kaos, tamamıyla formsuz bir çokluktan meydana gelen bir hiç olur. Beşeri deneyim ve bilgi, ancak duyarlılık ve anlama yetisinin bu çokluklar dünyasını tek bir algıya dönüştürmesi ve onu belli bir zaman ve mekân çerçevesi içine yerleştirip, düzenleyici kategoriler olarak nedensellik töz, nitelik, ilişki benzeri kategorilere tabi kılmasıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla, deneyim

ve bilgi duyumlama ya da hissetmeye empoze edilen zihnin bir inşası olmak durumundadır.

Gerçekten de insanın şeyleri veya var olanları, ancak kendisine nispetiyle veya görüldüğü şekliyle bilebileceğini söyleyen Kant'a göre, zihin, genel kanaatin tersine, kendisinin dışında, "orada öylece var olan bir şeyi", tahrif edilmemiş nesnel gerçekliğin zihne yansıtılması suretiyle deneyimleyemez. Tam tersine, insan açısından dış gerçeklik kendisinin eseri olan bir şeydir. Oysa insandan bağımsız olan gerçeklik, onun kurucu ediminin ürünü olmayan kendinde dünya düşünülebilmele birlikte, bilinemeyen bir şey olmak durumundadır. Bu yüzden insanın kendi dünyasında kavradığı düzen, kendisinin dışındaki dünyada temellenen bir düzenden ziyade, zihninde temellenen bir düzen olup, zihin dış dünyayı kendi düzenlemesine boyun eğmeye zorlar.

Buna göre insanın bu dünyanın kesin bilgisini, onun kendi entelektüel düzenlemesinin ilkelerine uyan bir dünya olması dolayısıyla elde edebileceğini savunan Kant, zihin tarafından düzenlenmemiş veya onun düzenleyici katkısından bağımsız rastlantısal gözlemlerin genel bir yasaya yol açamayacağını düşündüğü için, doğallıkla Newton ve Galileo'nin yasalarının yalın gözlemlerden çıkartılamayacağını iyi bilmekteydi. İnsan sadece yanıt bekleyen bir talebe gibi doğayı beklemeye koyularak ondan genel yasalar çıkaramazdı. O, genel yasaları ancak bir yargıç gibi doğaya bir şeyleri gün ışığına çıkartacak sorular sorarak ve kendi zihinsel yapısıyla düzenini doğaya yükleyerek çıkartabilirdi (Cevizci, 2016:396-400).

14.4. Din Felsefesi

Kant'ın, bilgi alanında zihnin dış dünyaya değil de, dış dünyanın zihne uyduğunu söylemek suretiyle gerçekleştirmiş olduğu Kopernik devrimini bir anlamda ters yüz ettiği söylenebilir. Bunun da nedeni elbette, onun, insanın ikamet ettiği dünyayı evrenin merkezinde olmaktan çıkarıp sıradan bir gezegen haline getiren Kopernikus'un tersine, insan zihnine dünya düzeninin tesisinde merkezi bir rol vermek suretiyle insanı yeniden kendi evreninin merkezine yerleştirmesidir. Bununla birlikte, bu evren yegâne evren olmayıp sınırlı, insan zihnine uyan bir evren olmak durumundadır

Kant, işte bu durumu, yani insanın sadece kendi zihinsel yapısına uygun düşen fenomenler dünyasını bilebilmesi durumunu, insan aklının, onu paradoksal

olarak daha kapsamlı bir hakikat alanına açacak zorunlu bir kabulü olarak değerlendirmiştir. Zira onun gerçekleştirdiği devrimin sadece bilim değil, fakat din üzerinde de odaklanan iki ayrı boyutu vardı. Başka bir deyişle Kant, hem kesin, zorunlu ve tümel bilimsel bilgiyi, hem de ahlaki özgürlüğü, yani hem Newton'a hem de Tanrı'ya olan inancını felsefi olarak kurtarmak istiyordu. O, bilimsel bilgiyi fenomenler alanıyla sınırlarken, imana ve ahlaklılığa dair hakikatlere yer açmak istiyordu.

