İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ AÇIK VE UZAKTAN EĞİTİM FAKÜLTESİ

İLAHİYAT LİSANS PROGRAMI

FELSEFE TARİHİ

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **I**

YAZAR NOTU ..... **II**

1. FELSEFEYE GİRİŞ **4**

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 5
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 6
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 7
Anahtar Kavramlar 8
Giriş 9
A. FELSEFE, FİLOZOF VE BİLGİ 10
Felsefe/Hikmet Nedir? 10
Felsefe: Hikmet Sevgisi 10
Felsefe-Hikmet İlişkisi 11
Hikmetin Anlam Zenginliği 11
Kadîm Kelam'da ve Peygamber Dilinde Hikmet 13
Hikmete Ermek, Temiz Akıl ve Kalp 14
Hikmet Sahibi İnsan: Hakîm/Filozof 14
BİLGİ TÜRLERİ 15
1. Gündelik Bilgi: 15
2. Dinsel Bilgi: 16
3. Teknik Bilgi: 16
4. Sanat Bilgisi: 17
5. Bilimsel Bilgi: 17
6. Okült Bilgi: 18
7. Felsefî Bilgi: 18
B. FELSEFÎ DÜŞÜNCE VE ÖZELLİKLERİ 20
Felsefî Düşüncenin Özellikleri 21
Felsefî Bakış Tarzının Nitelikleri 21
Felsefenin Ana Disiplinleri 22

C. FELSEFENİN KAYNAĞI, MAHİYETİ VE YARARI **22**
Felsefenin Kaynağı 22
Felsefenin Mahiyeti 24
Felsefe Öğrenmenin Amacı 26
Felsefe Bilmenin Yararları 27
FELSEFENİN DİĞER ALANLARLA İLİŞKİSİ 27
FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ 27
FELSEFE – BİLİM İLİŞKİSİ 32
FELSEFE – SANAT İLİŞKİSİ 34
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 35
Bölüm Soruları 36

2. ANTİK YUNAN DÜNYASI VE FELSEFESİ 37
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 38
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 39
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 40
Anahtar Kavramlar 41
Giriş 42
2. ANTİK YUNAN DÜNYASI VE FELSEFESİ 43
A. FELSEFENİN ÇIKIŞ YERİ: ANTİK DOĞU FELSEFESİ 43
B. ANTİK YUNAN DÜNYASI 50
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 64
Bölüm Soruları 65

3. SOKRAT ÖNCESİ YUNAN (DOĞA) FELSEFESİ 66
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 67

Antik Yunan Felsefesinin Sokrates öncesi dört okullarını bu bölümde öğreneceğiz. Bu okullar Milet, Elea, Pythagoras ve Abdera okullarıdır. Bu okullar hakkında bilgi sahibi olurken, okulların önde gelen düşünürlerini de tanıyacağız. **67**
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 68

1-) Sokrates öncesi Antik Yunan felsefesi nasıl bir seyir takip etmiştir? **68**

2-) Doğa felsefesinin temel araştırma konuları nedir? **68**

3-) Töz problemi hangi filozoflar tarafından nasıl ele alınmıştır? **68**

4-) Değişim ve sabite sorununa pre-sokratik filozoflar nasıl yaklaşmıştır? **68**
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 69
Anahtar Kavramlar 70
Giriş 71
3. SOKRAT ÖNCESİ YUNAN (DOĞA) FELSEFESİ 72
A. MİLET (İYONYA) OKULU 72
B. ELEA OKULU 85
C. PYTHAGORAS OKULU 93
D. ABDERA OKULU (ATOMCULAR, PLÜRALİSTLER) 101
Empedokles 102
Anaksagoras 105
Demokritos 108
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 112
Bölüm Soruları 113

4. KLASİK VE SİSTEMATİK YUNAN (İNSAN) FELSEFESİ 114
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 115
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 116
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 117
Anahtar Kavramlar 118
Giriş 119
KLASİK VE SİSTEMATİK YUNAN (İNSAN) FELSEFESİ 120

A. KLASİK YUNAN FELSEFESİ 120
B. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: PLATON 140
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 164
Bölüm Soruları 166

5. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: ARİSTO 167
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 168
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 169
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 170
Anahtar Kavramlar 171
Giriş 172
5. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: ARİSTO 173
ARİSTO 173
Platon ve Aristo'nun Karşılaştırılması 175
Eserleri 176
Aristo'nun Bilim Tarihi Açısından Önemi 177
Aristo Felsefesinin Değeri 178
Aristo'nun Dini 180
Mantık 181
Bilgi Nazariyesi 184
Metafizik 187
Fizik 191
"Âlem" Düşüncesi 192
İnsan Anlayışı 193
Psikolojisi 195
Ahlâk 197
Siyaset 201
Peripatos Okulu (Peripatetikler, Meşşâîler) 203
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 207
Bölüm Soruları 208

6. HELENİSTİK FELSEFE VE ROMA (AHLÂK) FELSEFESİ 209
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 210
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 211
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 212
Anahtar Kavramlar 213
Giriş 214
6. HELLENİSTİK FELSEFE VE ROMA FELSEFESİ (AHLÂK) FELSEFESİ 215
Dönemin Ayırt Edici Özellikleri 216
Teorik Felsefeden Pratik Felsefeye/Ahlâk ve Dine Yöneliş 219
A. ŞÜPHECİLİK 221
B. STOACILIK 229
ORTA STOA 239
YENİ (GEÇ) STOA/FELSEFENİN ROMA'YA GEÇİŞİ 241
C. EPİRÜROSÇULUK 252

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 262
Bölüm Soruları 263

7. DİNSEL DÖNEM / FELSESE: PHİLON VE YENİ PLATONCULUK 264
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 265
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 266
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 267
Anahtar Kavramlar 268
Giriş 269
7. DİNSEL DÖNEM/FELSEFE: PHİLON VE YENİ PLATONCULUK 270
A. PHİLON (M.Ö. 25-M.S. 50) 272
B. YENİ PLATONCULUK 276
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 290
Bölüm Soruları 291

8. ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE PATRİSTİK FELSEFE 292
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 293
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 294
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 295
Anahtar Kavramlar 296
Giriş 297
8. ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE PATRİSTİK FELSEFE 298
BATI (HIRİSTİYAN) ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ 298
PATRİSTİK FELSEFE 303
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 314
Bölüm Soruları 316

9. ÜNİTE: İSLÂM FELSEFESİ 317
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 318
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 319
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 320
Anahtar Kavramlar 321
Giriş 322
9. ÜNİTE: İSLÂM FELSEFESİ 323
İSLÂM FELSEFESİ: HİKMETİN İSLÂM COĞRAFYASINDAKİ YOLCULUĞU 323
DOĞU İSLAM DÜNYASINDA FELSEFE 327
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 369
Bölüm Soruları 370

10. SKOLASTİK FELSEFE VE RÖNESANS 371
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 372
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 373
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 374
Anahtar Kavramlar 375
Giriş 376
10. ÜNİTE: SKOLASTİK FELSEFE VE RÖNESAS FELSEFESİ 378

SKOLASTİK FELSEFE 378
RÖNESANS FELSEFESİ 395
DOĞA BİLİMLERİNDE PARADİGMANIN DEĞİŞMESİ 414
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 420
Bölüm Soruları 422

11. ONYEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ 423
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 424
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 425
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 426
Anahtar Kavramlar 427
Giriş 428
11. ONYEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ 430
Modern Felsefenin Özellikleri 430
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 457
Bölüm Soruları 459

12. ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ/ AYDINLANMA FELSEFESİ 460
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 461
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 462
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 463
Anahtar Kavramlar 464
Giriş 465
12. ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ/AYDINLANMA FELSEFESİ 467
AYDINLANMA FELSEFESİ 467
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 491
Bölüm Soruları 494

13. KANT VE ALMAN İDEALİZMİ 495
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 496
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 497
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 498
Anahtar Kavramlar 499
Giriş 500
13. KANT VE ALMAN İDEALİZMİ 504
İMMANUEL KANT 504
ALMAN İDEALİZMİ 523
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 544
Bölüm Soruları 548

14. İNGİLİZ FAYDACILIĞI VE YAŞAMA FELSEFESİ 549
Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz? 550
Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular 551
Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri 552
Anahtar Kavramlar 553
Giriş 554

14. İNGİLİZ FAYDACILIĞI VE YAŞAMA FELSEFESİ 555
İNGİLİZ FAYDACILIĞI 555
YAŞAMA FELSEFESİ 561
Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti 569
Bölüm Soruları 572
KAYNAKÇA **573**

ÖNSÖZ

Pek çok insan tanımı arasında belki de en kabul gören tanım, Aristoteles tarafından yapılan tanımdır. İnsanı 'düşünen canlı' olarak tanımlayan Aristoteles, Metafizik adlı eserine "insan doğal olarak bilmek ister" cümlesi ile başlar. Eğer bu doğruysa, yani 'bilmeyi istemek' insanın en tabii faaliyeti ise insanlık tarihi bir bakıma düşüncenin tarihidir. Ve dolayısıyla tüm bilimler felsefenin başka varlık boyutlarındaki izdüşümleri olarak düşünülmelidir. Bu yaklaşım hangi disiplinde çalışırsa çalışsın, bir öğrencinin düşünce tarihi hakkında fikir sahibi olması gerektiği yaklaşımını da beraberinde getirir. Felsefe tarihinin tüm çalışma alanlarını besleyecek bir alan olduğu kabulü bu çalışmanın temel motivasyonudur.

Felsefe, filozof, bilgi tanımları ile başlayıp, felsefenin diğer bilimlerle ilişkisine hasrettiğimiz birinci bölüm yukarıda kısaca değindiğimiz felsefenin gerekliliğinin bir açılımı olarak okunabilir. Aristo'nun insan tasavvurundan yani doğal olarak bilmek isteyen canlı tanımlamasından hareketle düşünce tarihinin arka planını Hint, Çin, İran ve İbrani felsefelerinde bulmaktayız. Kitabın ikinci bölümü bu arka planı serimleyip, felsefi düşüncenin Antik Yunan'da ortaya çıkış serüvenini anlatmaktadır. Doğa felsefesinin ana hatları ile verildiği üçüncü bölümü sistematik Yunan felsefesine ayrılan üç bölüm takip etmektedir. Müteakip iki Helenistik Felsefe ve Yeni Platonculuk konularını ele almaktadır. Hristiyanlığın tarih sahnesine çıkışı ile yolu dini düşünce ile kesişen, ve bu kesişme ile biçim değiştiren Yunan düşüncesini Patristik ve Skolastik Felsefe olarak iki döneme ayırarak işledik. Kitabımızın sekizinci ve onuncu bölümleri Hristiyan felsefesi ve bu felsefenin öne çıkan isimlerini incelemektedir. Dokuzuncu bölüm ise Antik Yunan düşüncesinin, İslam düşüncesi nasıl ve hangi ilkelerde buluştuğunu ve buluşma sonucu ortaya çıkan farklı düşünce ekollerini ele almaktadır. Modern düşüncenin ortaya çıktığı yüzyıl olarak kabul edilen on yedinci yüzyıl on birinci bölümün, yeşerdiği on sekizinci yüzyıl ise on ikinci bölümün konusudur. Müteakip iki bölüm Kant ve takipçilerini, İngiliz faydacılığını ve yaşama felsefesini konu edinmektedir.

Toplamda on dört bölümden oluşan bu kitap, sanat, siyaset, ahlak, bilgi ve din felsefesi alanlarında iki bin beş yüzyıl boyunca sorula ve cevaplana gelen soruların kısa bir tarihini sunmak üzere kaleme alındı. Bu çalışmanın içerdiği bilgiler, bu sebepten dolayı tüm bu sayılan alanların öğrencilerine kendi alanlarına farklı bir perspektif sunabileceği gibi, onların mevcut dünya görüşlerini zenginleştirebilir.

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya

YAZAR NOTU

Kitapta konular mümkün olduğunca açık ve terminolojiden arındırılmış bir dil ile sunulmaya çalışılmış, düşünce tarihinin takibini zorlaştıracak detaylar kitap kapsamı dışında bırakılmıştır. Her bölümün başında yer alan özet bölümleri, söz konusu haftanın kısa bir panoramasını sunmakta, böylelikle okuyucunun konuya nüfuzunu kolaylaştırmaktadır. Bölümlerin sonunda yer alan 'Çalışma Soruları' ise işlenen konunun pekiştirilmesine yardımcı olmaktadır.

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya

1. FELSEFEYE GİRİŞ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde felsefe, filozof ve bilginin tanımlarıyla birlikte, felsefî düşünce ve özellikleri ele alınacaktır. Bununla birlikte felsefî bakış tarzının nitelikleri ve felsefenin ana disiplinleri işlenecektir. Felsefenin kaynağı, mahiyeti ve faydasının yanında felsefenin diğer alanlarla olan ilişkisi, bölümün konuları arasında yer alacaktır. Bu çerçevede felsefe din ilişkisi daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilecektir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Felsefe ile hikmet arasındaki ilişki nasıl kurulabilir?

2) Bilgi türleri nedir ve aralarında nasıl bir bağ vardır?

3) Felsefeyi diğer düşünme biçimlerinden ayıran özellikler neler olabilir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Felsefenin kavramsal çerçevesi	Felsefe ile diğer bilgi türleri arasındaki ilişkileri öğrenir.	Kavramlar arası ilişkilerin kurulması felsefenin konu ve kapsamının tayinine yardımcı olacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Felsefe
- Hikmet
- Filozof
- Hakim
- Felsefi bakış açısı
- Epistemoloji, etik, estetik, bilim felsefesi

Giriş

Felsefe pek çoğumuzun sandığı gibi, dünyadan kopuk bir kavram ve isimler yığını değildir. Felsefe yaşamın içinde fakat aynı zamanda onun ötesinde ve üstündedir. Bu bölümde felsefenin nasıl ve nereden neşet ettiğini, insana ne gibi bir yarar sağlayabileceğini, konu ve mahiyetini öğreneceğiz.

A. FELSEFE, FİLOZOF VE BİLGİ

Felsefe/Hikmet Nedir?

Hakikati aramanın ve ona ulaşmanın formüllerini veren ve işaretlerini gösteren felsefe, çok çeşitli tanımlara muhatap olmuş bir alandır. Filozofların sayısınca felsefe tanımlarının mevcut olduğu ileri sürülse, bu ifade herhalde abartılı olmayacaktır. Nitekim bu özelliğidir ki, felsefeyi, diğer ilmî disiplinlerden ayırmaktadır. Zira felsefe; düşünce ve fikrin zenginleştiği, bir o kadar da çeşitlendiği, aynı zamanda tartışıldığı bir sahadır. Şu halde bu farklılık ve dinamizme mekânlık yapan felsefenin, içinde barındırdığı niteliklerini, kendi tanımlarını ele alarak görelim.

Felsefe: Hikmet Sevgisi

Genel ifadeyle *hikmet sevgisi* olarak bilinen felsefe, *sanatların sanatı, ilimlerin ilmidir. İnsanın kendisini bilmesi* olarak da tarif edilen felsefe, bilen insanın *mümkün olduğu ölçüde kendisini İlâha benzetmesi*ne vasıta olacaktır. Zira Allah'a en yakın olan kul, en âlim, en âdil, en merhametli ve en müşfik olanıdır. Aynı zamanda *varlıklar üzerine düşünmesine ve Yapıcı'yı (es-Sânî) tanımasına* yardımcı olan felsefe, kalıcı ve sonsuz hayatın başlangıcı olan *ölüme bir hazırlıktır.*[1]

Felsefeyi, Herakleitos, "bilge olmak yüce fazilettir. Bilgelik/hikmet tabiatı bilmek için hakikati söylemekten ve kendini sorguya çekerek fiillerine ona uydurmaktır." diye tanımlar. Platon, filozofu diğer insanlardan ayıran özellikleri şöyle belirler: "O halde filozof ruhu, filozof olmayandan ayır etmek istediğin zaman, çocukluğundan itibaren doğru, geçimli yahut da kaba ve geçimsiz olup olmadığına dikkat edeceksin" (Devlet V, 485 b- 485 c). Aristo'da felsefeyi, "varlık olmak bakımından varlığın ilmidir" şeklinde tarif eder. Yine filozof Seneca göre de "felsefe, konuşmayı değil, hareket etmeyi (davranmayı) öğretir.[2]

Felsefe, Karl Jasper'ın ifadesiyle, "belli bir yolda olma demektir. Felsefenin soruları yanıtlarından daha özlüdür, her yanıt yeni bir soruya dönüşür… Felsefe bir insanda yaşayıcı düşüncenin olgunlaşması, bu derin düşünceye dayalı bir görüş ya da eylem ve bu konuda

---

[1] Eflatun, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, VIII. baskı, İstanbul 1995, (613a-613b), 229-230; Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha* (*Felsefî Risâleler* içinde), çev: M. Kaya, İstanbul 1994, 66-67; Ebû Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretü'l-Felsefiyye* (*Resâilu Felsefiyye* içinde), V. baskı, Beyrut 1982, 108; İhvân-ı Safâ, *Resâil*, neş: B. Bustani, Beyrut, trz, IV, 290; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 26.

[2] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2004, 10-11.

konuşmadır."[3] Şu halde felsefe, hikmet sevgisi; feylesof, hikmeti seven; hikmet, bilgelik; hakîm de bilge demektir.[4]

Felsefe-Hikmet İlişkisi

Felsefe ve hikmet kelimeleri, çoğunlukla birbirleri yerine kullanılmaktadır.[5] Dolayısıyla hikmet, bir disiplin ve düşünce tarzı olarak da felsefeyle aynı anlamlara gelmektedir. Özellikle 9. yüzyıldan sonra, Müslüman filozoflar, felsefe kavramı yerine, hikmet kavramını benimsemişlerdir.[6]

Bunun nedenlerine bakıldığında, aynı dönemde ortaya çıkan *felsefe*ye olan muhalefeti azaltmanın ve bu kavram yerine Kur'ânî bir ifade olan *hikmet*i öne çıkarmanın amaçlandığı söylenebilir. Bununla birlikte İslâm'a kendi iç bünyesine daha uygun ve yakın, yerli bir kavram özlemi de giderilmiştir. Hakikatte felsefe kavramı içinde, anlam bakımından hikmet kavramının taşıdığı ve içinde barındırdığı anlamlar dizgisi mevcuttur. Nitekim felsefe, Yunanca *filosofia* (philsophia), *sevgi* anlamına gelen *filo* ve *hikmet* anlamına gelen *sofia* kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuştur. Bunun aksine, felsefeyi, hikmetin içinde değerlendiren bazı düşünürler görmek mümkündür.[7]

Ayrıca, İslâm filozoflarının hikmeti felsefeden ayırarak farklı anlamlar yükledikleri de görülmüştür. Zira onlar hikmete, felsefeden daha derin ve kapsamlı anlamlar yüklemişlerdir. Şu halde hikmet, *kesin doğru bilgi, yapılması erdemli olan bir hareket tarzıdır.* Kısaca, hikmet bu kullanışla felsefeden daha kapsamlı bir anlam örgüsüne ulaşır. Yani her felsefe, hikmet olabilir; ama her hikmet felsefe değildir. Bu çerçevede hikmet, felsefeden daha geniş bir anlam kazanmaktadır.[8]

Hikmetin Anlam Zenginliği

Hikmet, anlam bakımından zengin ve kapsamlı bir kelimedir. Bununla birlikte İslâmî bir kavram da olan *hikmet*in mânâ zenginliğini, son dönem önemli âlimlerinden Elmalılı Hamdi Yazır'ın kaleminden görmek mümkündür. Elmalılı, eserinde, "hikmet" tariflerini bir araya toplayarak önemli bir yer ayırmıştır. Şimdi bu tarifleri ele alabiliriz:

---

[3] Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev: İ. Z. Eyüboğlu, IV. Baskı, İstanbul 2000, 47-48.
[4] Nihat Keklik, *Felsefe-Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul 1978, 3.
[5] İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia* (*Resâilu İhvâni's-Safâ*...içinde), neş: A. Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 32; *Risâletü Câmiati'l-Câmia* (aynı eser içinde), V, 344.
[6] Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 27.
[7] Bayrakdar, *age*, 27.
[8] Bayrakdar, *age*, 27.