Çünkü ona göre, rasyonalist filozoflarla teologların imanı rasyonalize etme çabaları, bir çatışma, safсата ve şüphecilik skandalının ortaya çıkışından başka hiçbir işe yaramamıştı. Bundan dolayı, onun zihnin otoritesini fenomenler dünyasıyla sınırlandırması, dini aklın tahrif edici, hatta sakatlayıcı müdahalesinden kurtarmıştı. Böyle bir sınırlandırma sayesinde, felsefi radikalizmin veya radikal modernizmin aksine ve farklı alanlara, ayrı alanlara ayıran ılımlı modernizmin lehine olacak şekilde, din ile bilim artık birbirleriyle çatışmayacaktı.

Gerçekten de o, bilimin alanını fenomenler dünyasıyla sınırlamasının ve insanın numenler veya kendinde şeyler konusundaki bilgisizliğini kabul etmesinin imanın imkânının önünü açtığı kanaatindeydi. Bilim fenomenlerle ilgili olarak kesin bilgi iddiasıyla ortaya çıkabilirdi, ama fenomenal gerçeklik dışında kalan gerçekliklerle ilgili olarak bilgi iddiasında bulunmaya kalkışamazdı. İşte bu nokta Kant'ın bilim ile iman ve ahlaki, bilimin temelindeki determinizmi ahlaki özgürlükle bir araya getirme imkânı bulduğu yer oldu. Böylelikle o, Tanrı'nın var olduğu bilinemesi bile, onun ahlaklılığı mümkün kılabilmek, değeri tesis edebilmek ve ahlaki bir tarzda eylemde bulunabilmek için var olduğuna inanmanın zorunlu olduğunu gösterme imkânı buldu.

Buna göre Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve irade özgürlüğü ideleri olmadığı takdirde, kişi değeri tesis edemez, erdemli davranamaz, ödevini neden yerine getirmesi gerektiğini açıklayıp meşrulaştıramazdı. Tıpkı bir hayvan gibi, sadece kendi hazzı ve çıkarı peşinden koşarak, maddi varlığını tatmin etmeye yönelirdi. Nitekim o, akla dayalı bütün Tanrı delillerinin bir çırpıda reddederek geliştirdiği meşhur Tanrı delili veya ahlak kanıtında, insan hayatının nihai amacının iki şeyden meydana geldiğini ileri sürdü.

Bunlardan birincisi ödevler veya insanın yerine getirmesi gereken ahlaki yükümlülükler üzerine bina edilen erdemli ahlaki eylem veya yaşamdı. İkincisi, gerçekten ahlaki yaşamış, ödevlerini yerine getirmiş bir insanın, yüreğinin derinliklerinde bir yerlerde hissettiği mutluluğu hak ettiği inancı ya da hissiyatıydı.

Kant, bu ikisinin dünyevi hayatta asla bir araya gelmediğini, ödevlerini yerine getiren ahlaki varoluşun bu dünyada çoğu zaman hak ettiği huzur ve mutluluğa kavuşamadığını söyledi. Bu ikisi, yani ödev ile mutluluk veya ahlaki varoluş ile gerçek saadet, ancak Tanrı'nın var olması, iradenin özgür ve ruhun ölümsüz olması durumunda bir araya gelebilirdi.

Demek ki bilim alanı ve modern hayattaki maddi ilerlemelerle birlikte modern akıl ve düşüncenin dini kozmolojik ya da metafizik bir zemin üzerinde temellendirmesinin imkânsız olduğunu gören Kant, bunun yerine dinin sadece ahlaklılık üzerinden veya daha doğrusu bizatihi beşeri durumun yapısı içinde temellendirilebileceğini düşünmüştür. Dini anlam ve değer hakiki temeli, nesnel delil veya dogmatik inanç değil de, kişinin kendi iç dünyasında yaşadığı deneyim olmak durumundaydı (Cevizci, 2016:400-402).

14.5. Ahlak Anlayışı

Onun bakış açısından insan, öyleyse iki farklı, hatta çelişik yönden ele alınabilirdi. Bunlardan birincisinde insanı doğa yasalarına tabi olan bir fenomen veya içgüdü ve arzu varlığı olarak bilimin bakış açısından, ikincisinde ise ölümsüz ve Tanrı'ya bağımlı bir numen ya da ahlaki varlık olarak ele alınabilirdi. Kant, ahlak alanına geçtiğinde, doğallıkla bunlardan ikincisini temele aldı ve insanın doğa yasalarına tabi bir doğal varlık olmaktan ancak kendisini bir akıl ve irade varlığı olarak tanımlamak suretiyle çıkıp özgürleştiğini söyledi. Bununla birlikte söz konusu özgürlük, yasadışı veya keyfilikten ziyade, insanın kendisini akıl yoluyla ortaya koyduğu evrensel bir ahlak yasası üzerinden belirlemesine dayanan bir özgürlük olmak durumundadır.

Kant, işte bu temel üzerinde ünlü ödev ahlakında, esas olarak ahlaki açıdan doğru ve yanlışın anlamını belirlemek, “nasıl davranmak” veya “ne yapmak gerektiği” sorusuna bir cevap vermek ve bundan sonra da ahlaklılığın en yüksek ilkesini ortaya koymak ister. O, bu bağlamda, bir bakkal örneği üzerinden üç tür eylemi birbirinden ayırır.

Bunlardan birincisi, bakkalın müşterilerine farklı fiyat uygulamasında karşılık bulan *ödev aykırı eylemdir*. O, söz konusu eylemin, dürüstlük ilkesini çiğneyen bir eylem olarak ahlaki olmadığını söyler.

İkinci eylem tipi *ödev uygun eylemdir*. Bu bağlamda bakkalın dürüstlüğü ve dolayısıyla, bütün müşterilerine aynı fiyatı uygulaması *ödev uygun eylemin* bir

örneği olarak karşımıza çıkar. Söz konusu eylemin ödevde uygunluğu, bununla birlikte bakkalın çıkarından ya da başka bir doğal eğiliminden kaynaklanabilir. Kant, bu yüzden onun gerçek bir ahlaki içeriğe veya değere sahip olmadığını söyler.

Üçüncü ve Kant'ın aradığı eylem türü *ödevden dolayı olan eylemdir*. Buna göre, bakkal herkese ödev bilincinden dolayı ve dürüstlük ilkesinin bir gereği olarak eşit davranırsa, onun eylemi sadece ödevde uygun bir eylem olmakla kalmaz, aynı zamanda ödevden dolayı yapılmış bir eylem olur.

Kant, ödevden dolayı yapılan eylemde geçen "ödev" kavramını "yasaya duyulan saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu" olarak tanımlar. Yasa da aklın bütün rasyonel varlıklar için nesnel ya da evrensel olarak geçerli olan pratik bir ilkesini ifade eder. Zorunluluk ise elbette doğal ya da teorik bir zorunluluk olmayıp pratik bir zorunluluktur ve zincir ya da hapisane duvarlarının koyduğu bir engel ya da sınırlamadan ziyade, kişinin doğru ilkelere beslediği saygıdan dolayı kendisine getirdiği bir kısıt ya da sınırlamada ifadesini bulur.

Kant, işte bu şekilde tanımladığımız eylemin, yani yasaya duyulan saygıyla ve zorunlulukla hayata geçirilen eylemin gerçek anlamda ahlaki bir içerik ve değere sahip olduğunu ileri sürer. Üstelik bu değerin içsel, özsel ve sahici bir değer olduğunu söyler. Başka bir deyişle, gerçekten ahlaki olan, insanda asli bir değere sahip olan şey, onun gözünde, iyi eylemlerin kendiliğinden ve masumane bir şekilde hayata geçirilmesinde bulunmaz. Bu, insanların talihlerinin veya iyi eğilimlerinin bir sonucu olarak elde edilmek yerine, eylemlerine katmak zorunda oldukları bir değer olmak durumundadır. O, dahası en iyi bir biçimde, doğru eylemi hayata geçirmenin fail açısından zorluk yarattığı durumlarda ortaya çıkar.