Sözde ve fiilde isabet etmek olan hikmet, hem ilim hem de ameldir. Bu anlamda *hikmetli bilgi, tecrübe ile desteklenmiş ve uygulanabilir özellikler taşıyan ilimdir. Hikmetli hareket de bilimsel temellere dayalı olan ve bir ilmin ölçüsüne vurulduğu zaman doğru olduğu kesinleşen ameldir…Hikmet ilimle sanatın birleşmesidir.*

Bir anlamda *ilim ve fıkıh demek* olan *hikmet varlıkların özündeki manaları anlamaktır. Yani varlıklar arasındaki sebep sonuç ilişkilerini ve etkileşim düzenini izleyip, varlıkların özünü ve amaçlarını kavramak demektir.*

Kur'ân'ın birçok yerinde hikmet, peygamberlik kavramıyla birlikte bulunmaktadır ve çoğu zaman onun yerine kullanılmaktadır.[9] Dolayısıyla *hikmet, Allah'ın emrini anlamaktır.*

İcat etmek" anlamına da gelen, *hikmet, varlık düzeninde her şeyi yeri yerince koymak demektir ki, bu tarif de görünüşte bütün varlığı açıklamaya yönelik olduğundan, bir bakıma ilâhî hikmeti, ilâhî sıfatları topluca tarif sayılır.*

Uygulama *açısından hikmet adalet demektir. Amelî hikmet denilen ahlâk ilmi; ahlâkı, ifrat ve tefrit arasında adalet temeline dayadığından bu manayı almıştır*.

İnsanı, güzel ve doğru işlere yönelten *hikmet, siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce Yaratıcı'ya benzemeye çalışmasıdır ki, bu da ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırmak ile mümkün olur*.

Yaratıcı'ya benzeme gayreti içindeki kul, hikmet sayesinde *Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktadır.*

Bir bilgiye hikmet denebilmesi için üzerinde faydalı bir işin eserinin görülmesi gerekir. Herhangi bir faaliyete hikmet adı verilmesi de hem ilmî temellere dayanması ve ilmin gereklerine uygun olarak ortaya konması, hem de kötülüğü ve zararı amaçlanmamış olması gerekir.

Bu çerçevede hikmet, *Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır* ki, nihayetinde bunu gerçekleştiren kimse, mutlak şekilde *Allah'a itâat* edecektir.

---

[9] Bkz. Bakara, 129, 151; Âl-i İmrân, 79, 81, 164; Nisâ, 54; Mâide, 110; En'âm, 89; Yusuf, 22; Ra'd, 37; Nahl, 125; İsrâ, 39; Meryem, 12; Ahzâp, 34; Sâd, 20; Zuhruf, 63; Câsiye, 16; Cum'a, 2.

Kulluk bilinciyle yoğunlaşmış olan kimseye Allah'ın lütfettiği *hikmet,* öyle *bir nurdur ki*, aklî karışıklıklar içerisindeki insan, *vesvese ile gerçek makâm arasındaki fark*ı, onunla ayırabilir. Bundan dolayıdır ki, hikmeti elde eden isabetli, *doğru ve hızlı karar verebilmekte* ve gerçeğe ulaşmaktadır.

Ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı olan *hikmet, bütün hallere hakkı tanık tutmaktır.* Dolayısıyla, *hikmet, sebepsiz işarettir. Yani öncesinde herhangi bir illet ve sebebe bağlı olmadan, Hak Teâlâ'dan kayıtsız şartsız vârid olan, içinde şek ve şüphe, zaaf ve fesat ihtimali bulunmayan, niçin ve neden diye sormaya hacet bırakmayan işarettir.*

Şüphe ve kaosun kışkırtıcılığından ve karmaşasından insanı arındıran hikmet, hem *din ve dünya düzeni* hem de *ledünnî ilimdir*. Nihayetinde hikmet, *ilham*ın gerçekleşmesi için *sırrı saklamaktır*.[10]

Kadîm Kelam'da ve Peygamber Dilinde Hikmet

Hikmet kavramı, Kur'ân'da çeşitli anlamlar yüklenerek yorumlanmaktadır:

a. *Kur'ân öğütleri* anlamına gelmektedir: *"Ve Allah'ın size indirdiği kitap ile size öğüt vermek için indirdiği hikmet…"*[11].

b. *Anlamak ve bilmek* anlamlarına gelmektedir: *"Andolsun ki, Biz Lokman'a hikmet verdik."*[12]

c. *Nübüvvet (Peygamberlik)* manasına gelmektedir: *"Gerçek şu ki, Biz İbrahim soyuna kitap ve hikmet verdik"*[13]. *"Ve Allah Davud'a hükümdarlık ve hikmet verdi."* [14]

d. *İnce sırları ile Kur'ân* demektir: *"Rabb'nin yoluna hikmetle davet et."*[15]. Ve yine bu ayetteki *"Her kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir."*[16]

Genel olarak verdiğimiz bu tariflerle, *hikmet*i farklı yorumlamak ve izah etmek mümkündür:

---

[10] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İ.Karaçam, E. Işık, N. Boelli, A. Yücel, İstanbul trz, II, 204-205; ayrıca bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha, Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha,* 71.
[11] Bakara, 231.
[12] Lokman, 12.
[13] Nisâ, 54.
[14] Bakara, 251.
[15] Nahl, 125.
[16] Bakara, 269; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 216-217.

1. Faydalı amele götüren ilim.

2. İlme dayalı olarak ortaya konan faydalı amel.

3. İlimde ve amelde ihkâm (sağlamlık).[17]

İlimden ayrı düşünülmeyen *hikmet*, Hz. Peygamber'in (s) ifadesiyle *"Müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alır."* Ancak kendisine hikmet verilen Hakîm Elçi (s) için, *"hikmetin başı Allah korkusudur."*

Hikmete Ermek, Temiz Akıl ve Kalp

Hikmeti elde etmenin başlangıcı tefekkürdür. Bu hale kavuşmak da, ancak temiz akıl ve kalple mümkündür. Yaratıcı'nın bahşettiği aklı, ihtiras ve şeytanın vesveselerine köle edenler, ne iç dünyalarındaki ilhamlarını ne de dış dünyadaki ibret manzaralarını kavrayıp idrak edemezler. Zihinleri, var olan harikuladelikleri seçemez ve sezemez. Bunlar düşünmezler veya düşünseler bile geçmişe ait olanlara baktıklarında, hayır ve hakkın, hakikat ve irfanın nerede olduğunu bilemezler. O halde ilahî bir hediye olan hikmet, ancak selim akıl ve temiz kalp sahiplerine bahşedilir: *O, hikmeti dilediğine verir…*[18] Dolayısıyla gerçeği yakalamış akıl ve hayrı talep eden irade, hikmetin şartı; tefekkür de onun girizgâhıdır.[19]

En geniş anlamıyla fayda ve sağlamlık anlamlarına gelen hikmet, her güzel bilginin, erdemli ve yararlı işin adı olmuştur. Bu bağlamda hikmet, bir işi bağnazca yapmayıp sebep-sonuçlarını ve arka planını göz önüne alarak, meydana gelebilecek sıkıntı ve problemleri oluşmadan önlemek ve ona göre tedbir almaktır. Demek ki hikmetin gerçeklemesi için, ilimle meşgul olmak ve eyleme geçip iş yapmak hayatî derecede öneme sahip iki husustur. [20]

Hikmet Sahibi İnsan: Hakîm/Filozof

Hikmet sahibine veya hikmet erbabına, kısaca bütün bilgileri kendinde bulunduran kimseye *hakîm (filozof)* denmiştir. Kur'ân'da Hz. Lokman da hakîm olarak tanıtılmaktadır.[21] Kendisine hikmet verildiği için *Lokman el-Hekim* denilmiştir. Ancak Türkçe'de hakîm kelimesi zaman içerisinde değişime uğrayarak *hekim* olarak değişmiş ve tabip (doktor) anlamında söylenegelmiştir. Bundan dolayı *Lokman Doktor* anlamına gelen *Lokman Hekim* ifadesi yaygınlaşmıştır. Hz. Lokman'a doktor olarak bakılması haksız bir yakıştırma değildir. Gerçekte

[17] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 217
[18] Bakara, 269.
[19] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 204.
[20] Yazır, *age*, 205.
[21] Bkz. Lokman, 12.

çoğu filozofun, yani hakîmin, aynı zamanda tıpla ilgilenen tabipler (doktor) olduğu bilinmektedir.[22]

Hülasa, hakikî filozof, bedenleri tedavi edip şifa bulmalarına vesile olduğu gibi, öncelikle kendi nefsini eğitmek amacıyla yeri geldiğinde mübah olan hazların birçoğunu terk edebilendir.[23] Sonra da hayat ve servetin girdabında boğulan erdemleri ve ilâhî ilkeleri unutan ve kaybedenlere her iki âlemin kapılarını açan ebedî formülleri veren ve doyumsuz iksiri sunabilendir. Bir anlamda peygamberlerin mirasçıları olan hakîm ve filozoflardan mahrum olan toplumların, adalet, cömertlik, onur, cesaret ve yiğitlik vasıflarını yitirmiş, egemen kültür ve güçlerin hâkimiyetine razı olmaktan başka seçenekleri kalmayacaktır. Yaşadığımız çağ bunun tanıklığını yapmaktadır. Bugün İslam dünyasının ve Müslüman toplumların karşı karşıya kaldıkları krizler ve kırılmalar bunun en açık göstergeleridir. Her türlü olumsuz koşullara ve imkânsızlıklara rağmen, Müslüman coğrafya, üçüncü dönem yükseliş medeniyetini gerçekleştirecek hakîm ve filozoflarını beklemektedir.

BİLGİ TÜRLERİ

Sosyal bir varlık olarak insan, bilmek ister. Kendisini ve kendisi dışındaki bilmek hususunda ısrar ve merak sahibidir. Böylece insan bilginin konusu haline gelmektedir. Nitekim bilginin iki ana unsuru bilen özne ile bilenen nesnedir.

Bilginin ilgi alanları çeşitlidir. Bilginin çeşitlerini anlamak için onun günlük hayatta, dinde, teknikte, sanatta, ahlakta ve bilimde ortaya çıkış şartlarını ve ortamını gözden geçirmek gerekir. Zira bilginin türleri, ele aldığı varlık türlerine göre ad alır: Matematik, teolojik, fizik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik alanlardaki varlıklara ait bilgiler gibi. Diğer taraftan bilgi türleri bir de dayandıkları kaynaklara, kullandıkları yöntemlere, yöneldikleri amaçlara göre isimlendirilirler. Dolayısıyla bilginin birçok çeşidinden söz edilebilir: Gündelik bilgi, dinsel bilgi, teknik bilgi, sanat bilgisi, bilimsel bilgi, okült bilgi, felsefî bilgi.

1. Gündelik Bilgi:

Bu bilgi türüne, halk bilgisi, yani sıradan bilgi denir. Gündelik bilginin kaynağı, yaşadığımız dış dünyadır. Vasıtaları ise görme, işitme, tatma ve dokunma gibi duyu organlarıdır. İnsan içinde yaşadığı varlık dünyasında varlıkları birer birer algılar. Bunlardan ayrı ayrı bilgilere ulaşır ve bunları genelleştirmeye gider. Örneğin; çocuğu tanırım, komşuyu

[22] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 29-30.
[23] Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu's-Sîretü'l-Felsefiyye*, 102.

tanırım, ağacı tanırım ve onların özelliklerini söylerim. Nihayetinde bu bilgiler, algılama vasıtasıyla elde edinilen bilgilerdir. Geçerliliği ve doğruluğu kişisel tecrübeye dayanır. Dolayısıyla bu bilgiler, şahsî denemelerle kazanıldığı için emprik bilgiler olmaktadır. Edinilen bu bilgi türüyle, gündelik hayat kolaylaşır. Gündelik bilgi, düzensiz bilgidir; onun için sistematik ve bilimsel bir yönü bulunmamaktadır.

2. Dinsel Bilgi:

Din, mutlak varlığa ve onun bildiklerine dayanan bir sistemi hatırlatır. Din, dünyayı kavranabilir ve yaşanabilir bir alan haline dönüştürme gayreti içindedir. Bundan dolayı dinin insana, dünyaya ve tabiata bir bakış açısı ve hayat biçimi bulunmaktadır. Tüm bunlarda insanın mutluluğa ulaşma hedefi vardır. Vahiyle ilişkisi olmasa bile, ilahî olmayan dinlerde bile üstün ve aşkın bir varlığa bağlılık söz konusudur. Tanrı mutluk varlıktır ve hakikati her şeyi kuşatır. Tanrı'nın gerçekliği karşısında insanın ve evrenin yeri bu şekilde belli olur ve insanın vazifesi tespit edilir.

Tanrı, özne-nesne ikiliğini aşan ve kuşatan aşkın bir varlıktır. Dolayısıyla dinde özne-nesne ilişkisi inanç bağıyla gerçekleştir. Tanrı, seçtiği elçiler olan peygamberlere bir takım hakikatleri bildirmiştir. Bunun sonucunda, insanlar bunları kabul eder. Böylece dinde bu hakikatlere inanılır ve bağlanılır.

İlâhî kaynaklı hakikatlere dayanan bilgiler, doğruluğundan kuşku duyulamayan bilgilerdir. Din, bu bilgiler vasıtasıyla ve onların uygulamalarıyla insanın iç ve dış dünyasını düzenlemeyi amaçlar. İnanan insan, ilâhî bilgilere tabi olarak ve onları aklıyla yorumlayarak kendi hayatını düzene koyar ve anlamlandırır.

3. Teknik Bilgi:

Teknik, insanın bir gayeye göre nesnelere şekil kazandırmasıdır. Tekniğin asıl amacı üretim ve insanların hayatını kolaylaştırmaktır. Bu anlamda, teknik, bilimlerin ve bilimsel bilginin bir uygulamasıdır. Halbuki bilimin hedefi, izah ve bilgi elde etmektir. Şu halde teknik, bir amaca yönelik olarak insanın faydası için tabiattaki nesneleri, bir araç haline getirmektir. Dolayısıyla teknik bilgide; özne-nesne ilişkisi, bilimsel bilgiye uygulayarak hayatı kolaylaştırmak maksadıyla kurulmaktadır. Özetle teknik bilgi, nesnelerin şeklini değiştirerek onların insana faydalı hale getirilmesinin bilgisidir. Ancak bu uygulama olumsuz yönde kullanılmamalı, insanı ve tabiatı koruma ilkesini ön planda tutmalıdır.

4. Sanat Bilgisi:

Hayatı ve varlığı derin bir şekilde kavrama gücüne sahip olan sanat, bu açıdan bilim ve felsefeden farklı bir özellik gösterir. Çünkü sanatın kavrama gücü, akla dayanmaz; duyguya, coşkuya ve sezgiye dayanır. Sanatçı, olayların gerçekliğini şahsî duyuşla ifade eder. Bu ifadeye, insanın ruh dünyasının zenginliğini katar. O, varlığı sezgi gücüyle kavrar; böylece eseri ile de varlığın ele aldığı kısmını ifade eder. Örneğin; bir ressam, tablosunda doğanın bir parçasını resmetmiş ise varlığın o parçasını kendi duyuşu ve sezişiyle anlatmaya çalışır. Sanat bilgisi sanatçı ile onun yöneldiği nesne arasındaki ilgiden doğan bir bilgidir. Nihayetinde sanatçı, bilim adamı ve filozof, varlıkta olanı ve ondan anladığını ortaya koyar ve üretir.

Sanat bilgisi, öznel bir bilgi türüdür. Örneğin, aynı konuda yoğunlaşan iki sanatçının her birisi, sanatı farklı üslup ve görsellikte anlamlandırırlar. Dolayısıyla sanat bilgisi, akıl ilkelerine dayanılarak ortaya konulan bir bilgiyi ifade etmez. Zira sanat, sezgi ve hayal gücünün eseridir. Sanatçı da, sübjektif sanat bilgisine kişiliğini ve duygularını katmış, ona herkesten farklı olarak kendi zihin ve gönül dünyasından bakmıştır. Yine iki bilim adamı, aynı bilim kanununu bulabilir, ama iki müzik adamı aynı besteyi, iki ressam aynı tabloyu birbirinin tamamen benzeri şeklinde yapmaları mümkün değildir. Dolayısıyla sanat özneldir ve onun ölçüsü, doğru ve yanlış ile belirlenmez. Sanat eserinin değeri, güzel ve çirkin olarak belirlenir.

5. Bilimsel Bilgi:

Evreni, toplumu, insanı ve tabiatı konu edinen bilgi türüne bilim denir. Onun araştırma konuları üzerinde gözlem, deney ve akla dayanarak metotlu bir şekilde bilimin elde ettiği düzenli ve sistematik bilgiye de bilimsel bilgi denir. Bununla birlikte bilimsel bilgi, nesneldir; nesnelere yönelik olup, taraf tutmaz. Nesnellik, bilim adamının şahsiyetinin bilgide müdahil olmamasını ifade etmektir. Bilimsel bilgi, genel olarak tüm akıllar ve zihinler için kabul edilebilir niteliktedir. Olayları olması gerektiği gibi değil, olduğu gibi bildiren bir bilgi çeşididir.

Alanı geniş olan bilimsel bilgi, evreni, tabiatı, insanı, yani varlığı tüm yönleriyle ele alıp araştırır. Bu deney, gözlem ve araştırmayı nedensellik ilkesine (sebep-sonuç ilişkisine) göre gerçekleştirir.