Bu açıdan bakıldığında, denilebilir ki, insan hayatında ahlak, Kant'a göre, kendiliğinden ortaya çıkmaz veya masum bir insanın iyi kalpliliğinin eseri olamaz. Ahlaklılığın kendisiyle ahlakın önemi, insan iradesinin bir şekilde bozulmuş olup, aklın ve karakter gücünün yardımıyla ıslah edilme ihtiyacı duyduğu olgusuna bağlı olmak durumundadır. Çünkü insanın eylemlerine kazandırabildiği gerçek değer, Kant'ın gözünde sadece masumiyet yitirildikten sonra, yani insan artık talihin veya doğanın armağanı olacak şekilde, kolayca veya kendiliğinden kazanılmış bir iyiliğe bağlı olmadığı zaman ortaya çıkabilir. Bu yüzden ahlak, doğal iyiliğinden uzaklaşmış insanın durumuna verilmiş bir tepkiye, sonradan kazanılacak bir iyilik için verilen çabaya karşılık gelir. Gerçek ahlaki değer, yeni bir gücün, akıl ve iradenin gücünün hayata geçirilmesini ihtiva eder.

Kant, ödevden dolayı olan eylem ile iyi irade arasında yakın bir ilişki bulunduğunu varsayar. Daha doğrusu, ödevden dolayı yapılan eylem iyi iradenin bir tezahür ya da ifadesine karşılık gelir. Ahlaki bakımdan değerli olan biricik şey, ona göre tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan koşulsuz ve en yüksek iyi, kendisinin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı biricik şey olarak iyi iradenin kendisidir. Onun bakış açısından irade, hiç kuşku yok ki ilkeler melekesi veya yasaları tanıyan, birtakım maksimleri benimseyen ve eylemlerini bu maksim ve yasalardan türeten yeti olarak pratik akla karşılık gelir. Bu durumda iyi irade, gerçekten iyi olan ilkeleri benimseyen ve bu ilkelere göre eylemde bulunan bir güç, yeti ya da meleke olmak durumundadır. İyi iradenin gerçekten iyi olan ilkeleri benimseyip bu ilkelere göre eylemde bulunan bir irade olduğunu gözler önüne seren Kant, bunun ardından söz konusu iyi ilkeleri belirlemeye geçer. Bu ilkeler, onda ahlak yasasını oluşturan koşulsuz buyruklara tekabül eder.

Bu buyruklar insanın doğal yanını belirleyen koşullara bağlı olmadıktan başka, her tür koşul düşüncesinden mutlak olarak bağıştıktır. Onlar, dolayısıyla, mutlak bir geçerliliğe sahiptirler. Buyrukları koşulsuz geçerli, yani kategorik kılan şey, onların hiçbir doğal unsura dayanmamaları, buyruk kılan şey de, onların eylemi yönlendiren bir yasanın, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasanın ifadesi olmalarıdır.

Koşulsuz buyruklar, belli bir eylem tarzını arzu edilen herhangi bir sonuçtan bağımsız olarak emreden buyruklardır. Başka bir deyişle, koşullu buyrukların yararlı bir yoruma elverişli yönünü hesaba katan Kant, ahlaki buyrukların kendine özgü bağlayıcılığını, sadece onların sınırlanmamış evrensellikleri ve insan doğasıyla ilgili olgulardan, farklı koşul ya da durumlardan bağımsız oluşlarıyla açıklanabileceğini düşünmüştür. İşte bu da bize kategorik buyruğu, yani Kant'ın ahlak alanında aradığı apodeiktik, apriori ve formel ilkeyi verir.

Koşulsuz buyruk apodeiktik bir ilke olmakla birlikte, doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına konumlanır. Başka bir deyişle, kategorik buyruğu, zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğumuz için, o bize kendisine itaat etmemiz gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür. Koşulsuz buyruk aprioridir, çünkü ondaki gereklilik, olgusal koşul ya da durumlara hiçbir şekilde bağılı değildir. O istenen ya da istendiği için, kendisine uyulan bir buyruk, bağılanılan bir yasadır. Dahası, o her tür içerikten sıyrılmış olduğu, içerik bildirmediği, fakat sadece bütün ahlaki ilke ve

kuralları yerine getirmek durumunda olduğu gerek ve yeter koşulları gösterdiği için, bütünüyle formel bir yasadır. Bu en yüksek kategorik buyruk ya da ahlâk yasası, Kant tarafından şu şekilde ifade edilir: “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”.

Ahlak yasasının üç bakış açısından, sırasıyla formel yönden, maddi açıdan veya içerik yönünden ve nihayet tam belirlenim açısından ele alınması gerektiğini söyleyen, yasanın veya koşulsuz buyruğun birinci formülasyonunda onun formel boyutunu ortaya koyan Kant, ahlak yasasının ikinci formülasyonunda onun maddi boyutunu veya içeriğini ortaya koyar. “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”

İnsanların insanlığını belirleyen güçler akıl ve irade olduğuna göre, “insanları amaç olarak görmek gerektiğini” belirten ahlak yasası, rasyonel bir doğaya sahip insanlara saygı göstermemiz gerektiğini ifade eder. Kendimize, ama özellikle de başka insanlara karşı olan ödevlerimizi ortaya koyar. Bunlar bir kısmıyla pozitif, bir kısmıyla negatif ödevlerdir. Pozitif ödevlerin en başında başkalarına beslenmesi gereken muhabbet, onların insanlığına saygı, söz konusu insanlığın geliştirilmesi için çalışma, ötekilere amaçlarına erişme noktasında yardımcı olma, onlara adil muamele etme benzeri ödevler gelir. İnsanın, Kant’a göre, sadece kendisinin değil, fakat başka insanların da doğal yeteneklerini geliştirip erdem için çalışmalarına katkıda bulunmak suretiyle, kendilerindeki akli doğanın gelişmesi için çaba sarf etme gibi bir görevi vardır.

İnsana kendisine ve başka insanlara karşı birtakım şeyleri yapmayı yasaklayan negatif ödevlerin başında ise onların birer kişi olmalarını engelleyecek tutum ve davranışlardan sakınma ve onları ve kendilerindeki insanlığı bir araç olarak görmekten sakınma gelir. Buna göre kişinin uyuşturucu veya alkol kullanarak, yalan söyleyerek, intihara ya da kendisini aldatmaya kalkışarak, kendinde mevcut olan entelektüel ve ahlaki kapasitelere zarar vermemesi gerekir. Başkalarının insanlığına saygı, yine onlara hiçbir şekilde zarar vermemeyi, kimlik ve özgürlüklerini inkâr etmemeyi gerektirir. O, yine kibir ve kendini beğenmişlikten, alay ve küçümsemeden sakınmayı zorunlu kılar. Özellikle ahlaki ve hukuki eşitliğin mutlak bir savunucusu olarak ortaya çıkan Kant, negatif ödevler arasında dolayısıyla her ne koşul altında olursa olsun, kişinin kendisini imtiyazlı bir konuma taşımaktan kaçınması gerektiğini bildirir.

Kant, koşulsuz buyruk veya ahlak yasasının üçüncü ifadesinde, yasanın ilk formülasyonu ile ikinci formülasyonunu, yani bütün rasyonel varlıklar için geçerli olan yasa düşüncesiyle mutlak bir değere sahip akli varlık olarak insan düşüncesini bir araya getirir. Bu ise bir eylem kaynağı olarak rasyonel iradeye ilişkin bir yeni yorumu, metafiziksel bir açıklamayı gerekli kılar. İrade özgürlüğü, hiç kuşku yok ki ahlak ve ahlaklılığın zorunlu bir ön kabulüdür. Çünkü bütün eylemler doğal nedenlerin zorunlu sonuçları oldukları takdirde ve her şeyin belirlenmiş olduğu bir yerde, ahlaki seçim ve kararın sonucu olan eylemden veya ahlaklılıktan söz edilemez, ahlaki değerlemenin hiçbir anlamı olmaz.