Aklın ve akıl ilkelerinin bir ürünü olan bilimsel bilgi, mantığı kendisine temel aldığı için, genel geçerlidir. Çünkü insanlar, her dönem ve çağda aynı akıl ve mantık prensiplerine göre hareket etmişlerdir. Dolayısıyla bilimsel bilgi tutarlı olup, mantıksızlığı ve çelişmeyi kabul

etmez. Kısacası, bilimsel bilgi; konusu, yöntemi, nesnelliği, düzenliliği yani sistemli oluşu ve kontrol edilebilmesi ile diğer bilgi türlerinden farklılık göstermektedir.[24]

6. Okült Bilgi:

İnsanda bulunan temel zihniyetlerden birisi olan büyüsel zihniyeti tatmin eden ve ona uygun olan, insanların bazı zamanlarda müracaat ettikleri bir bilgi türü olarak okült bilgiler, tarihte ilgi çeken bir alandı. Günümüzde de bu bilgilere talep halen devam etmektedir. İnsan sahip oldukları zihniyete uygun olarak zaman zaman bu bilgilere başvurmaktadır. Büyücülere gider, fal baktırır, uğur ve şans getirecek objeler taşır, bu amaçla bazı eylemler gerçekleştirir.

Okült bilgiler, gizli ve görünmeyen varlıkların insan hayatına müdahale etmesi ve bazı kişilerin bunlarla temas edebildikleri inancına dayanır. Burada bilgilerde sembolizm önemli bir yer tutar. Sembollerin izahının gizli güçlere sahip insanların yetkisi dâhilinde olduğu inancı vardır. Büyücü, falcı gibi kimseler bu tür kişilerden oluşmaktadır.

Pratikle ilgili olmaları sebebiyle okült bilgilerin bir ayağı tabiat incelemesi, bir ayağı gizli güçlerdir. Bu amaçla kullanılan otlar ve madenlerden gereği gibi yararlanabilmek için onların niteliklerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Okült bilgiler, görünmez olanla ilgilerinden dolayı bir taraftan da dinle ilişki halindedir. Çünkü dinin insan üzerindeki tesiri oldukça önemlidir. Dinin bu etkili gücünden büyücüler, falcılar yararlanmak isterler ve onu bir enstrüman/vasıta olarak kullanırlar.

Ancak her şeye rağmen, dinî bilgiler ile okült bilgiler amaç ve hedef bakımından birbirlerinden çok farklı alanlara sahiptirler. Öncelikle dinî bilginin kaynağı aşkın ve Mutlak bir Varlık iken, okült bilginin kaynağı insanın kendisidir. İkinci olarak dinde görünmez olan kudretin sahibi Aşkın Varlık' iken; okült bilgilerde görünmez güç insan veya eşyadır.

Okült bilgiler, insanlarla nesneler veya bazı nesnelerin kendi aralarında bulunduğu sanılan bir sempati üzerine kuruludur. Büyücü veya falcı bu sempatinin sınırlarını bilen kişidir ve bunlara dayanarak âlemin bir tür izahını yapar, ondan bir takım neticelere ulaşır. Bu tür bilgiler aklî tecrübeye değil, ortak tasavvurlara bağlı bir çeşit mistik deneyime dayanır.[25]

7. Felsefî Bilgi:

Felsefî bilgi ise, belirlenmesi güç olan bir bilgi çeşididir. Zira felsefenin ne olduğu meselesi, felsefenin en zor problemlerinden birisidir. Felsefî bilgi veya felsefeyi anlamaya

---

[24] Bolay, Felsefeye Giriş, 19-23.
[25] Necati Öner, Felsefe Yolunda Düşünceler, II. baskı, Ankara, 1999, 213-221.

çalışırken yapılması gereken doğru hareket tarzı, tarih boyunca filozof denilen kişilerin yaptıkları işin kendisine bakmak olacaktır. Bu yapıldığında filozofların farklı zamanlarda, farklı kültürlerde, farklı amaçlar ve farklı işlevlerle farklı somut felsefeler inşâ ettikleri ortaya çıkmaktadır.

"Kant felsefeyi 'kendisini akla dayanan nedenlerle meşru kılmak veya haklı çıkarmak iddiasında bir zihinsel etkinlik biçimi' olarak tanımlamıştır. Burada 'akla dayanan nedenler'den insanın her türlü deneyini, gözlemini bunlara dayanan her türlü akıl yürütmesini ve sezgisini içine alan geniş bir nedenler grubunu anlamak gerekir. 'Haklı çıkarmak veya meşrulaştırmak' iddiasından ise 'herhangi bir önermeyi, bu önermeyi ileri sürmeyi mümkün kılan kanıt, temel veya gerekçelerle ortaya koyma'yı anlamak gerekir. Örneğin 'eğer bütün insanlar ölümlü ise ve Ahmet de bir insan ise, Ahmet'in ölümlü olduğu'nu kabul etmek zorunludur. Burada bu iki öncül bir sonucu zorunlu kılmakta, onu ileri sürmeyi gerektirmektedir. Tabii ki burada önemli olan ilk iki öncülü nasıl elde ettiğimizdir. Felsefe bu iki öncülün kendilerinin de ya a) yine bu tür başka bir akıl yürütmenin sonuçları olmasını veya b) genel anlamda insanın bilinçli gözleminin, deneyinin, bunlar üzerinde düşünmesinin sonucu olmasını veya insanî sezginin de işin içine karıştırılarak elde edilmesini talep eder." [26]

Felsefede önemli olan husus felsefî sonuçlara ulaşmadan çok bu sonuçlara ulaşma şekli ve yöntemidir. Zira felsefede diğer disiplinlerdeki gibi herkes tarafından kabul edilen sonuçlar elde etmek pek mümkün değildir. Her filozof, kendi felsefesini inşa etmek gayreti içinde olması, böyle bir hali doğurmaktadır. Felsefe, mutlak sonuçlara elde etmeye hayati bir problem olarak görmez. Jasper'in dediği gibi, felsefe "daima yolda olma" çabasının bir yansımasıdır. Felsefede yeni ve özgün bir felsefî sorunu ortaya koymak, felsefî bir probleme yeni bir cevap vermek kadar değerlidir. Çoğu filozof için birincisi, ikincisinden daha önemlidir. Yunan felsefe tarihinde Sofistler ve Sokrat'ın, kendi zamanlarına kadar ciddi olarak ele alınıp tartışılmayan kültür, ahlâk ve siyasetle ilgili hususların felsefi olarak ele alınması ve tartışılması, düşünce tarihi açısından hayati derece öneme sahip bir gelişme olarak görülür.[27]

Felsefî bilgi bir takım ilke ve nitelikleri tespit eder. Felsefî bilginin özelliklerine bakıldığında şunlar söylenebilir:

-Felsefî bilgi akla dayanır; eleştirici ve sorgulayıcı bir nitelik taşır.

[26] Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, Ankara 1994, 8-9.
[27] Arslan, Felsefeye Giriş, 8-9.

-Felsefî bilgi düzenli ve sistemli bir bilgidir.

-Felsefî bilgi birleştirici ve bütünleştirici; evrensel bir bilgidir; sonuçta bir dünya görüşü ortaya koyar.

-Felsefî bilgide bitmişlik ve kesinlik yoktur. Hiçbir konuda son söz söylenmiş değildir.

-Felsefî bilgi birikimsel, yığılan (kümülatif) bir bilgidir.

-Felsefî düşünüş şahsî ve yaratıcıdır.

-Felsefî bilgi deneylerle test edilerek doğrulanamaz.[28]

B. FELSEFÎ DÜŞÜNCE VE ÖZELLİKLERİ

Felsefî düşüncenin özüne bakıldığında görülecektir ki, insan aklının, olaylar hakkında duymuş olduğu merakın, daha çok bilme, daha çok anlama ihtiyacının doğurmuş olduğu düşünce türüdür. Hikmet ve felsefe, insanın ruhu ve zekâsını besleyen bir gıda sayılmakta ve insanı kuşatan maddî ve manevî bütün varlıklara karşı ilgi ve merakı tatmin eden bir ilim kabul edilmektedir. Diğer disiplinlerin tek yönlülüğüne mukabil felsefe, imkân dâhilinde bütün yönlerden âlemi incelemek ve izah etme çabası içerisindedir. Bundan dolayı, felsefe, bir tümel ilim, yani bütün ilimleri kendi bünyesinde toplayan genel bir bilgi halinde görünmektedir.

Kâinatı bir bütün olarak kabul eden felsefe karşısında filozofun karakteri ise, başkalarına açık ve basit olarak görülen hususları, problem olarak görmesidir. Felsefenin âlemi veya varlığı bütünüyle kavraması için, bilimlerin belirli ve sınırlı alanlarını, bir varlık bütünlüğü halinde birleştirmesi ve bir dünya görüşü halinde sunması gerekmektedir. Düşünce sistemi olduğu için felsefe, ilimlerin ulaştığı sonuçlar ve bulgular üzerinde yoğunlaşacak ve onlardan faydalanacaktır. Çünkü felsefe bir düşünce sistematiğidir. Varlık hakkında bu sistemleştirilmiş ve birleştirilmiş bilgilere de "felsefe sistemi" denilmektedir. Bir başka ifadeyle felsefe sistemi demek, âlemi, varlığı bütünüyle izah etmeye çalışan, birleştirilmiş ve bütünleştirilmiş, kendi içinde tutarlı bir varlık düşüncesidir. Bu itibarla Felsefe Tarihi, bir sistemler tarihidir demek yanlış olmayacaktır.[29]

---

[28] Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş),* Konya 2009, 53-54.
[29] Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş),* 23-24.

Felsefî Düşüncenin Özellikleri

Felsefî düşüncenin özeliklerine gelince, şu ilkeler söylenebilir:

- Felsefî düşünce akla dayanır.

- Felsefî düşünce sorgulayıcı ve eleştireldir.

- Felsefî düşünce sistemlidir.

- Felsefî düşünce, genel ve evrensel bir düşünce tarzıdır.

- Felsefî düşünce, birleştirici ve bütünleştirici bir düşüncedir.

- Felsefî düşünce, ferdî ve şahsîdir.

- Felsefî düşünce, sonuçları varsayımlıdır.

- Felsefî düşünce birikimsel (kümülatif) bir bilgi sağlayan düşüncedir.[30]

Felsefî Bakış Tarzının Nitelikleri

Felsefî Bakış Tarzının ilk özelliği, ”rasyonel olma” çevresinde şekillenmektedir. Rasyonel olmaktan anlaşılan ise; akıl gücünün imkânlarını kullanmak suretiyle düşüncenin temellendirilmesi çabasında gidebilecek yere kadar, hatta daha ötelere gitmek kastedilmektedir.

Felsefî bakış tarzı, mümkün olan sınırlar çerçevesinde “şümullü” ve kapsa(yıcı)mlı olmalıdır. Örneğin bir filozof Tanrı’nın varlığı ile ilgili tarihî, ilmî ve mantıkî bütün verileri dikkate almayı, bununla birlikte Tanrı’nın olmadığına dair düşünceleri de görmek durumundadır.

“Tutarlı olmak”, felsefî bakış tarzının en önemli özelliğidir denilebilir. Zira filozofun zihninin herhangi bir açık tutarsızlık karşısında değil, ilk bakışta hemen tespit edilemeyen tutarsızlıklar karşısında da dikkatli olması zorunludur. Tutarsızlıkları görebilmek için, derin tahlil ve tenkitler gereklidir. Bilhassa dil ve mantık açısında yapılan tahlillerin önemini tartışmaya gerek yoktur.

Felsefî düşünce tarzının bir diğer özelliği, “objektif” olmaktır. Yani dinin ileri sürülen düşüncesinin yanında ve karşısında bir tutum içerisinde bulunmaya karar vermeden araştırma ve incelemeye koyulmak vazgeçilmez bir koşuldur. Objektif olmak; felsefî bir inceleme ve araştırmada kabul edilen ve inanılan düşünceleri bir tarafa bırakmak ve görmemezlikten gelmek

[30] Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş),* 24-26.

değil, bilakis verileri ve bulguları, düşünme ve tartışmaya konu olan düşünceleri haklı çıkarmak için zorlamamak anlamına gelmektedir.

Felsefî bakış tarzı; felsefî yaklaşım itibariyle, dile getirme, açıklığa kavuşturma, kaynaştırma, bütünleştirme ve değerlendirmenin yapılması demektir. Nitekim filozof, üzerinde yoğunlaştığı düşüncenin felsefesini yaparken, mevzuu imkân dâhilinde en üst bir seviyeden bir açıklık ve seçiklik içerisinde ele alması gerekmektedir.[31]

Felsefenin Ana Disiplinleri

Felsefe; evreni, doğayı, doğadaki varlıkları, toplumu, devleti bunların ilişkilerini, insanı, insanın eylemlerini, aklını, düşüncesini ve bilgisini inceleme gayreti içinde olmaktır. Bununla birlikte bilginin inşa sürecini, sanatı, çevreyi, hukuku, hakları, iletişimi, dili, anlamı, barışı, sağlığı, sporu, özgürlüğü inceler ve bunun sonucunda çeşitli ilkelere varmayı hedefler. Bu özelliği sebebiyle felsefenin ilgi sahası çok geniş ve bütün konuları bünyesine taşıyacak kadar da kapsamlıdır.

Felsefenin ilgilendiği mevzular; bilim, varlık, ahlâk, siyaset, sanat, din, dil, eğitim, hukuk, devlet, toplum, iktisat, insan, hürriyet, iletişim, tarih, anlam, çevre, spor gibi çok çeşitlilik göstermektedir.

Felsefenin çok farklı konular üzerinde durmasından; bilgi felsefesi, bilim felsefesi, varlık felsefesi, ahlâk felsefesi, siyaset felsefesi, sanat felsefesi, din felsefesi, hukuk felsefesi, dil felsefesi, anlam felsefesi, iktisat felsefesi, insan felsefesi, özgürlük felsefesi, iletişim felsefesi, çevre felsefesi, devlet ve toplum felsefeleri gibi sahalar ortaya çıkmıştır. Sözü edilen ilk üçü teoriktir, diğer alanlar ise pratik sahaları kapsamaktadır.[32]

C. FELSEFENİN KAYNAĞI, MAHİYETİ VE YARARI

Felsefenin Kaynağı

Tarihin yöntemsel düşüncesi olarak felsefe, iki bin beş yüz yıl öncesine gitmektedir. Bu çerçevede bu kadar köklü bir zamana dayanan kaynaklara sahiptir. Başlangıç, kökenden başka bir hususu anlatır. Başlangıç geliştirici bir birikimin miladıdır. Köken ise, daima bir kaynaktır ve ondan neşet eden/doğan uyarıcı eğilim felsefeye ulaşır. Bu uyarıcı eğilim dolayısıyla çağdaş

[31] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, II. baskı, İzmir 1990, 2-4.
[32] Bolay, *Felsefeye Giriş, 28.*

felsefenin özlü olduğu nispette, daha önceki felsefî düşünce de anlaşılır bir hal alır. Kaynak olmak sübjektifliği de beraberinde getirir.

Platon'un gözünde, felsefenin kaynağı şaşmadı. Tabiat ve evreni gözlemek bu şaşma ve merakın bir yansımadır. Felsefî düşüncenin gelişimi büyük ölçüde gözlem, inceleme, araştırma ve deneyle olgunluğa kavuştu. Aristo ise şunları söyler: "Bir varlık karşısında şaşıp kalma insanı felsefe alanına yöneltti; insanlar önce kendilerine yabancı gelen varlık karşısında şaşıp kaldılar, sonra adım adım ayın, güneşin, yıldızların devinimlerine baktılar, en sonunda da evrenin ortaya çıkışını düşündüler, bu olayla ilgili sorular sordular."

Varlık karşısındaki şaşkınlık, bilme merakını tahrik eder. Felsefe yapmak hayatî bir ihtiyaçtır. Varoluşun ve var olmanın zorunlu bir sonucudur. Evren, insan ve tanrı bu bakıştan ve zihnî eğilişten sürekli en çok nasibini alan ana sahalardır.

İkinci husus, şaşırma ve merak neticesinde, düşünce bakımından tatmin elde edilir. Diğer taraftan da var olmakta olanın bilgisine ulaşılır. Felsefe, beraberinde kuşkuyu taşır ve kuşku olmadan felsefe sürdürülemez. Kuşku vasıtasıyla kesinlik temelinin nasıl ve nerede olduğu bilinir.

Üçüncü husus, evrendeki nesnelerin bilinmesi problemidir. Burada kesinliğin yolu olarak kuşkuya dayanan olayların yanında olunur. Bu noktada insanın kendi, ereği, mutluluğu ve esenliği düşünülmez.

Stoacı Epiktetos dedi ki: "Felsefenin kaynağı, kendi yetersizliğini ve güçsüzlüğünü bilmektir."

Felsefe yapmanın kaynağı, varlık karşısında şaşkınlık duyma ve şüphedir. Her halükarda felsefe, insanı kavrayıcı bir sarsıntıyla başlar, boyuna şaşıp kalmadan yola çıkarak, bir amaç arar.

Platon ve Aristo, bir varlık karşısında şaşıp kalmadan hareket ederek, varlığın özünü ve hakikatini aradılar. Descartes ise kesin olmayanın sonsuzluğunda gerekli belirleyici arıyordu. Stoacılar da var oluş acısı içinde tinin dingiliğini aradılar.

İnsanı felsefe yapmaya götüren bu üç temel öğe; varlık karşısında şaşıp kalma ve bilgi, kuşku ve kesinlik, yitmişlik ve kendinin bilincinde olma çağdaş felsefe arayışı içinde tükenmez.

Şu halde felsefenin kaynağı, kendi kendine şaşmada, kuşkuda ve sınır durumlarının deneyle kavranmasıdır.[33]

Felsefenin Mahiyeti

Felsefenin mahiyetini, kapsamını ve sınırlarını Aristo'nun Metafizik adlı eserinden belirlemek mümkündür: "… Herkesin Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektedir… Araştırmamızın konusu bu bilim (felsefe) olduğuna göre incelememiz gereken, bilgeliğin hangi tür nedenlerin ve ilkelerin bilimi olduğudur. Bilge kişi üzerine genellikle sahip olduğumuz görüşleri göz önüne aldığımız takdirde bu sorunun cevabı hiç kuşkusuz çok daha açıklık kazanacaktır.

Önce bilge kişinin her birini ayrıntılı olarak bilmemekle birlikte, mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen bir kişi olduğunu düşünürüz. İkinci olarak güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan insanın bilge kişi olduğunu düşünürüz. (Çünkü duyu algısı, bütün insanlarda ortak olduğundan, kolaydır ve bilgeliğe hiçbir ilgisi yoktur). Sonra bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf olan, daha bilgedir. Sonra bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimler, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgeliktirler. Nihayet yönetici bir bilim, bizim gözümüzde, kendisine tabi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi kendisine tâbi olan bir bilimden daha fazla bilgeliktir. Çünkü bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir; tersine onun başkalarına emretmesi gerekir. Onun başkalarına değil, tersine daha az bilge olanın ona itaat etmesi gerekir.

O halde Bilgelik ve bilge kişi hakkında sahip olduğumuz düşüncelerimiz, sayı ve tür bakımından bunlardır. Şimdi bu özellikler içinde, her şeyi bilmenin, en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olana ait olması gerekir. Çünkü o, bir anlamda, tümelin içine giren bütün özel durumları bilir. Sonra bu şeyler, yani en tümeller, genel olarak insanlar tarafından bilinmeleri en zor olan şeylerdir. Çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır. Sonra bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle en çok uğraşanlardır. Çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmetik, geometriden daha fazla kesindirler. Sonra bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa o ölçüde öğreticidir. Çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir. Sonra bilmek ve anlamak için bilmek ve anlamaya en çok, en fazla bilinebilir olanın bilgisinde rastlanır (çünkü bilmek için bilmeyi seçen kimse, her şeyden çok en gerçek

[33] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 50-58.

anlamda bilgiyi seçecektir. En fazla bilinebilir olanın bilgisi de böyle bir bilgidir). Şimdi ilk ilkeler ve nedenler en fazla bilinebilir şeylerdir. Çünkü onlar sayesinde ve onlar aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler. Onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler. Her şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün, herhangi bir tâbi bilimden daha üstün olan bilimdir. Bu amaç, her şeyin iyiliği ve genel olarak doğanın bütününde en yüksek iyi olan şeydir. Bütün bu ölçütler, söz konusu adın aynı bilime ait olduğunu göstermektedir. Bunun ilk ilkeler ve nedenleri araştıran bir bilim olması gerekir. Çünkü iyi olan, yani erek, nedenlerden biridir.

Öte yandan bunun "poetik" bir bilim olmadığını en eski filozofların tarihi de açıkça göstermektedir. Çünkü şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret olmuştur. Onlar başlangıçta açık güçlükler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Daha sonra yavaş yavaş ilerlemişler ve ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olayları, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunları ele almışlardır. Şimdi bir sorunu fark etmek ve hayret etmek, kendisinin bilgisiz olduğunu kabul etmektir. (Bundan dolayı efsaneyi seven de bir anlamda bilgeliği sevendir. Çünkü efsane, hayret verici şeylerden meydana gelir.) Şimdi bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapmaya giriştiklerine göre onlar, kuşkusuz herhangi bir faydacı amaçla değil, sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdi. Olaylar da bunu doğrulamaktadır: Çünkü hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır. O halde bizim onu başka herhangi bir yarar için aramadığımız açıktır. Nasıl ki bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insana özgür insan diyorsak, aynı şekilde bu bilimi biricik özgür bilim olarak aramaktayız. Çünkü yalnızca o, kendi amacı için vardır.

Bundan dolayı haklı olarak, ona sahip olmaya insanın gücünün ötesinde olan bir şey gözüyle bakılabilir. Çünkü insan doğası birçok bakımından sınırlıdır. Dolayısıyla Simonides'e göre 'yalnız Tanrı bu imtiyaza sahip olabilir.' Ve insanın kendine uygun olan bilgiyi aramakla yetinmemesi doğru değildir. O halde eğer şairlerin sözlerinde bir gerçek payı varsa ve kıskanma, tanrısal güç için doğal bir şeyse, bunlar, herhalde her şeyden önce bu durum için geçerli olacaklardır ve bu bilgide sivrilmiş olan, bahtsız biri olacaktır. Ancak ne tanrısal gücün kıskanç olması kabul edilebilir (tersine atasözü ile birlikte 'şairlerin büyük yalancı olduklarını' söyleyelim) ne de başka herhangi bir bilimin böyle bir bilimden daha şerefli olduğu düşünülebilir. Çünkü en tanrısal bilim, aynı zamanda en şerefli bilimdir ve yalnızca bu bilimin

iki bakımdan en tanrısal bilim olması gerekir. Çünkü tanrısal bilim, Tanrı'nın kendisine sahip olması en uygun olan bilimdir. Yine o, tanrısal şeyleri ele alacak olan bir bilimdir. Şimdi bu iki niteliğe yalnızca sözünü ettiğimiz bilim sahiptir. Çünkü 1) Tanrı'nın her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilke olduğu düşünülebilir ve 2) böyle bir bilim ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiçbiri ondan daha üstün değildir".[34]

Felsefe Öğrenmenin Amacı

Büyük sufîlerin kahir ekseriyeti, felsefeye ve onun üreticileri olan filozoflara, dolayısıyla onların eserlerine ilgisiz kalmamışlardır. Özellikle tasavvufta karar kılan Gazâlî'nin, hayatını kaleme aldığı eserinde[35] de belirttiği gibi, o iki yıl felsefe okumuş ve bir yıl da okuduklarını tekrar etmiştir. Yine İbn Arabî'nin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden çok etkilendiği bilinmektedir.[36]

Ayrıca Hz. Mevlânâ'nın ve onun yakın dostu Şems-i Tebrizî'nin Eflatun'dan ve başka filozofların düşüncelerinden haberdar olduğunu eserlerinden öğrenmekteyiz.[37]

Demek ki, ne din sahası felsefeden ne de felsefe din sahasından müstağni/uzak kalamazlar; zira her ikisi birbiriyle iç içe girmişlerdir.

Peki, inanç alanından bağımsız olamayan felsefeyi öğrenmenin amacı nedir?

Felsefe öğrenmedeki amaç; Yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen ve değişikliğe uğramayan "Bir" olduğunu, her şeyin sebebinin O olduğunu; cömertliği, hikmet ve adaleti ile O'nun bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, gücü nispetinde Yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır.[38]

Bu ifadeler İslâm sufîlerinin çok sık dillendirdiği bir hadisi çağrıştırmaktadır: *"...Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşır...Ben onun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı olurum."*[39]

---

[34] Aristo, *Metafizik* (981 b 27-983 a 12), 85).
[35] Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, tah: Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dımaşk 1991, 78.
[36] Bkz. Ebû'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Makaleler*, çev: E. Demirli, İstanbul 2000, 231; Afifî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: M. Dağ, II. baskı, İstanbul 1998, 93, 240; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosoph*, London 1982, 35.
[37] Bkz. Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000, IV, 85, 92, 160, 162, 226, 257; VII, 549; Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I,* çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974, 48-49, 169-170, 217, 223-224, 238; *Makâlat (Konuşmalar) II,* çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1975, 95-96.
[38] Fârâbî, *Risâle fimâ Yenbaği en Yukaddeme Kalbe Te'allümi'l –Felsefe*, Mısır 1325/1907, 63. (Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, 113-114).
[39] Buharî, Rikâk, 38.

Diğer taraftan filozofun Allah'a benzemeye çalışması, *"Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak"*[40] hadisini hatırlatmaktadır.

Felsefeyi öğrenen ve onun ilkelerini bilen kişi, bu çabasının karşılığında neler elde eder?

Felsefe Bilmenin Yararları

Felsefeyi bilen, var olanların hakikatini bilmekle ve onları kendi yararına kullanmakla, erdemleri elde eder. Allah'ın yarattığı varlık türlerindeki hikmeti iyi kavrar; onların sebep ve sonuçlarını araştırır ve mükemmel düzeni anlar.[41]

Küllî bir ilim olan felsefe, her varlık türünün yapısal özelliğini, niçin yaratıldığını bilmek ve bütün bunları küllî bir bilgiyle kuşatmaktır. Bunun sonucunda ise erdemler/faziletler elde edilir.[42]

Türlerine göre felsefenin faydalarına baktığımızda bunları üç kısımda ele almak mümkündür:

Siyaset felsefesinin faydası, insan türünün devamı ve hayat için gerekli olan konularda yardımlaşabilmeleri amacıyla, fertler arasındaki işbirliğinin niteliğini öğretmesidir.

Aile felsefesinin faydasına gelince; insanın ev idaresini sağlayabilmesi için, ev halkı arasında gereken iş birliğini öğretmesidir.

Ahlâk felsefesinin faydası ise; bu da erdemleri ve ruhun bu erdemlerle arınma yollarını öğretmesi; bununla birlikte kötülükleri ve ruha bu kötülüklerin ulaşmaması için onlardan sakınma yollarını göstermesidir. Böylece erdemleri öğreterek Aşkın Varlığa ulaşmanın yöntemlerini gösteren felsefenin bazı ilkeleri, işaret yoluyla ilâhî din sahiplerinden (peygamberlerden) alınır.[43]

FELSEFENİN DİĞER ALANLARLA İLİŞKİSİ

FELSEFE-DİN İLİŞKİSİ

İslâm filozofları, ortak bir dili gerçekleştirmek için uygun bir araç olarak felsefeyi seçmişlerdir. Böylece onlar, evrensel bir konuşmayı felsefe kanalıyla gerçekleştirmek

---

[40] Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran trz, VII, 68.
[41] Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Gurâb, Kahire 1967, 88 (Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, 199)
[42] İhvân-ı Safâ, *er-Rîsâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde) tah: Arif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V, 31-33.
[43] İbn Sînâ, *age*, 94.

istemişlerdir. Şüphesiz İslâm veya din, felsefeden daha etkili bir alandı. Ancak din, daha çok içerden konuşmaya elveriyordu. Evrensel bir dil için felsefenin aracılığı gerekiyordu. Filozoflar için din ve felsefe hem konuları, hem de amaçları bakımından uyumluydular.[44]

Ancak Gazâlî'nin bazı konularda felsefe ve filozoflara yönelttiği eleştiriler, beklenenden daha fazla yankı uyandırdı. Onun eleştirisinin etkili olması, bir sebepten daha çok sonuç niteliğinde oldu.

Dinin merkezi rol üstlendiği Ortaçağlarda, felsefenin sosyo-kültürel olarak benimsenmesi ve inandırıcı olması için "İslâmîleştirilmesi" gerekliydi. Daha doğrusu İslâm'ın felsefî kavramlarla anlatılması kadar önemli bir husus, felsefenin de "İslamîleşebilmesi" ve "İslâmîleştirilebilmesiydi". Müslüman'ın kendisiyle ve başka inançlar ve uygarlıklarla bir konuşma yapabilmesi, diyalog kurabilmesi için felsefe, aklın ortak dilinin kullanılması açısından çok makul ve gerekli bir disiplindi. Ancak her şeye rağmen felsefe ve akıl vasıtasıyla evrenselleştirilmesine ve ortak bir dil haline getirilmesine çalışılan İslâm'ın, bir tehlikeyle karşı karşıya kalma riski söz konusuydu. O da İslâm'ın düşünce ve tasavvur merkezinde bulunan ana kavram ve konuların özel anlamlardan uzaklaştırılıp yabancılaştırılması ve tanınamaz bir hale getirilmesi tehlikesidir.

Felsefenin İslâm kültürünün kalıcı bir öğesi veya bileşkeni olarak varlığını sürdürememesinin ve filozofun, İslâm kültürünün dikkate değer bir figürü olarak kendini ortaya koyamamasının nedeni, esas olarak bu felsefenin kendi özelliğinde aranmalıdır.[45]

Felsefeyle İlgilenmek/Uğraşmak Mübah mı? Haram mı?

Hakikatte felsefenin görevi/işlevi, var olanlara bakmak ve varlıkların Yaratıcıya delaletinden başka bir şey değildir. Zira var olanlar, Allah'ın varlığına kendi yapılarının iyi bilinmesi sayesinde tanıklık yaparlar. Varlığın yapısı tam ve kesin olarak bilinirse, Sânî (Yapıcı) hakkındaki bilgi de, o derece tam ve mükemmel olur. Din de, felsefe gibi var olanlar hakkında düşünmeyi teşvik ve tavsiye etmiştir. Hatta felsefenin ilgilendiği konunun bilinmesi din bakımından bir zorunluluk ve istenilen bir durumdur.[46]

Nitekim din, varlıklar hakkında düşünmeyi sürekli öğütlemektedir. Kur'ân'da bir çok ayet, bu hususu desteklemektedir: *"Ey basiret sahipleri ibret alın"*[47]. Bu ayet, hem aklî kıyasın

---

[44] Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1999, 319-320.
[45] Arslan, *age*, 321-322.
[46] İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992, 64.
[47] Haşr, 2.

hem de dinî kıyasın birlikte kullanılmasının zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte *"Göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"*[48] ayeti de yaratılmış her şeye ibret ve hikmet nazarıyla bakmayı hatırlatmaktadır.

Bu çerçevede Yüce Allah, putperest (pagan) toplumdaki tek muvahhid olan Hz. İbrahim'e bahşettiği nimeti haber vermektedir: *"Biz, böylece İbrahim'e göklerin ve yerin hükümranlığını gösteriyorduk."*[49].

Yine Kur'ân'da, insanların düşünmek ve tefekkür etmekle sorumlu olduklarını bildiren sayısız ayetlerden bir kaçı da şöyledir: *"İnsanlar acaba deveye bakıp da biraz düşünmezler mi, deve nasıl yaratıldı? Göğe bakmazlar mı, nasıl kaldırıldı? Dağlara bakmazlar mı, nasıl dikildi?...."*[50]; *"Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."*[51]

Önceki Milletlerin Düşüncelerini Değerlendirmek

İslâm'dan önceki toplumların ve halkların aklî birikim ve tecrübesinden haberdar olmak ve onları bilmek, Müslümanlar üzerine bir gerekliliktir (vaciptir). Bilgi gücünden yararlanılacak olan geçmiş toplumların inançlarının, tevhidî olup olmaması önemli değildir. Bunu bir benzetmeyle anlatmak gerekirse; Kurban kesmeye uygun bir bıçak bulunursa, onunla kurban kesmenin doğru ve mümkün olması için, bu aletin bizimle aynı inancı taşıyan kimseye ait olmasına bakılmaz. Yeter ki, kesme işlemi için gerekli şartlar bulunsun.[52]

Nitekim aklî kıyaslar konusuna bakmak için gereken her şeyi, eskiler en mükemmel şekilde araştırıp bulduklarından, bizim elimizi onların kitaplarına uzatıp bu konuda söylediklerine bakmamız icap etmektedir. Eğer onların söylediklerinin hepsi doğru olursa, bunları kabul ederiz. Şayet onların söylediklerinde doğru olmayan şeyler varsa, bunlara dikkatleri çekeriz.[53]

Hâsılı geçmiş milletlerin en mükemmel şekilde düşünerek ve araştırarak bulduklarını ve onlardan bize kadar ulaşan kitaplarını incelememiz gerekmektedir. Eğer onların söyledikleri şey doğruysa alırız; doğru olmayan hususlar bulunursa, onlara dikkat çekeriz. Başkalarını da ondan sakındırırız.[54]

---

[48] A'râf, 185.
[49] En'âm, 75.
[50] Ğaşiye, 17-19.
[51] Âl-i İmrân, 191; İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, 64-65.
[52] İbn Rüşd, *age*, 68-69.
[53] İbn Rüşd, *age*, 69.
[54] İbn Rüşd, *age*, 71-72.

Eskilerin Kitaplarındaki Amaçla Dinin Amaç ve Maksadı Aynı

Şu halde İslâm'dan önceki toplumların ortaya koydukları kitapları inceleyip değerlendirmek, dinin bizi sorumlu tuttuğu bir yükümlülüktür. Zira onların kitaplarındaki amaç ve maksatlarla, dinin teşvik ettiği amaç ve maksatlar birbiriyle paralellik göstermektedir.

Kim bu kitapları ele alıp değerlendirmeye lâyık olanı (zekâ, adalet, ilim ve ahlâk sahibi olanı) engellerse, dinin halkı Allah'ı bilmeye davet ettiği kapıdan insanları uzaklaştırmış olur. Bu kapı ki, Allah'ı hakkıyla bilmeye götüren bakış (nazar) kapısıdır. Bu yapılması istenmeyen davranış ise, bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son sınırıdır.[55]

Yaratılışındaki eksiklikten, usûl ve yöntem bilmemesinden, arzularının esiri olmasından ve kendisine o konuyu anlatacak yetkin bir öğretici bulamamasından veya bunların hepsinden dolayı, şaşkın bir kişi felsefe okuyup öğrendiğinden dolayı şaşırmış, mecrasını kaybetmişse; düşkün ve şaşkın kişiye bakıp da değerlendirmeye ehil olanları bundan engellemek ve uzaklaştırmak haksızlık olur. Zira bu sebeple o kişiye ilişen zarar kendiliğinden değil, yetersizlik ve donanımsızlıktan kaynaklanmıştır. Bunun için Hz. Peygamber: *"Kardeşinin ishal olması üzerine ona bal içmesini emredip de balın ishali daha da fazlalaştırmasından dolayı kendisine şikâyet eden kimseye 'Allah doğru söyler, senin kardeşinin karnı yalan söyler'*[56] şeklinde cevap vermiştir.[57]

Felsefe İle Uğraşan Dinden Çıkar mı?

Halkın aşağılık takımından bir kısmının felsefî konulara ilgi duyması, okuması ve düşünmesi sebebiyle sapıttıkları zannedilmesinden dolayı, bazı kimselerin hikmet kitaplarına bakmayı yasaklamaları; bir topluluğun su içerken suyun boğazından kalıp ölmesi nedeniyle susamış kimseyi tatlı ve soğuk suyu içmekten alıkoyan kimsenin tutumu gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalmasından dolayı ölmek ârızî bir haldir, susuzluktan ölmek ise zâtî ve zorunlu bir haldir.[58]

Diğer taraftan olumsuz tutum ve davranışları sadece bir ilim dalına yüklemek makul değildir. Nice fıkıhçı (İslâm hukukçusu) vardır ki, fıkıh (İslâm hukuku) onun takvasının azalmasına ve dünyaya dalmasına sebep olmuştur. Hatta bizzat bu ilim dalı, kendisi de bir İslâm hukukçusu olan İbn Rüşd'e göre, amelî fazileti gerektirdiği halde, fıkıhçıların birçoğunun böyle

---

[55] İbn Rüşd, *age*, 72.
[56] Buharî, Tıp, 4.
[57] İbn Rüşd, *age*, 73.
[58] İbn Rüşd, *age*,73.

olduğu görülmektedir. Dolayısıyla felsefe ile uğraşanlarda görülen bazı olumsuzlukların fıkıhla ilgilenenlerde de görülmesi mümkündür.[59]

Din İle Felsefenin/Hikmetin Arkadaşlığı, Dostluğu ve Süt Kardeşliği

Şu ana kadar ifade edilenlerin, bizi kesin ve makul bir sonuca ulaştıracak derecede yeterli olduğu söylenebilir. Bu sonuç ise, felsefe (hikmet), dinin arkadaşı ve sütkardeşidir. Tabiatları yönüyle kardeş, özleri (cevherleri) itibariyle dost oldukları halde, bir kısım donanımsız ve yetersiz kişiler, din ile felsefe arasında bir düşmanlık, çatışma ve nefret olduğunu zannetmektedirler.[60]

Felsefe Karşıtlığı

Sayıları azınlıkta kalan ve yukarıda kimlikleri ve bilgi düzeyleri ifşa edilen kimseler, İslâm dünyasının gerileme ve çöküşünün nedenini, "bilim ve felsefe" olarak görmüşlerdir. Ancak İslâm dünyasının güç kaybetmesinin temel sebebi, felsefe ve bilime gösterilen ilgi ve onların neden olduğu iman zayıflığı değildir. Gerçek sebep, dinî-mezhebî çekişmeler, taht kavgalarının tetiklediği ve tahrik ettiği siyasî ve ideolojik çatışmalardır.[61]

Şurası kabul edilmelidir ki, İslâm dünyasında felsefe ile birlikte pozitif bilimin de gelişimi durmuş ve kaybolmaya yüz tutmuştur. Bilimsel donukluk ve gerilik, beraberinde felsefenin de İslâm coğrafyasından taşınmasına yol açmıştır. Zira bilim ister pratikten hareketle, isterse de teoriden hareketle yapılsın, gerçek bilim haline gelmeden önce, nazarî düşüncenin ortaya konmasını gerektirir. Dolayısıyla gerçek bilim, gerçek felsefeden soyutlanamaz ve ayıklanamaz. Her bilimsel faaliyet, bilim olmadan önce felsefî düşünce evresinden geçer. Daha açık ifadesiyle her bilimin başlangıç ve sonunda bir felsefesi vardır ve olmaktadır.