Kant'a göre, insan ahlaklılığın formel ilkesini, kategorik buyruğu fenomenal bir varlık olarak değil, fakat akıl sahibi, kendisinin numenal boyutunun bilincinde olan bir varlık olarak deneyimler. O, bütünüyle ya da sadece, doğada hüküm süren nedensel zorunluluk, evrensel determinizm tarafından belirlenseydi, kendisinin bir numen olarak bilincinde olmadığı gibi, iradesini de kategorik buyruğa ya da ödevle göre belirleyemeyecekti. Ödevle arzu, duygulanım ve eğilim arasındaki çatışmayı hissedebilen böyle biri, arzularına yenik düşerek, ödevini yapma gücünü kendisinde bulamayacaktı.

İnsan dahası, bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlaki ilke ya da yasanın kaynağı, nedensel zincirlerin dışında bir varlık olmak durumundadır. Başka bir deyişle, o, doğal yanı ve arzularının mahiyeti her ne olursa olsun, akıl sahibi bir varlık olduğu sürece, ahlak yasasının veya kategorik buyruğun kaynağı olarak görülme durumundadır. Buna göre, rasyonel varlıklar olarak insanlar, ahlak yasasına tabi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmazlar, fakat yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucudurlar. Bu nedenle, Kant kategorik buyruğun üçüncü formülasyonunda, akıl sahibi varlık olarak ahlaki özneye şöyle der: "İrâdenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun."

Kendi iradesinin maksimleri yoluyla kendisini yasa koyan bir varlık olarak görmek durumunda olan akıl sahibi varlık kavramı ise doğrudan doğruya bir amaçlar krallığı içinde yer alan rasyonel varlıklar toplumuna götürür. Buna göre, amaçlar krallığı sadece evrensel yasalar olabilecek maksim ya da ilkelere göre davranan insanların oluşturduğu ahenkli toplum ya da düzen olmak durumundadır. Burası aynı zamanda, üyelerinin yalnızca evrenselleştirilebilen ilkelere göre davranmak suretiyle,

başkalarının rızasını alabilen maksimlere göre davranmaları anlamında bir amaçlar topluluğu ya da krallığı meydana getirir.

Başka bir deyişle, Kant açısından burası, insanların başkalarını birer amaç olarak veya kendi kendilerini belirleyen rasyonel fail ya da öznel olarak gördükleri demokratik bir toplum olmak durumundadır. Demek ki krallık derken, akıllı varlıkların topluluğun ortak yasaları yoluyla birbirlerine bağlandıkları bir düzeni anlayan Kant'a göre, burada insana zorla empoze edilen bir yasa, karar, amaç ya da yaşam tarzı olamaz. O işte bu çerçevede insanların söz konusu amaçlar krallığını ahlaki seçimlerine yansıtması ve eylemlerinde yaşatmaları gerektiğini savunur. İnsanlığa düşen, bu ideali bir şekilde hayata geçirmektir. Fransız Devrimi ve Aydınlanmayı bu doğrultuda atılmış önemli bir adım olarak gören Kant'ın, dünya ölçeğinde demokratik ülkelerden meydana gelecek bir topluluğun aynı barış ve düzen amacı doğrultusunda atılacak çok daha büyük bir adım olacağını savunur (Cevizci, 2016:402-409).

ÖZET

Kant öncelikle salt aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğine dikkatini yöneltmiş ve salt akla bir sınır çekmek istemiştir. Onun çizdiği sınır salt aklın sınırı olmakta, bu sınırı geçen akıl doğal olarak çatışıklara düşmektedir. Bu eleştiride Kant bilimsel temeller üzerine bina edilen bilgi teorisinin imkanını kendi sisteminde anlamlı olan terminolojik bir alt yapıya da sahip olan bazı kavramlarla sorgulamayı denemiştir. Apriori, Aposteriori, Analitik ve Sentetik gibi yargıları niteleyen kavramların her birisini ve birbirleriyle olan ilişkileri analiz eden Kant en sonunda ve kendine özgü bir deyişle, yargıların bilimsel bir nitelik yani tümel zorunluluğa sahip olması adına apriori sentetik yargılar olması gerektiğinde karar kılmış ve bunu delillendirmeye çalışmıştır. Ancak bu yargıların olması gereken bu niteliği ona göre sadece matematik ve fizikte açık seçik olarak tecrübe edilmektedir.