Böylece İslâm dünyasında bilim gerileyince, felsefe de geçmişteki altın çağını yitirdi. Nitekim birçok bilim adamı, aynı zamanda büyük bir filozoftu.

Diğer taraftan müspet bilim ve felsefe gerileyince, aklî düşünce karşıtlarının beklentisinin aksine, dinî (İslamî) ilimler de benzer şekilde büyük bir güç kaybetti. Bunun sonucunda İslâm hukuku ve tefsir gibi şer'î ilimler de, müspet bilim ve felsefede olduğu gibi, bir zayıflama ve cılızlaşma sürecine girdi.[62]

---

[59] İbn Rüşd, *age*, 74.
[60] İbn Rüşd, *age*, 115-116.
[61] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 132.
[62] Bayrakdar, *age*,132.

Felsefenin/Hikmetin İslâm Dünyasını Terk Edişinin Sonuçları

Son üç asırda hegemonik güç olmaktan yerel aktörler düzeyine indirgenen İslâm dünyasının içinde bulunduğu teknolojik görüntüyü bir örnekle ortaya koymak mümkündür:

Türkiye, kendisinin üretmediği cep telefonu ithalatına şu ana kadar milyarca dolar ödeme yapmıştır. Bu azımsanmayacak meblağ, aslında teknoloji üretecek bilgi ve felsefî (aklî) düşünceye sahip olamamanın faturasıdır.

İslâm ülkelerinin birbiriyle yaptıkları ticaret oranı, genel ticaret oranlarının ancak yüzde onuna ulaşmaktadır.

Müslümanlar ve dolayısıyla İslâm ülkeleri, teknolojiyi tüketme konumundan/aşamasından üretme konumuna/aşamasına geçmesi için "faydalı ilim" talep etmeliler. Teknoloji üretmek için, öncelikle İslâm dünyası "altın çağında" olduğu gibi geleneğimizde ve kültürümüzde var olan felsefe ve hikmet misyonunu yeniden "ihyâ" etmelidir. Zira her ne zaman İslâm coğrafyası yükselme dönemleri yaşamış, işte o devirlerde hem dinî ilimler hem de aklî ilimler zirveye ulaşmıştır. Yani İslamî ilimler ilerlerken, aklî ve felsefî ilimler de gelişmiş veya tersinden söylenecek olursa aklî ve felsefî ilimler ilerlerken, İslâmî ilimler de gelişmiştir. Her iki sahanın gelişim ve gerilemeleri aynı dönemlerde gerçekleşmiştir.

Aksi takdirde Müslümanlar felsefe ve hikmet geleneklerini canlandırmazlarsa, Antik çağda Mısır'da piramitlere devasa taşlar taşıyan köleler gibi, uluslararası ilişkilerde zayıf ve cılız olan varlıklarını geliştirmeleri mümkün gözükmemektedir. Bunun için yapılması gereken ne dini felsefeyle ne de felsefeyi dinle çatıştırmadan bu iki alanın aynı amaç ve hedefi gerçekleştirmeye çalışan –İbn Rüşd'ün deyimiyle- iki arkadaş, dost ve süt kardeşi gibi değerlendirilmeli ve kabul edilmelidir. Unutulmamalıdır ki, dinin de felsefenin de kaynak ve kökleri ilahî referansa, yani vahye dayanmaktadır.

FELSEFE – BİLİM İLİŞKİSİ

Felsefe ile bilim bir takım ortak noktalarda buluşmaktadır. Bu ortak özellikler şunlardır:

1. Felsefe ile bilim genel olarak akıl adına konuşurlar ve kendilerini akla dayanan gerekçelerle haklı kılmaya çalışırlar.

2. Her iki disiplin de bilinçli, yöntemli ve sistemli birer araştırma faaliyetidir.

3. Her ikisi de kavram ve soyutlamalar kullanarak ilke ve yasalara ulaşmayı hedeflerler.

Felsefe ile bilim arasındaki farklılıklar da genel olarak şu şekilde ifade edilebilir:

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

2. Felsefenin olguları değerle ilgilenir (insan bilimleri veya sosyal bilimler gibi).

3. Değerler, anlamlar, idealler, erekler, böyle olmaları bakımından bilimin konusu değildirler. Çünkü bilim incelediği olgular üzerinde iyi, kötü, doğru, yanlış, haklı ve haksız gibi değer yargılarında bulunamaz; onlara erekler, idealler, anlamlar yükleyemez.

4. Bilimin önermeleri doğrulanabilmelerine karşılık felsefenin önermeleri dar anlamda doğrulanamazlar. Bilime dayanarak bir takım ön deyilerde bulunmak mümkün olurken felsefede böyle bir şey imkânsızdır.

5. Bilimsel araştırma ve buluşlar yapma yöntem ve usullerinin belli ve öğretilebilir olmalarına mukabil felsefenin filozoflar tarafından bile üzerinde uzlaşılan belli ve standart bir araştırma, düşünme metodu yoktur. Bir başka deyişle her filozofun kendisine özgü bir felsefe yapma yöntemi mevcuttur.

6. Bilime dayanarak bilimin uygulaması olan teknolojiler yaratılabilmesine karşılık felsefede böyle bir imkân yoktur. Felsefe bir düşünme (nazar) ve eylemedir (amel); bir yapma, meydana getirme (sanat) değildir. Dolayısıyla ondan, bilimden olduğu gibi bir tekniğin, teknolojinin, sanatın ve sanayinin çıkması imkânsızdır.

Her şeye rağmen felsefenin tarih boyunca en fazla ilişkide olduğu ve işbirliği yaptığı ve etkilendiği kültürel-insanî faaliyet bilimdir. Felsefe evreni, insanı, toplumu ve tabiatı tanımak ve bilmek için çeşitli bilimlerle ve onların ulaştığı sonuçlardan haberdar olmalıdır. Bilimin amacı doğru bilgi elde etme olduğuna göre, doğru bilginin imkânı, koşulları, kaynakları, sınırları hususunda kendine yol ve yöntem gösterecek, kendini eleştirip bilinçli kılacak felsefî araştırmaların ulaştıklarıyla ilgilenmek durumundadır. Şu da bilinmelidir ki, felsefe sıradan bir bilim değildir ve felsefede bilimde bulunduğundan daha fazla "yaratıcı zekâ", bilgi birikimi, seziş ve duyuşlar bulunmaktadır.[63]

Felsefe, Karl Jasper'ın gözünde, "yeni bilimsel araştırma anlamında daha az, bilimden ise daha çok 'bilim'dir. Felsefeye, bilimlerin onun koşulu olduğu oranda bilim denebilir.

[63] Arslan, *Felsefeye Giriş*, 1994, 12-13.

Bilimlerin dışında savunulabilir bir felsefe yoktur. Felsefe, kendi kesinliğinin bilinci içinde, koşulsuz olarak bilime bağlıdır. Felsefe gerektirici bilgiye karşı çıkmak istemez. Felsefe yapan kimse, çalışmalarını bilimsel yöntemler içinde sürdürmek ister. Herhangi bir uzmanlık alanında gerekli bilgiyi edinmeyen ve bilimsel bilgiyle ilişki içinde bulunmayan kimsenin felsefede ayağı sürçer, eleştirel olmayan tasarıları yetkinleşmiş bilgi diye ileri sürer. (…) Felsefe, bilimler içinde, bilinmeyenin değerlerinin dağılışı karşısında kendini korur ve bilimsel araştırmanın canlılığını sağlar. Özel bilimin bütünlüğü konusunda gerçekleşen somut felsefedir bu. Bu felsefe sürekli ilgiyle, genelde bilginin yerini tutar, bu özel sorunu bütün bilinebilir olanla bağlantı içinde görmek, bu yolla derinliğe demir atmak ister." [64]

FELSEFE – SANAT İLİŞKİSİ

İnsanın özgür bir şekilde, standart kurallara uymadan güzeli arama çabasına sanat denmektedir. Bu anlamda sanat, "felsefenin eylemi gerektiren alanlarından biridir" demek mümkündür. Böylece sanat ve onun aradığı güzelin örnekleri daima eser halinde belirginleşir. Şu halde sanat eseri, insanın yaratıcı gücünün bir işaretidir. Nihayetinde sanat da felsefe gibi, insan etkinliğidir, insanın eseridir. Yine sanat da felsefede olduğu gibi varlığı ve onun çeşitli görünüşlerini inceler. Sanatçı varlığı ve görünüşleri sezgi ile hisseder ve kavrar. Hayal gücü ve şahsî bir duyuş, yüksek bir yetenek ile özü yakalamaya ve anlamaya gayret eder. Sanatın ölçüsü olarak güzel, insan ruhunda estetik bir heyecan yaratır. Sanat, ruh ve duygu dünyamızı kendi bilincimizde yoğurur ve zenginleştirir; felsefe ise zihin ve düşünce dünyamızı derinleştirir.

Sanat ruh ve duygu dünyamızı "güzel"den yararlanarak zenginleştirir. Sanat felsefesi de, aynı zamanda güzellik felsefesidir. O, güzeli araştırırken dış dünya ile ilgili çeşitli tahliller de bulunur. Dolayısıyla sanat, duygu ve tasarım coşkunluğu yönünden psikoloji ile değerler ortaya koyduğu için de felsefeyle bağlantılıdır. Sanat güzeli arar, bulur ve özgün şekilde duyarak ifade eder, sergiler. Felsefe ise sistematik düşünme yeteneği kazandırır.[65]

---

[64] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 234, 239.
[65] Bolay, *Felsefeye Giriş*, 2004; 30-31.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Felsefe ve filozof ile hikmet ve hakîm birbirinden ayrılmaz kavramlar olarak değerlendirilmelidir. Hayatın ve varlığın hakikatinde, bilgi ve türleri önemli bir yer edinmektedir. Olayları ve olguları değerlendirirken, felsefî bir bakış tarzı, varlığı kavramada daha anlamlı bir yöntem olarak görülmelidir. Felsefe, kendisinden doğan ve ayrı disiplinler olarak bağımsız bilimler haline gelen alanlarla zorunlu bir ilişki içerisindedir.

Bölüm Soruları

1. Felsefeyi “varlık olmak bakımından varlığın ilmi” olarak tarif eden filozof kimdir?

a) Thales b) Pytagoras **c) Aristo** d) Kant e) Descartes

2. Hikmet ne demektir?

a) Bilgelik b) cesaret c) adalet d) merhamet e) vefa

3. Hakîm kime denir?

a) müdür **b) filozof** c) danışman d) vezir e) savaşçı

4. Sıradan ve düzensiz (sistematik ve bilimsel yönü olmayan) halk bilgisi ne tür bir bilgidir?

a) dinsel bilgi **b) gündelik bilgi** c) teknik bilgi d) felsefî bilgi e) sanat bilgisi

5. Aşağıdakilerden hangisi felsefî bakış tarzının niteliklerinden değildir?

a) rasyonel olma b) şümullu ve kapsayıcı olma c) tutarlı olma d) objektif olma

e) ferdi ve şahsî olma

2. ANTİK YUNAN DÜNYASI VE FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Antik Yunan dünyasını ve onu önceleyen düşünce geleneklerini, aralarındaki farklarla beraber öğreneceğiz. Aynı zamanda felsefenin doğuşuna bu bölümde şahitlik edeceğiz. Bu doğuşun beslendiği kaynakları da yine bu bölümde ele alacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Düşünsel faaliyet Antik Yunan'dan önce de var mıdır?
2) Antik Yunan öncesi büyük düşünce gelenekleri, hangileridir ve bu gelenekler birbirilerinden hangi noktalarda ayrılır?
3) Yunan Felsefesini önceki düşünce geleneklerinden nasıl ayırırız?
4) Yunan Felsefesi hangi kaynaklardan beslenmiştir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Felsefi düşüncenin doğuşu ve arka planı.	Felsefi düşüncenin temellerini öğrenir.	Yunan düşüncesi ile diğer düşünce sistemleri arasında yapılacak mukayese felsefe kavramının netleşmesine yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Brahmanizm
- Budizm
- Zerdüştlük
- Taoculuk
- Konfüçyüs, Zerdüşt, Buda, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Thales
- Düalizm
- Philosophia
- Teogoni

Giriş

Antik Yunan dünyası ve felsefesinin kökleri ve kaynakları; Hint, Çin, İran felsefelerine dayanmaktadır. Batı felsefesinin kaynağı da Antik Yunan dünyasında aranmalıdır. Yunan dünyası içerisinde de Yunan felsefesinin doğuşu ve inşa süreci gerçekleşmiştir.

2. ANTİK YUNAN DÜNYASI VE FELSEFESİ

A. FELSEFENİN ÇIKIŞ YERİ: ANTİK DOĞU FELSEFESİ

İnsanlığın var oluşundan beri felsefe vardır. Felsefe bizzat savaşamaz, kendi kendini kanıtlayamaz; ancak anlatır ve ifade eder. Felsefe yadsındığı yerde isyan edip direnişe geçmez. O, insanlığın temelinde her nesneyi her nesneyle bağlantılı kılabilen, bir uyum içinde yaşar. Felsefe yeryüzünün çeşitli coğrafyalarında farklı yöntem ve seslenişlerle bulunmaktadır. Batı'da, Çin ve Hint'te iki bin beş yüzyıldan beri sistematik bir bütünlük içinde vardır. Felsefe çalışmalarının farklılığı, çok yönlü oluşu, birbiriyle başdaşmayan gerçeklik anlayışları temelde "birlik" etkili olduğundan, bu husus felsefe için olumsuz ve engelleyici değildir. Bununla birlikte bu birlik kimsenin tekelinde bulunmamaktadır. Her zaman önemli gayretler onun etrafında döner: Sonsuz (ebedî) bir felsefe (philosophia perennis). Çok açık bir bilinçle ve özlü düşünmek istersek, tefekkürümüzün bu tarihî temeline ihtiyaç duyarız.[66]

Felsefenin doğuş ve çıkış yeri olarak Fârâbî şunları söylemektedir: "Söylendiğine göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Kaldeliler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş oradan Yunanlılar'a intikal etmiş, Süryanîler ve daha sonra Araplar'a geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanca'da, nihayet Arapça'da ifade edilmiştir. Bu ilme sahip olan Yunanlılar onu hakikî hikmet ve en yüksek hikmet diye adlandırırlar ve onun elde edilmesine ilim, onunla ilgili zihin durumuna ise felsefe derlerdi. Onu elde edene de filozof derler ve bununla da en yüksek hikmeti seven ve onu arayanı kastederlerdi. Onlar en yüksek hikmetin kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlar ve onu ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatı diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içine alan sanatı, bütün erdemleri için alan erdemi, bütün hikmetlerin için alan hikmeti kastederlerdi."[67]

Başka kültür ve medeniyet havzalarından beslenen Yunan felsefesinin tamamen mutlak, özgün ve orijinal olduğunu ileri sürmek yanıltıcıdır. Bu felsefenin olgunlaşma sürecinde, Doğu'nun yaptığı tesirin önemli olduğu bir gerçektir. Mısır'la ilişki ve iletişime girmeden önce, Yunanlılar'da tam anlamıyla bir felsefe izine rastlanmaz.[68]

Bu ve benzeri ifadeleri, bizzat Batılı düşünce tarihçilerinin sözlerinde de bulabilmek mümkündür. Charles Werner, Yunan felsefesinin Doğu'dan etki aldığını, Thales ve

---

[66] Jaspers, *Felsefe Nedir?*, 50.
[67] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Sa'adâ),* çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999, 88-89.
[68] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, V. Baskı, İstanbul 1993, 3.

Pythgaros'ın matematiği Mısır'dan öğrendiklerini, Demokritos'un ansiklopedik bilgisinin Doğu'ya yaptığı birçok seyahatten kazandığını, bu vesile ile Mısır'a ve Hindistan'a gittiğini ileri sürer. Diğer taraftan Walter Ruben ise *Felsefenin Başlangıcı* isimli eserinde şu düşünceleri ileri sürer: "Felsefe M.Ö. 700-550 yılları arasında doğdu. Bu dönemde Hindistan'da tanınmış 110 filozof yaşamıştır. Bunlardan yaklaşık 100 sene sonra Ege kıyılarında Thales, Anaksimendros ve Anaksimenes'ten başka filozof görülmemiştir. Buna mukabil Hint Felsefesinin kaynaklarının tespit edilmesine yarayan yeterli derecede kaynak ve malzeme vardı. Ruben, kitabında, Yunan filozoflarının fikirlerini Hint filozoflarıyla mukayese ederek Yunan düşüncesinin esas kaynağının Hint felsefesi olduğunu göstermeye çalışır."

Yine önemli felsefe tarihçisi Emile Brehier de Yunan felsefesinin kökenlerini ve kaynaklarını Mezopotamya'ya bağlamakta, felsefe tarihini Thales'le başlatmanın, felsefe tarihini bilmediğimiz anlamına geleceğini söyler. Felsefenin çıkış yeri sorusu, 18. yüzyıldan başlayan ve günümüze kadar gelen bir soru ve sorundur. Şu söylenebilir ki; felsefenin kaynağını Yunanistan olduğu tezi gün geçtikçe desteğini yitiren bir fikir olma yolundadır.[69]

Doğu felsefesi, Hint, Çin, İran (Sasani), Mısır ve İbrani felsefelerini kapsamaktadır. Dolayısıyla Doğu'da felsefe'nin varlığı Antik Yunan felsefesinden daha önceki zamanlara dayanmaktadır. Ancak bu felsefenin ilk kaynakları hakkındaki bilgiler yok denecek kadar azdır. Yine de Milattan Ö. 8-10 yüzyıl önce Doğu'da önemli felsefe hareketlerinin varlığı söz konusudur. Doğu felsefesinin genel özelliklerini bakıldığında şunlar söylenebilir:

1. Doğu'daki felsefelerin tipik özelliği dinî bir karakter taşımasıdır. Felsefî fikirler, din felsefesi şeklinde görülmekte, dünya ve varlık hakkındaki düşünceler kutsal kitaplar gibi izah olunmaktadır. Felsefe, dinler tarihi ve teolojiyle birleşmiş bir karakter taşımaktadır.

2. Doğu felsefesi, dinî bir ahlâk inşâ etmek, erdemli, mistik insan yetiştirmeyi amaçlar. Dünyayı önemsememeyi, sonsuz hayatı hazırlığı önemser. Düşünceler çoğunlukla semboller ve teşbihlerle belirtilir.

3. Doğu felsefesi, şiir (ilâhiler) ve mitolojiyle karışmış, gelenek-göreneklere ve kıssalara çok yer verilmiştir. Ancak felsefenin en belirgin niteliği olan özgür düşünüş ve eleştiriye gerekli yer verilmediği görülmektedir.[70]

---

[69] Bolay, *Felsefeye Giriş*, 14.
[70] Osman Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, İstanbul 1964, 13.

Hint Felsefesi

Hint felsefenin ana kaynağı Veda denilen dört ciltlik kitapla Manava-Sastra veya Manou Kanunları adlı kitaplardan, bu felsefe hakkında bilgiler verilmektedir. Hint'te filozoflara Brahman; bunların ortaya koyup savundukları felsefeye de Brahmanizm denilmektedir.

Brahmanizm âlemde ezelî ve ebedî bir cevher kabul eder ki, buna Brahma denilir. Brahma'da üç güç bir araya gelir: Brahma evrenin yaratıcısıdır; Vişno, evrenin koruyucu ve düzenleyicisi; Şiva ise yok edici güçtür. Her şey Şiva tarafından yok edilince tekrar Brahma'ya döner. Brahma, ilk önce maddeyi (maya) yarattı. İnsan ruhu da ruhların en büyüğü olan Atma'dır. İnsan için dünya hayatı bir misafirlik mekânıdır, hayat değersiz ve boş bir şeydir. İnsan ruhları yeryüzünde durmadan canlı ve cansız varlıklara girip çıkarlar (ruların göcü: tenasuh/reenkarnasyon); en sonunda hepsi Atma'ya katılırlar.

Hintlilerin ilim dili olan Sanskritçe, aynı zamanda Vedaların da yazı dilidir. Bunlara çok sayıda manzum parçalar da eklenmiştir. Budizm, Veda'ların bazı prensiplerine itiraz edip karşı koymaktan ortaya çıkmıştır. Aslıda Budizm, Brahmanizmin bir koludur. Kurucusu Siddharta Gautama adındaki Brahman'dır. M.Ö.6. yüzyılda yaşadığı tahmin edilmektedir. Lakabı Sakya-Muni'dir ki Sakya ailesinin yalnız yaşayan oğlu anlamına gelmektedir. Budizmde bu zat en büyük bilgin ve en erdemli kutsal insan kabul edilir ki, bunlara Buddha adı verilir. 12. yüzyılda Budizm mensupları Hindistan'dan ayrılmaya zorlanmışlar. Akabinde onlar Hindiçini, Birmanya, Siyam ve Tibet gibi diğer Asya ülkelerine yayılmışlardır.

Budizm, tenasüh (ruh göçü) ve ebedî hayat (karmon) gibi inançları, Brahmanizm'den almıştır. Gerek madde, gerekse ruh dünyasında hiçbir şeyin sonsuz olmadığı fikirleri hususlarda ondan ayrılmıştır. Nihayetinde her şey bir yoklukta neticelenecektir. Ruhların göçü de Nirvana'da son bulacaktır.[71]

Hint felsefesi, Batı felsefesinden bir takım hususlarda ayrılmaktadır. Bu hususlar şunlardır:

1. Hint düşüncesi büyük oranda geleneği öne çıkaran ve ona bağlı olan bir düşüncedir. Bu düşüncenin geliştirilmesi ve sınanması bakımından eski Veda'lara dayanmaktadır. Hintliler için alışagelmiş olan bu durum, yabancıların Hint düşüncesini Hint kültüründen ayırarak inceleme ve araştırma yapmalarıyla güç bir hal almaktadır.

[71] Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, 13-14.

2. Hint düşüncesi sistemleri sadece gerçeği araştırmak ve izah etmekle yetinmemektedir. Bilmek için bilginin peşine düşmek yerine, onlar daha çok doğru bir yaşam aramakta ve kurtuluşa giden yolu gösterme amacını taşımaktadırlar. Hint halkının duyarlılığı, soyut düşünceye yatkınlığını beraberinde getirmektedir. Bu durum ve "yol arama" eğilimi Eski Hindistan'da felsefenin belki de hiçbir halkta görülmemiş yoğun bir ilgiyle beslenmesi ve gelişmesine sebep olmuştur.

3. Batı düşüncesiyle Hint felsefesi arasında önemli derin farklılıklar mevcuttur. Hint düşünürleri akılla kavranan düşünceye en büyük değeri vermişlerdir.

4. Hintli olmayan ve bu kültürün dışındakiler için yabancı gelen düşünce, "gene doğum" inancıdır. Batı felsefesinde, Nietzsche'nin çok uzaktan bir ilişki kurulabilecek "Sürekli Geri Dönüş" görüşünden başka bir benzeri olmayan bu düşünce ancak Batı'nın bir takım önem kazanmamış alt kültürlerinde karşılaşılabilir.

5. Hint düşüncesinin belirgin diğer bir özelliği geniş hoşgörüsüdür. Hoşgörü rahiplere rağmen, bu toplumda maddeci, şüpheci ve ateist öğretiler ve görüşler yer bulabilmiştir. Eski yazılı kaynak ve külliyatlarında tartışma, görüş ayrılıkları, çekişmelerden bahsedilmektedir. Ancak bunlarda baskı, şiddet ve işkence ifadelerine rastlanmaz. Batı'daki Papalık kurumuna benzer bir yapılanmanın olmadığı Hint kültüründe gerçeğe götüren tek bir yol olduğu görüşü yer bulmaz.

6. Hint düşünürü dünyayı önemsememe ve dünyadan ve dünya için çalışmaktan kaçma eğilimi önemli bir niteliktir. Hintliler belki de benzer düşüncelerin tesiriyle kendilerini ve kendi ülkelerini korumayı ciddiye almadıkları için özgürlüklerini kaybetmişlerdir.[72]

Çin Felsefesi

Doğu felsefesinin önemli bir halkasına mekânlık yapan Çin'de felsefe hareketleri, Milattan sonra 6. yüzyılda kaydadeğer bir aşamaya ulaşmıştır. Eski Çin felsefesi, King adı verilen kutsal kitaplarda kayıt altına alınmıştır. Çin'de birbirinden farklı iki felsefe okulu teşekkül etmiştir: Konfüçyüs Okulu, Tao Okulu (Taoizm)

Konfüçyüs, milattan önce altıncı yüzyılda yaşamış, uzakdoğunun en önemli filozoflarındandır. Asıl adı Kong-Fu-Tseu olan Çin filozofu, felsefesinden her türlü metafizik düşünceleri bir kenara bırakır. İnsanı doğru ve tutarlı düşünmeye ve iyi muhakeme yapmaya

[72] H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev: Ömer Cemal 118-120.

götüren bir mantık sistemi kurar, bundan sonra da iyi yaşamayı sağlayan bir ahlâk düşüncesi ortaya koyar. Bu ahlak görüşünün ilk prensibi atalara saygıdır. İnsanın en büyük vazifesi ailesine bağlılık ve merhamettir. Meng-Tseu da Konfüçyüs'un okulunun önemli filozoflarındandır.

Taoizm felsefesi, metafizik düşünceler üzerine kurulmuştur. Kurucusu milattan önce altıncı yüzyılda yaşamış olan Lao-Tseu'dur. Bu düşünceye göre, Tao dünyaya düzen veren en büyük akıldır, bütün olaylar ve varlıklar bu prensipten doğar ve çıkar. Bu prensip iki kural meydana getirir. Yang: kemal, aydınlık, göklerdir. "İn" ise eksik, karanlık ve topraktır. Bir ve tek (vahdet), çokluktan üstündür. İnsan bütün varlıkları bu üstün birlik içinde toplamalıdır.[73]

Çin felsefesinin özelliklerine baktığımızda bir takım ayırt edici hususlar ortaya çıkmaktadır:

1. Çin felsefesinin en belirgin özelliği "uyum" düşüncesidir. Konfüçyüsçülükte ve diğer akımlarda hep uyum içinde bir dengeyi ifade eden "ölçü", "denge", "altın orta" gibi kavramlara rastlanılmaktadır.

2. Çin felsefe akımlarında ve özellikle de Lao Tse'de "insanın ve evrenin uyum içinde olduğu" fikri kaydadeğer bir düşüncedir.

3. Çin kültür ve felsefesinde uyumlu ve yumuşak olmak ve her türlü aşırılıklardan kaçınmak esastır. "Ya şu ya bu"nun yerine her yerde "hem o hem bu" almıştır. Karşı uçlara yönelme bir dengeleme çabası olarak kabul edilmiş ve her şeye yukarıdan bakılarak tüm karşıtlıkların bir bütünlük ve denge içinde bir arada bulunduğu kabul edilmiştir.

4. Dengeyi kuran iki ilkenin varlığı düşüncesiyle etkin "Yang" ile edilgen "Yin"e, biçimleyen "Li" ile biçimlenen "Çi"ye hemen hemen tüm akımlarda karşılaşılmaktadır.

5. Karşıtlıkları yok etmeden uzlaştırma ve barışa ulaşma öğretisi Çinlilere geniş hoşgörü kazandırmıştır. Batı düşüncesi ve temsilcileri, bunu anlamada zorluk çekmişlerdir. Bir Çin atasözüne göre "üç din, bir aile"den kastedilen Konfüçyüsçülük, Taoculuk ve Budizm'dir. Bu üç din barış ve uyum içinde yaşamaktadır. Fikirlerin zorla ve baskıyla kabul ettirme gibi uygulamaların bulunmadığı Çin'de, insanlar tek bir dinle de yetinmemektedirler. Üç dinin inanç

[73] Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, 14.

insanları, dinlerine sıkı sıkıya bağlı kalmalarına rağmen, halk yerine göre üç dine de başvurmuş, özellikle üzücü durumlarda Budizmi tercih etmiştir.

6. Çin'deki hoşgörü, Hindistan'dan farklıdır. Hindistan'da herkes kendi seçtiği yoldan giderek kurtuluşa ulaşabilir. Her Hintli yalnız bir dine bağlanır. Çin düşüncesi farklı inanç, kültür ve felsefelere açık olduğu için dünyaya dönüktür.

7. Çin düşüncesinin insancıl (hümanist) boyutu geniştir. Her türlü Çin düşüncesi, mutlaka insana kapsamlı bir yöneliş sergilemektedir. Çin düşüncesinin iki ana akımı Konfüçyüsçülük ve Taoculukdur. Her ikisinin de ağırlık verdiği temel konu insan ve onun hayatıdır. Aralarındaki farka gelince; Konfüçyüs, insanın kendi kendini geliştirerek ve eğiterek olgunlaşmasını istemesi, Lao Tse'nin ise anlamlı bir yaşam için doğaya doğa yasalarına uymaya önem vermesidir. Batılı araştırmalar bu iki din arasındaki ayrılık ve farklılıkları öne çıkarmaya çalışırken, Çinli bilginler hep ortak yönlere dikkat çekmişlerdir.

8. Azla yetinme, ölçülü olma, iç barış ve iç rahatlığı Çinlilere göre insanın mutluluğunun temel unsurlarıdır.

9. İnsan doğasının niteliği bakımından Meng Tse'nin (Mensiyüs'ün) "İnsan doğuştan iyidir" sözünü kabul eden düşünürler çoğunluktadır.

10. Bilmek için (uğruna) bilmek, salt bilgiyi elde etme çabası çok önemli bir husus değildir. Çin felsefesi, daha çok doğru davranış ve tutuma yönlendirmeyi hedeflemiştir. Bu açıdan ahlâk konusu önem kazanmıştır.

11. Çin düşünürler insanı yalnız doğal çevresiyle değil, ailesi, toplumu ve devletiyle bir bütün olarak gördüklerinden, Çin felsefesi aynı zamanda siyaset felsefesi ve toplum felsefesiyle de ilişkisini sürdürmüştür.

12. Çin kültürü ve düşüncesi kapalı bir ortamda gelişme kaydetmiş ve kendi imkânlarıyla yetinmiştir. Budizm, Çin'de dışarıdan gelerek ayakta kalabilmiş tek düşünce akımıdır.

"Leibniz, bu uzak ülkenin yüksek ve gelişmiş bir kültürü olduğunu anlayan ilk önemli Batılı düşünürdür. Çin ve Avrupa arasında bir kültür alışverişinin başlatılması ve bu amaçla Çin'e giden bir yol açılabilmesi için Rus Çarı katında girişimlerde bulunmuştur. Batı ve Çin'in ahlâk anlayışını birbiriyle karşılaştırmış ve şu sonuca varmıştır: 'İşte içinde bulunduğumuz durum. Ahlâkın çöküşü artık o ölçülere vardı ki bize bir an önce Çinli misyonerlerin

gönderilmesini gerekli buluyorum. Ve şu kanıdayım: Halkların hangisinin üstün olduğunu belirlemek üzere bilge bir kişi hakem seçilse, altın elma Çinlilere verilirdi.'"

18. yüzyılda Batı'da Çin bahçe düzenlemesi, porselenleri ve sanatı büyük bir ilgiyle karşılaşınca, Çin kültür ve felsefesi üzerinde yoğun bir alaka oluştu.

Christian Wolff, Diderot, Voltaire ve Goethe, Çin felsefesini inceleyerek beğenilerini dile getirmişlerdir. Diderot bu konuda şunları söylüyor: "Bu halk yaş, ahlâk, sanat, bilgelik ve siyaset bilgisi bakımından öteki halkların hepsinden üstündür." Voltaire de hayranlığını şu cümlelerle ifade ediyor: "İnsanın Çin'in gerçekten de dünyada bugüne dek görülmüş en üstün düzeni kurmuş olduğunu anlaması için Çin hayranı olması gerekmez.[74]

Çin felsefesinde, felsefeden amaç, pozitif bilgiyi arttırmak değil, zihnin yüce1tilmesidir. Bu, gerçek dünyanın ötesinde ve ahlâkî değerlerden daha üstün değerlere bir yöneliştir.[75]

İran Felsefesi

İran Sasanî felsefesinin en önemli temsilcisi Zerdüş kabul edilmektedir. Yaşadığı çağ hakkında farklı fikirler mevcuttur. Milattan önce 7.-8. yüzyıllarda yaşamış olduğu sanılmaktadır. Zerdüşt'ün fikirleri, sonraları manzumeler halinde ve şimdi konuşulmayan Zend dilinde Zend-Avesta adı altında yayımlanmıştır. Eski İranlılarda ulûhiyetin sembolünün ateş olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı eski İran dininde ateşe tapılırdı.

Dualizm (ikilik) üzerine kurulan İran felsefesinde, en büyük tanrı, aydınlığın ve iyiliğin yaratıcısı olan Ahoura Mazda yahut Hürmüz vardır. Bunun karşısında karanlıkların ve kötülüklerin yaratıcısı olan Angra Mainyou yahut Ehrimet vardır. Bu iki ilke arasında sürekli bir çapışma ve çatışma bulunur. İnsan da bu çatışmaya müdahil olur. İnsanların bir kısmı Ehrimen'in yardımcıları olan şeytanlara (devlere) tabi olurlar. Bunlar sonunda karanlıkların uçurumuna yuvarlanırlar. Hürmüz'e uyanlar da aydınlık ve mutluluk içinde hayır meleklerine katılırlar. Ahiret gününde Hürmüz, Ehrimen'e üstün gelecek ve dünya üzerinde ikilik son bulacaktır.

İnsanlar gibi hayvanlar da Hürmüz veya Ehrimen'in esir olur. Zerdüşt'e göre, Ehrimen'e esir olan hayvanları öldürmek gerekir. Zerdüşt'ün bu kuralı, Brahmanizm ile aralarında çatışmalara yol açar.

---

[74] H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan,* çev: Ömer Cemal 172-177.
[75] Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi,* çev: Fuat Aydın, İstanbul 2009, 7.

Milattan önce 274'te yaşayan Manes, Zerdüşt okulunu daha da genişleterek, Maniheizm veya Mazdeizm mezheplerini oluşturmuştur. Eski İran felsefesiyle dinleri bu adlar altında birleşmişlerdir.[76]

İbranî Felsefesi

İbranî felsefesi müstakil bir felsefe değildir. O dinî inanışlar şeklindedir. Bu felsefenin kurucuları Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyan gibi İbranî peygamberleridir. İbrani düşüncesinin temel fikirleri Tevrat'ta bulunmaktadır. Beni İsrail, dünyayı yaratan, ezelî ve ebedî ve sonsuz bir tek Tanrı'ya inanırlar. Onlar, Hz. Adem'in Cennet'ten çıkarılmasından sonra insanlığın sukut ettiğini, insanlığı kurtaracak bir büyük kurtarıcının geleceğini kabul ederlerdi.