Kant bundan sonra bilgi felsefesinde, bilgi elde etme sürecinde suje-obje ilişkisine dair söylemler de getirmiştir. Ona göre suje ile obje arasındaki ilişki on iki kategoriye sağlanmaktadır. Yine Kant, Aristoteles'in zannettiği gibi de suje obje arasında salt uyuma inanmamakta, bilgi sürecinde amil faktörün objeden öte suje olduğuna inanmakta ve zihnin formlarının kendilerini görüngülere dikte ettiğini düşünmektedir.

Kant'ın ifadelendirmeye çalıştığı salt akıl, kendini görüngüler dünyasında işe koşmakta ve bu dünyayı anlamlandırabilmeye yaramaktadır. Ancak kant görüngülerle birlikte (fenomenler) üzerinde konuşulamayan ancak yok da farz edilemeyen kendinde şeylerin (numen) var olduğunu aklın yadsıyamadığını ifade etmektedir. İşte Kant bu kendinde şeylerin salt aklın sınırları içerisinde çözüme kavuşturulamayacağını ancak onların pratik akıl için anlamlı olduğunu düşünmektedir.

Kant pratik aklın eleştirisinde evren, ruh, Tanrı ve özgürlük gibi ideler üzerinde konuşmuş, onların pratik anlamlarını ön plana çıkarmış ve çok etkili olduğu ahlak anlayışını bu düşünceler üzerine kurmayı denemiştir. Kant ahlak anlayışında yer verdiği iyi irade, kategorik emir, özgürlük ve postulalar ile ahlak tarihinde bir dönüm noktası olmayı başarmış görünmektedir.

DEĞERLENDİRME SORULARI

1. Kant kendisini dogmatik uykusundan kimin uyandırdığını söylemektedir?

- A) Leibniz
- B) Spinoza
- C) Descartes
- D) Locke
- E) Hume

2. Deney, bize bilginin hammaddesini sunar. Bu hammaddeyi işleyip forma sokan aklın kategorileridir.

Kant'ın bu görüşü aşağıdakilerden hangisine ters düşmektedir?

- A) Bilginin ilk verilerine duyu organları ile ulaşılır
- B) Duyu verilerini kategorize eden akıldır
- C) Bilgi deneyle başlar ve deneyle son bulur
- D) Deneyin verilerini akıl hammadde olarak kullanır
- E) Akıl olmaksızın duyu bilgisi form kazanamaz

3. Aşağıdaki eserlerden hangisi Kant'a ait değildir?

- A) Dinin Doğal Tarihi
- B) Saf Aklın Eleştirisi
- C) Yargı Gücünün Eleştirisi
- D) Salt Aklın Sınırları İçinde Din
- E) Pratik Aklın Eleştirisi

4. Aşağıdakilerden hangisi Kant'a göre bir eylemi ahlaki olarak iyi yapan koşullardan birisidir?

- A) Fayda sağlaması
- B) Genel bir yasa olabilecek eylem olması
- C) Dinin emri olması
- D) Duyguya dayanması
- E) Kişinin çıkarına olması

5. Aşağıdakilerden hangisi Kant'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için getirdiği delildir?

- A) Ontolojik delil
- B) Kozmolojik delil
- C) Teleolojik delil
- D) Ahlak delili
- E) Düzen delili

CEVAPLAR

1. E
2. C
3. A
4. B
5. D

YARARLANILAN KAYNAKLAR

G. SKIRBEKK- N. GILJE, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, Kesit Yayınları, İstanbul 2014.

Ahmet CEVİZCİ, Felsefenin Kısa Tarihi, Say Yayınları, İstanbul 2016.

Ahmet CEVİZCİ, Aydınlanma Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul 2017.

Fatih TOKTAŞ, Felsefe Tarihi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 2015.