Babil esaretinden sonra İbranîlerden iki mezhep oluştu: Sadukîler ve Peruşîler. İsrailoğullarının çoğunluğu Peruşîlerde olduğu gibi büyük bilginler de bunlar arasından çıkmıştır. Felsefî ve dini düşüncelerini Talmud isimli bir kitapta bir araya getirdiler. Bu kitap Tevrat'tan sonra İsrailoğulları'nın en önemli felsefe kitabıdır. İbranî felsefesinin Yunan felsefesine ve Hıristiyanlığa etki ve katkıları kayda değer bir husustur.[77]

B. ANTİK YUNAN DÜNYASI

İlkçağ felsefesi tarihi, genellikle Antik Yunan felsefesi ile başlatılmaktadır. Antik Yunan felsefesinin, düşünce tarihi açısından en önemli yönü, onun Batı felsefesi bilimine kaynaklık yapmış olmasıdır. Diğer bir açıdan Yunan felsefesi, sadece Batı bilim ve felsefesine kaynaklık yapmaz, aynı zamanda İslâm felsefesinin de kaynakları arasındadır. Antik Yunan felsefesini bilmeden, bir başka ifadeyle onun filozoflarını ve sistemlerini tanımadan İslâm felsefesinin temellerini anlamak ve kavramak imkân dâhilinde değildir. Zira Ortaçağ'ın ilk döneminde, en olgun ve üretken aşamasına ulaşmış olan İslâm felsefesi de, Batı Ortaçağ Felsefesi gibi, İlkçağ otoriteleri ile doğrudan ilişki içerisindedir. İlkçağ felsefesi tanındıktan sonra, İlkçağın Aristo, Platon ve Plotinos gibi önemli filozoflarının ele aldığı problemler ile düşünce ve görüşleri incelendiğinde, İslâm felsefesi okunmaya ve öğrenilmeye başlanırsa, bu dönemin sonraki dönemleri nasıl etkilediği daha iyi görülecektir. Doğu, Ortaçağ'da, İlkçağ felsefesi ile ilgili literatüre, Batı'ya nazaran daha çok sahiptir. Hatta, Doğu'da, Batı'dan daha önce bir Aristoculuk çığırı açılmıştır. Batı, Aristo'yu, Doğulu filozofların yaptığı çeviriler sayesinde tanıma imkânı bulmuştur. Düşünce tarihinde ortaya çıkan ve gelişme kaydeden

[76] Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi,* 14-15.
[77] Pazarlı, *Metinlerle Felsefe Tarihi,* 15.

felsefe sistemleri çoğunlukla klasik Yunan felsefesinden beslenmiştir. Sadece İlkçağ filozofları için değil, aynı zamanda Ortaçağ ve çağdaş felsefenin temsilcileri için de Antik Yunan felsefesi bir ilham kaynağı durumundadır.

Felsefeyi, diğer bilimler ve disiplinlerle ayrılan bir takım farklar bulunmaktadır. Örneğin tabiat bilimleri için, kendi bilimlerinin tarihlerinden vazgeçebilirler. Fiziğin esaslarını tespit etmek isteyen bir fizikçinin, fizik tarihinden bahsetmesi, matematikle uğraşan birisini matematiğin tarihini bilmesi hayatî derecede öneme sahip bir durum değildir. Ancak felsefe yapan, felsefeyle uğraşan ve bu alanda uzmanlaşıp derinleşmek isteyen bir kimsenin, felsefî düşüncenin oluşum sürecini, dolayısıyla felsefe tarihi bilmesi gerekir. Felsefenin önemli problemleri, felsefî düşüncenin geleneği içerisinde ele alınır. Bütün bu düşüncelerin, birbiriyle ilişkileri, birbirlerindan nasıl çıktığı, ancak tarihi akışları içerisinde anlaşılabilir. Felsefe yapmak ve üretebilmek için, öncelikle klasik filozofların yüzyıllar boyunca geliştirdikleri görüş ve düşüncelerin bilinmesi ve kavranılması gerekir. Böylece felsefenin temel kavram ve prensiplerinin bilinmesine yardımcı olur. Tek tek ilimlerle uğraşan kimselerin, uğraştıkları bilimlerin esas ve prensiplerini bilmeleri bir gereklilikse, felsefe ile ilgilenenlerin de başlıca kavram ve problemleri bilmesi gerekir. Felsefenin temel kavram ve prensiplerinin bilinmesi, felsefe tarihi içinde oluşan büyük sistemlerin kavranması ile gerçekleşir. Hakikatte büyük filozoflar, geçmişteki başarıları sürekli olarak göz önünde bulundurmuş, kendi fikirlerini bunlarla mukayese etmiş ve kendi sistemine bu yoldan ulaşmıştır. Böylece felsefe meselelerinin kavranması, öncelikle felsefe tarihinde iz bırakmış büyük filozofların eserlerinin ve düşüncelerinin bilinmesiyle gerçekleşir.

Klasik filozoflar, Platon ve Aristo, felsefedeki başarılarını, önceki düşünürlerin görüşleriyle karşılaştırarak ortaya koydular. Felsefe için zorunlu olan bu çalışma tarzı, felsefede bir gelenek olarak iz bıraktı ve bu tarzda bir uslüp gelişti. Ortaçağ felsefesi bir ilahiyat düşüncesini yansıtıyordu. Ama bu ilahiyat da, yine dinî fikirlerin, felsefî geleneğin ustaları ile hesaplaşması, daha doğrusu bir uzlaşması tarzındaydı.

Felsefeye başlarken, öncelikle İlkçağ felsefesi ile giriş yapmak ve eski Yunan felsefe geleneğinin klasik başarılarından bahsetmek gerekir. Felsefe tarihinde büyük filozoflar, Antikçağda -Platon, Aristo- olduğu gibi, Yeni Zamanlar felsefesi içinde –Descartes, Leibniz, Kant, Auguste Comte- de ortaya çıkmıştır. Bu alanla ilgili çalışmanın zorluğu ve gerçekleştirilmesindeki güçlük, M.Ö. V. yüzyıldan beri görülmüştür. O dönemden günümüze kadar gelen süreçte, felsefeye konu olacak hususların genişlemesi ve artması, aynı zamanda

ilimlerin kullandıkları ölçü ve yöntemlerin çeşitlerinin artması ve giriftleşmesi, insan zihninin bütüne hakim olma çabasını güçleştirmiştir.

Her şeye rağmen, değişim ve çeşitlilikle birlikte, felsefî düşüncenin kendisi, felsefî sistemlerin kadrosu, büyük ölçüde Antikçağ'da olduğu gibi durumunu muhafaza etmiştir. Eski Yunanlılar, her çeşit felsefî düşünceyi ortaya koymuş, farklı felsefe anlayışlarına yer vermişlerdir. O dönemden bu yana, felsefî düşünce çeşidinde ve felsefî sistemlerin kadrosunda büyük ölçüde bir değişiklik olduğu söylenemez. Düşünce tarihinin amacı, bütün bu kavram ve çeşitliliklerin tarihi süreçteki gelişmelerini, oluş ve akışlarını kavrama, aralarındaki ilgi ve bağlılıkları meydana koymaktır. Dolayısıyla bütün felsefî sistemlerin Antikçağ'da veya Ortaçağ'da bir kökü bulunmaktadır. Hemen hemen her filozof, kendinden önceki sistemleri incelemeden ve bunları dikkate almadan kendi fikir sistemini ifade edemez. Bunun için, felsefeyi çalışma konusu yapacak kimseler, felsefe tarihinin ve özellikle, ilim ve fennin kaynağı durumunda olan İlkçağ felsefesi tarihinin önemini kavramak durumundadırlar.[78]

Batı Felsefesinin Kaynağı Olarak Antik Yunan Dünyası

Batı kültürü, bilimi ve felsefesinin kaynağını ve köklerini Antikçağ Yunan dünyasında aramak gerekir. Yunanlılar genel olarak, birlikte bir sosyal sistem altında biraya gelmemişler, tek ve kapalı bir devlet kuramamışlardır. Onlar, yalnız İranlılara karşı bir araya gelmişler; bu birleşme Antik Yunan tarihi boyunca milli birliklerinin tek göstergesi olarak belirgenleşmiştir. Yunanistan'da her şehir müstakil bir devlet halini yansıtırdı. Yunanca'da "polis" ifadesi, hem şehir hem de devleti karşılamaktaydı. Çok hareketli ve mücadeleci bir dünyanın varlığının tezahür ettiği bu şehirler, sürekli birbirleriyle kıyasıya bir çatışma halini yaşamaktaydılar. Karşılaşma ve mücadele, şehirlerin alt birimleri, fert ve çeşitli toplumsal katmanları arasında da zemin buluyordu.

Yunanlılar, temel olarak üç kabilenin birleşmesinden oluşmaktadılar: Eoli'lar, Doria'lılar, İyonyalı'lar. Eoliler, köylülerden meydana gelirken, Dorialılar da, daha çok asker kimlikleriyle ortaya çıkıyordu. Bu kabilen olan Ispartalılar, savaş şartlarına göre düzenlenmiş mücadaleci bir devlet inşa etmişler; lüks, eğlence ve ruh eğitimine mesafeli kalıp sert bir devlet profiline sahip olmuşlardır. Felsefe tarihi açısından bu üç kabileden en önemlisi İyonyalılardır. İyonyalılar'ın kurmuş olduğu Antik Yunan Dünyası bilim ve düşünce merkezi haline gelmiştir.

[78] Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, 3-5.

Bahsedilen dönem, M.Ö. VI. yüzyıldır. Bu dönemde Yunan kültür ve biliminin ilk en başarılı eserleri, ortaya çıkmıştır. Aynı zaman diliminde Yunan kolonileri, İranlıların saldırısına uğramış ve ele geçirilmiştir. İranlılar sonraları Yunanistan'a saldırmaya devam etmiş olsalar da, Yunanlıların kendi aralarında birleşmeleri sonucunda bu saldırılara karşı konulmuştur. Zaferle sonuçlanan bu karşı koymalarla birlikte, Yunanlılarda kültür, siyaset, düşünce ve sanatta ciddi mesafeler kaydedilmişitir. Bununla birlikte ülkenin ticarî hayatı gelişmiş ve zenginleşmiştir. Siyasî hayatta Atina'da demokrasiye doğru gelişme gösterilmiş, partiler arasında mücadeleler ve rekabet kişisel kabiliyet ve yetenekleri geliştirmiş, ferdî düşünce özgürleşmiştir. Felsefe adı verilen Yunan ilmi, yani bilgiyi, sadece bilgi elde etmeyi amaçlayan "Yunan mucizesi" denilen durum meydana gelmiştir. Yunanlılar, kendilerinden öncekilerin sahip olamadıkları başarıları kültür, felsefe, sanat ve edebiyatta yakalamışlardır. Antikçağ'la beraber gelen göz kamaştırıcı ortam, ilim, hukuk, siyaset, din ve plastik sanatlar alanında, Batı düşüncesi için hayati bir kaynak işlevi görmüştür.

Antik Yunan düşüncesi bu gelişmeleri tecrübe ederken, kendinden önceki toplumların birikimlerini görmüş, incelemiş ve onlardan yararlanmıştır. Onlar özellikle Mısır ve Babilonya'dan önemli ölçüde yararlanmışlardır. Astronomi ve aritmetikte Babilonya, geometride Mısır'a, yazıda Girit ve Mısır'dan faydalanma söz konusudur. Sonraları Yunanlılar, elde ettikleri malzeme ile kendi örijinal sentezlerine ulaşabildiler. Yunan düşüncesinin dikkati ilk olarak tabiat çekmiştir. Onun için tabiatın kavranılmasına sağlayacak kavramların formalarının tespitine başlanıldı. Felsefe, bundan sonra insan ve eylemlerini kendisine konu yaptı. Arkasından büyük sistemler dönemine ulaşıldı.[79]

Yunan Felsefesinin Doğuşu ve İnşa Süreci

İlkçağ felsefesi ifadesinden Yunan felsefesi ile bu felsefeden çıkmış olan Helenistik Roma felsefesi anlaşılmaktadır. İlkçağ kavramı, ilk yazılı belgelerle başlar –yaklaşık dört bin yıl önce- İsa'dan sonra 476 yılında Batı Roma İmparatorluğunun çöküşüne devam eder. Bu geniş süreçte çok sayıda kültür ve medeniyetler doğmuştur. Uzak Doğu ve Hint'le beraber Akdeniz çevresinde Mısır, Mezopotamya, (Sümer, Akad, Babil, Asur), Hitit, Fenike, Yahudi, Pers, Roma, Kartaca kültür havzaları ortaya çıkmıştır. İlkçağ kavramı, gerçekte tüm kültür çevrelerini içine almaktadır.

[79] Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* Ankara 1987, 7-9.

İlkçağ felsefesinden, sadece Yunan felsefesi ile bundan doğmuş felsefeler anlaşılmaktadır. İlkçağ felsefesine Antik felsefe de denilir. Antik felsefe de denilince, Yunan felsefesiyle bundan türemiş olan Helenizm ve Roma felsefesi akla gelmektedir.

Yunan kültürünün dışında da başka kültürlerde felsefeye benzer bir takım dini düşünceler, mitolojiler ve efsaneler mevcuttur. Mitolojiler hayal gücünden doğarlar; nesilden nesle geçerek, bunların kök ve kaynaklarının Tanrı'da olduğu kabul edilir, onun için bunlara oldukları gibi inanılır. Sözü edilen bilgiler, tek tek kişilerin veya nesillerin görgülerinden, pratik amaçlar bakımından doğa hakkındaki düşüncelerden meydana gelmiştir. Bu bilgiler, insana, varlığını ilgilendiren belli bir takım doğa olaylarının az veya çok hâkim olmak imkânını verir.[80]

Platon'un öğrencilerinden Herakleides Pontikos'un bildirdiğine göre, philosophia ifadesini ilk olarak Pythagoras söylemiş, Pythagoras kendisine Philosophos (filozof) dermiş. Çünkü ona göre sophia, bilgelik, eksiksiz doğru yalnız tanrılara yakışır; insana ise ancak philosophia, yani bilgeliği sevmek dolayısıyla ona ulaşmaya çalışmak uygun olur.

Hakikatte de, Sokrat ile Platon, kendi bilgisizliklerini bilmelerini, yani neyi bilmediklerini gerçek bilginin kaynağı kabul ediyorlar, bunun karşısında da Sofistlerin sıra dışı bilgilerini koyuyorlardı.

Philosophia durup dinlenmeden aralıksız bilgiyi doğru arama çabasıdır. İster düşünme ile olsun ister deney ile olsun, ulaşılmak istenen hedef, doğru ve hakikattir. Felsefe doğruya ve hakikate ulaşmak ister. Var olan veri ve bulguları, amacı bakımından sürekli ayıklar, eleştirel bir süreçten geçirir. Özetle, philosophia, bilgiyi sevmedir ve onu elde etmek özlemiyle yoluna düşmedir, ona ulaşmak için bir çabadır, gayrettir.

Felsefenin adını, ilk olarak eski Yunan'da 6. yüzyılda, İyonya (bugünkü İzmir ve Aydın karşısındaki adalar) denilen bölgede buluyoruz. Burada bir takım düşünürler bulunmakdır ki, onların eserlerine Doğa Üzerine (peri physeos) denilmektedir. Bu eserler, doğanın ve evrenin bilimsel bir tahlilini yapmak ve onu adeta resmetmek için yapılan ilk denemelerdir, dolayısıyla dinî bir dünya görüşünden ayrılan bir felsefe örnekleridir. Böylece İyonya'daki bu gelişme ile Yunan felsefesi başlangıç yapıyordu.[81]

---

[80] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, IV. Basım, İstanbul 1990, 11-12.
[81] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12-13.

Milattan sonra üçüncü yüzyılın sonlarında yaşamış olan düşünce tarihçisi Laertius, Thales'in "sofos" ünvanını kullandığını haber vermekteydi. Böylece onun her şeyi bildiğine inanılıyordu. Sonraki zamanlarda Pythagoras'un, insanın her şeyi bilemeyeceğini söyleyerek kendisine filo-sofos (hikmti seven) adını kullandığını görmekteyiz. İnsan, hikmet sahibi olamaz, o ancak hikmeti sevmekle yetinebilir. Nitekim Laertius, *Ünlü Filozofların Hayatları* isimli eserinde şunları ifade etmektedir: " Filo-sofia (Felsefe) kelimesi Pythagoras'ın icadıdır. Ona göre kimse sofia (hikmet) sahibi olamaz. Çünkü sofia (hikmet) ancak Tanrılar'ın inhisarındadır."

Phthagoras'tan önce bu alan, sofia (hikmet) ismiyle tanınmaktaydı. Bunu meslek edinen kimse de zengin ve asil bir ruha sahipse, sofos (hikmet sahibi) adıyla biliniyordu. Ama buna karşılık bir filo-sofos (hikmeti seven), sadece hikmete ulaşmaya çalışan kimsedir.

Pythagorastan'dan önceleri sofos'lara bir taraftan da sofistos (sofist) denilmekteydi. Aynı isim şairlere de verilmekteydi. Laertius'a göre İlkçağ filozoflarından Platon'a bakarsak, ilk olarak sofos (hikmet sahibi) ünvanını kullanan kişi Thales olmuştur.

Şu halde hikmet (sofia), Laertius'a göre, yalnız Tanrılar'a ait bir isimden ibaret kalacaktır. Bu eğilim, Yeniçağ filozoflarından Descartes tafından da tekrar edilmiştir. *Felsefenin İlkeleri* isimli eserinde, o şunları söylemektedir: "Hakikatte yalnız ve ancak Tanrı'dır ki, tam olarak bilge (hakîm)dir… İnsanlar ise, hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları ölçüde bilgelik (hikmet) sahibidirler."

Antikçağda ve bir takım Avrupalı filozoflardaki bu tür tavrın sebepleri bulunmaktadır. Onlara göre sophos (sofos) yani hikmete sahip olmak (hakîm), insanlığın boyutlarını ve gücünü aşan bir ifade şeklinde tasavvur ediliyor ve hiçbir insanın bu ünvana layık olamayacağı söyleniyordu. Kadîm zamanlarda hikmet denilince, bütün ilimler (küllî bilgi) anlaşılmakta ve sınırlı ömre sahip olan insanların, bütün ilimleri öğrenmesi ve sahip olması imkân dâhilinde görülmüyordu.[82]

Antik Yunan Felsefesinin Kaynakları

Yunan felsefesiyle ilgili bilgilere elimizde bulunan metinler sayesinde ulaşılıyor. Aynı zamanda eserleri günümüze kadar ulaşmış filozoflar kanalıyla felsefî düşünceden haberdar olunuyor. Bugün Platon ve Aristo'nun eserlerinin büyük bir kısmına ve sonraki filozoflarından

[82] Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul 1978, 6-7.

kalan bir çok “fragmentler”e sahip bulunuyoruz. Bunun yanında filozoflara ait çok sayıdaki eser de kaybolmuştur.[83]

Yunan felsefesinin Doğu’dan gelen tesirlerden türediği iddialarında bulunulmuştur. Bu Yeni Platoncular ile Hıristiyanlar Yunan felsefesinin kökünün Doğu’da olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunlardan biri Milattan sonra ikinci yüzyılda yaşamış olan Numenios adlı Yeni Pythagorasçı’nın “Platon Attika diliyle konuşan Musa’dan başka bir şey değildir.” sözleridir. Bununla birlikte Elealılarda Hint, Fisagorasçılarda Çin, Heraklitos’da Pers, Empedokles’de Mısır, Anaxagoras’da Yahudi dininin tesirlerinin olduğu iddiları da söz konusudur. Bu tesir ve etkileşim üzerindeki iddialar, bazen haklıdır, bazen de zorlamlardan ibaret kalmaktadır. Zira varlıkların özü, yapısı üzerinde özgür bir düşünce olan Yunan felsefesi, Doğu dinlerinden aldığı çeşitli gerekçelerle izah edilemez.

İlk Yunan düşünürleri, bir takım bilgilerini Doğu’dan, özellikle geometri bilgilerini Mısırlılardan, astronomi bilgilerini de Babillilerden edinmişlerdir. Ancak Yunanlılar aldıkları bu bilgileri, başarıyla değerlendirmişlerdir. Mısır geometrisi pratik-teknik ihtiyaçlardan doğmuştu: Ülke için hayatî değere sahip olan Nil’in yıllık taşmalaranı düzenlemek, bunun için kanallar açmak zorunluluğu, Mısır geometrisini ortaya koyup geliştirmişti. Mısırlılar buldukları geometri teoremlerine deney ve tecrübeyle ulaşmışlardır. “Onun içindir ki, örneğin yüzeyleri ölçmede kullanılan formüller, bugünkü geometride olduğu gibi, birtakım axiom ve tanımlara dayanan bir sistem meydana getirmiyordu; bunlar tek başlarına, dağınık bir halde idiler, aralarında bir bağlantı yoktu.

Yunanlılar, Mısırlıların parça parça bilgilerinden bir sistem geliştirerek, yalnız teknik nitelikte olan bilgilerden teorik bir bilim ortaya koymuşlardır. Thales, Pythagoras, Öklid böyle bir yaklaşımın geometrideki öncülleri durumundadırlar.

Babillilerin ünlü astronomisi, yıldızları kutsal kabul eden ve onlara tapan Babillilerin inançlarına dayanmakta olup, bu dinin ve pratiğin hizmetinde bulunuyordu. Yıldızlar üzerinde yapılan dikkatli gözlemler, güneş ve ay tutulmalarının hesaplanması, hem dini hem de pratik amaçlar içindi.

[83] Birand, *İlkçağ Felsefesi*, 9.

Yunanlılar, Babillilerin donanımlı gözlem, araç ve gereçlerinden faydalanmışlar, dağınık olan bilgi ve malzemeyi neticede Anaksimandros'tan Batlamyus'a kadarki çalışmalarıyla gökyüzünün bilimsel bir görüşünü tasarlayan bir teoriye ulaşmışlardır.[84]

Kendilerinden önceki kültür ve düşünce havzalarının büyük tesiri altında kalan Yunanlılar'ın felsefe tarihinde önemli bir yere sahip oldular. Onların inşa ettikleri düşüncenin isimlendirilmesinde ortaya çıkan iki kavram bulunmaktadır. Bu isimlendirmelerde kullanılan iki kavram, Antik felsefe ile Yunan felsefe ifadeleri birbiri yerine kullanılan kavramlardı. İlkçağın Yunan ve Roma tarihlerini içine alan dönemine Antikçağ denildiğine göre, Antik felsefenin de Yunan ve Roma felsefelerini içine alması gerekir. Ama Yunan felsefesinin yanında bağımsız bir Roma felsefesinden bahsedilemez. Zira Romalılar, felsefeye yeni ve özgün bir renk dâhil edememişlerdir. Diğer tarafatan İskender'in seferleriyle, Yunan kültürü Akdeniz'in doğusuna, oradan ta Asya'nın iç kısımlarına kadar ulaşmıştı. Helenizm (Doğu Akdeniz çevresinin hellenleşmesi, kültürce Yunanlaşması) denilen süreçte, Yunan felsefesi de Doğu'ya ulaşmış ve böylece Doğu Akdeniz'de, en önemlisi İskenderiye olan yeni bilim merkezleri kurulmuştur. Dönemin önde gelen düşünürleri, Grekçe yazan Doğululardan oluşmaktaydı. Burada temel referans Yunan felsefesidir ki bu, içeriği ve kökü Doğu'da olan bir çok düşüncenin karıştığı bir felsefedir.

Yunan felsefesinin ele aldığı konu ve problemlere baktığımızda şunla söylenebilir:

1. İlk dönem Yunan felsefesi, tamamıyla dış doğaya, cisimlerin dünyasına yönelmiş bir doğa felsefesi görünümdedir.

2. İnsana karşı yöneliş, daha sonraki dönemde gelişecektir. Artık klasik dönemin geniş sistemlerine doğru süreç başlamıştır. Bu sistemlerde, Tanrı, insan ve doğa, bir düşünce sistemi içinde kavranmak istenmiştir.

3. Aristo'nun felsefesiyle okulunda gelişen ve biriken çok zengin bilgi kadrosu, bilimlerin bağımsızlığına ve her bilgi kolu üzerinde müstakil çalışmalara sebep olmuştur. Bundan sonra bütün konuları içine alan bir sistem yerine aralarında gittikçe ayrışan bilimlerin bir karmaşası geçmiştir. Felsefe, kendisini bu bağlantıdan ayırmış, onun payına dünya ve ahiret görüşleriyle ilgili meselerle uğraşmak düşmüştür. Aristo'dan sonraki felsefe, doğru yaşayışı gösterecek, gönülleri tatmin eden bir dünya görüşüne ulaştıracak yolu arayan bir öğreti durumundadır. Bu özelliğiyle pratik felsefe, dinin yerine geçen bir felsefe konumuna

[84] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 13-14.

yönelmiştir. Aslında bu gelişme, Antik felsefenin son dönemine bir geçiş olmaktan başka bir şey değildir.

4. Son dönemde Antik felsefeye daha çok dinî unsurlar karışmaya başlamıştır. Bunlar içerisinde Doğu'dan Hint ve Mısır dinlerinden bir takım görüşler, Antik düşünürlere özenilen örnekler gibi algılanmıştır. Nihayetinde, insanların din ihtiyaçlarını daha iyi karşılayan Hıristiyanlığın ortaya çıkmasıyla dönem kapanmış ve Antik felsefe son bulmuştur.[85]

Yunanlıların ilk felsefî-bilimsel çalışmalarının Batı Anadolu'nun zengin ve gelişmiş liman şehirlerinde, örneğin Milet, Efes, Teos, Klazomenai, Samos ve Kos gibi yerlerde olması bir gerçeği yansıtmaktadır ki, o da bu yerleşim yerlerinin deniz ticaretinin ana merkezleri olmasıdır. Yine İlkçağ filozoflarının Mısır, Babil, İran ve Hint'e seyahatler yapması da bilinçli bir tercihin sonucudur. Bu çerçevede Thales'in Yunan dünyasına Mısır'dan geometri bilimini getiren ilk kişi olduğu aktarılır. Pythagoras'ın ruh nazariyesinde Hint tesirinin varlığından bahsedilir. Platon, Mısırlı rahiplerin "Yunanlılar, sizler çocuksunuz" sözünü nakleder. Yine Thales'i M.Ö. 585'te olduğu hesaplanan güneş tutulmasıyla ilgili tahmini, Mezopotamyalılar tarafından tutulmuş olan gök cisimlerinin hareketleriyle alakalı cetvelleri (ziçleri) görmüş olmasıyla izah edilebilir. Diğer taraftan Aristo matematik sanatların, Mısırlı rahipler tarafından ortaya konulduğunu bildirir: "Matematik sanatlar Mısır'da doğmuşlardır. Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır."[86]

Bu ifadeler de göstermektedir ki, Yunanlılar, Doğu ve diğer bilim ve kültürlerine çok şey borçlu olduklarının farkındaydılar. Bu etkinin kapsam ve tesirini Yunanlıların Lidya'dan parayı, Mısır'dan papirüsü, Fenike'den alfabeyi almış oldukları gerçeği eklenirse, Yunanlıların Doğu'ya olan borçlarının büyüklüğü daha iyi hesaplanabilir.[87]

Şu halde Antik felsefenin düşünce ve felsefî birikimine bakıldığında şunlar söylenebilir:

1. İlk Yunan filozoflarının eserleri ancak fragmentler (parçalar) halinde günümüze ulaşmıştır. Bunlar, sonradan yaşamış olan yazarların eserlerinde bölümler olarak bulunmaktadır.

2. Platon ile Aristo'nun en önemli eserleri bize kadar gelebilmiştir.

---

[85] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 14-17.
[86] Bkz. Aristo, *Metafizik* (981 b 24), 79.
[87] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, II. baskı, İstanbul 2008, I, 60-61.

3. Eski Stoacılar, Epikurosçular ile Septiklerden de yine ancak bir takım fragmentler elimizde bulunmaktadır.

4. Daha sonraki dönemde elimizde Roma Stoasından Senece, Epiktatos, Marcus Aurelius ile Cicero'nun; Septiklerden Sextos Emprikos ile İskenderiyeli Philon'un eserleri; Yenipythagorasçı literatürden kalıntılar; Plotinos'un Ennead'ları; Yeniplatoncuların bazı eserleri –özellikle Proklos'un-; Yeni Platoncuların ve başkalarının Platon ile Aristo'nun eserleri üzerindeki yorumları bulunmaktadır.[88]

Platon'dan önceki ve sonraki filozofların düşünce ve fikirlerini aktaran çok sayıda eser günümüze gelebilmiştir. Yunanlılar, bilhassa Aristo'dan bu yana, felsefe tarihi ile ilgilerini kesmemişlerdir. Bu kapsamda Yunanlı felsefe tarihçilerini iki grupta toplamak mümkündür: Biyograflar ve doksokraflar.

Biyograflar, filozofların öz geçmişlerini tasvir ederler. Günümüze kadar ulaşan biyografik eserlerin en önemlilerinden biri M.S. II. yüzyılda Leart'li Diogenes'inkidir. Diogenes bu eserinde bildiği filozofları birer birer sayar ve onların hayatları ve eserleri hakkında bilgi verir. Diogenes'in söz ettiği eserleri kendisinin görmüş olabileceğini düşünmek zordur. Bugün itibariyle bilinmeyen bazı felsefe tarihi kaynaklarından faydalanmış olabilir. Doksoglar ise, sözgelişi evrenin veya hayatın başlangıcı gibi, yalnız belirli bir felsefe problemini ele alır ve bu probemle ilgili çeşitli filozofların görüşlerini, kanaatlerini (doksa) tasvir eder. İlk bilimsel çalışmayı başlatan Aristo, ele aldığı konu ile ilgili olarak kendinden öncekilerin neler söylediğini, neleri bulduğunu ortaya koymaya itina göstermiştir. Bunun içindir ki Aristo, Yunan felsefe tarihi bakımından, önemli bir doksokgrafik bir kaynaktır. Aristo'dan sonra da doksografik araştırmalar ortaya konmuştur. Bunlardan, özellikle Aristo'nu takipçisi olan Theophrastos önemlidir. Theophrastos'tan sonra yazılmış olan bazı doksografik eserler bize kadar ulaşmış ise bunların kaynakları hakkında kesin bilgileremiz bulunmamaktadır.

Aristo, felsefede ilk kez evrenin kaynağı konusunu ele aldığında "evrenin kaynağı" konusunun, kendisinden önce, yalnızca teolojik açıdan ele alındığını bildiriyor. Sonraları teologlara karşı fizikçilerin ortaya çıktığını haber veriyor. Teologlar törelerle gelen mitolojiden hareket ederken, fizikçiler gözlemleri tercih ediyorlar. Teologlardan da önce şair Hesiod bu meseleyle ilgilenmiştir. M.Ö. yaklaşık 700 yılında yaşamış olan Hesiod, Kuzey Yunanistanlı

[88] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 17-18.

bir çiftçi ailesinin çocuğudur. Ondan "Teogoni" isimli eserden birkaç bölüm kalmıştır. *Eski Veda* isimli eserinde ortaya konulan soruyu tekrar sorar: Tanrılar yokken ne vardı? Tanrıların kaynağı nedir? Hesiod'a göre her şeyin başlangıcında kaos vardır: Buna yaratıcı gücün sembolü Eros ve toprağı simgeleyen Gaia katılır. Hesiod'un her şeyin başlangıcına koyduğu ilk güçler hem somut ve hem de soyutlaştırılmış şeylerdir.

Evrenin başlangıcında ne tam anlamıyla somut ve ne de tam anlamıyla soyut olan, fakat bu ikisi arasında aracılık yapan varlıkları kabul etmekle, Tanrıların yalnızca somut olarak benimsenmesi fikrinden ayrılır, bunları kavram olarak kabul etme düşüncesini benimser. Hesiod'dan başka kimseler de bu tür düşünceleri paylaşmaktadır. Fizikçiler, Tanrıların kaynağı ve onların oluşları ile ilgili efsanelerden ve problemlerden değil de doğrudan yapılan gözlem ve deneysel olaylardan hareket eder. Hesiod'un eserinin adı "Tanrıların Meydana Gelişi" anlamına gelen *Teogoni*'dir. Fizikçilerin eserleri ise "Doğa Konusunda" ismiyle bilinirler. Teologlar, Tanrıların kökünü araştırmalarına rağmen, fizikçiler, doğanın nereden geldiğini, doğanın kökünün ne olduğunu incelerler. Bunlarla ilgili sorular soran fizikçilerin doğa dedikleri ise, bilinen denizlerin, karaların, bitkilerin, hayvanların ve insanların dünyası olan doğadır. [89]

Yunan felsefesindeki doğa filozoflarının ilk çalışmalarında çok sayıda mitolojik unsurun bulunduğu bir gerçektir. Yine onların "Doğa Üzerine" ismini taşıyan eserlerinden mythoslar ve Tanrı masalları arasında bir ara basamağın bulunduğu görülmektedir. Bu arabasamak eski ozanların theogonia'ları (Tanrıların doğuşu) ile ksomogonia'larıdır (Evrenin doğuşu). Eserlerde tanrıların, yarıtanrıların, insanların meydana gelişleri üzerine geniş bilgiler verilmektedir. Aristo, ilk felsefe tarihi denemelerinden olan, Metafizik'inin birinci kitabında, eski ozanların, bu konular üzerinde daha önce düşündüklerini; bunların ise bilimsel olarak değil de, dine bağlı olarak fikir ortaya koydularından bahseder.

Hesiod'un Theogonia adlı eserinin başında Khaos kavramına rastlanır. Ona göre, başlangıçta Khaos vardır ve Khaos "esneyen boşluk" demektir. Bu da bize hiçliği, boş uzayı, zamanı, sonra kendisinden bütün varolanların meydana geleceği o düzensiz, karmakarışık yığını hatırlatır. Bu, varolanlardan önce gelmiş olan ve varolanların kendisinden doğmuş oldukları hiçliği, kavram olarak belirlemek için yapılmış olan ilk denemelerdir. Bu denemede mythostan uzaklaşma ve mevzuya tanrıları vb. karıştırmama düşüncesi bulunmaktadır. Hesiod, inançlarının yerine gelenek-görenekten edindiklerine dayanma gayretine giriyor. Hesiod,

[89] Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev: Vural Okur, İstanbul trz, 15-16.

Khaos'un yanına iki güç, iki ilke ilave ediyor: 1. Gaia: Geniş göğüslü yer, doğurucu ilke. 2. Eros: Doğurucu erkek ilke. Bu iki güç de, kişiliği olan, insanımsı birer varlık ile kişi olmayan, salt kavram arasında bulunan şeylerdir. İşte, bu üçüncüden –Khaos, Gaia ve Eros'tan- sonra tanrılar ve nesnelerin çokluğu oluşmuştur: Khaos, kendisinde Erebos –karanlığı, geceyi- ile Aitheros'u –aydınlığı, gündüzü- ortaya çıkarmıştır; Gaia da bağrından göğe, denizleri ve dağları yaratmıştır; gök ile yer de, tanrılar soyunu meydana getiren çifttir.

Bu dönemde "Kozmos (evren), nereden gelip nasıl olmuştur?" sorusu yanında, üzerinde durulup düşünülen diğer soru "İnsanın dünyadaki yeri ve ödevi nedir?", "Doğru olan yaşayış hangisidir?" sorusu da filozofların başlıca konuları arasındadır.

Kosmonogania üzerindeki düşünceler yanında, etik konusu da dönemin düşünürlerinin mevzuları arasındadır. Bu düşüncelerin ilk nüvelerine Yedi Bilge'nin öğüt ve özdeyişlerinde karşılaşıyoruz. Yedi Bilge'in sözlerine baktığımızda şu örnekleri görebiliyoruz: Atinalı Solon: "İşin sonunu düşün"; Korinthoslo Periandros: "Öfkeni yen"; Lesboslu Pittakos: "Hiçbir şeyde aşırı olma". Görüldüğü gibi, bu sözler, doğru ve akıllıca yaşamak için bir takım öğütleri içermektedir. Yedi Bilge'nin düşüncelerinde tanrılar da ahlâkî güçler ve hak ile kanunun koruyucuları olarak zikredilir. Ancak yine de eski mythoslar tekrarlanır. Tanrılar insanlara benzetilir. Kozmogonia ozanları gibi, Yedi Bilge de, bir dönemin tipleri arasındadır. Onlarda olduğu gibi bunlarda da, mitolojik fantezilerle bilimsel-bilinçli düşünce birbirine karışmış durumdadır. Aslında Theogonia-kosmogonia ozanlarının sözleri ile Yedi Bilge'nin özdeyişleri felsefî düşünceye bir hazırlık aşamasıdır.[90]

İlkçağ felsefe tarihine bakıldığında, Yunanlılardan önce Mısır ve Mezopotamya'da astronomi, tıp ve matematiğin; İran, Çin, Mısır ve Hint'te ise önemli bir felsefî düşünce geleneğinin bulunduğu ifade edildi. Yunan felsefesinin doğuşu da bu düşünce geleneği süreciyle eş zamanlı tarihî ve kültürel ortamların şekillendirdiği bir zaman aralığına rastlar. Dolayısıyla Yunan felsefesinin doğuşu bir Tanrı'nın Yunan milletine bahşettiği bir "mucize" olmayıp, zaman ve coğrafyanın zorladığı şartların doğal bir sonucudur.

Yunan felsefesini, diğer felsefî geleneklerden ayıran en önemli diğer bir özelliği, onun yazılı bir geleneğe sahip olmasıdır. Bununla birlikte Yunanlılar, Doğu düşüncesi ve biliminden

[90] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 19-20.

faydalanmış olsalar da genelleme ve theoriaya yükseldiklerini; bilgiyi pratik bir kaygı içinde olmadan, rasyonel düşüncenin başlatıcısı olduklarını söylemek mümkündür. [91]

Çin ve Hint düşüncesi çoğunlukla dinî düşünceyle karışmış olmasıyla birlikte, zaman zaman pratik bir nitelik arzetmektedir. Buna karşın Batı felsefesinin iki dünyalı metafizikten yoksun kaldığını ileri süren düşünceler bulunmaktadır. Örneğin Çin felsefe sistemlerinin, Lao-Tzu'nun Taoculuğunun felsefeden çok bir mistisizme karşılık geldiğini, kendi ifadesiyle "yaratıcı değil fakat bir taşıyıcı olduğunu" ve dine sıkı bir şekilde bağlı olan Konfüçyüs'ün ise bir filozoftan çok ahlâk vaizi olduğu ve metafiziksel konularla ilgili derinlikli bir kavrayışa sahip olmadığı söylenir.

Hint felsefesi dinle olan bağını hiçbir zaman kesmemiş ve öte dünyaya dönük karakterinin düşünce dünyasına yabancı kalması sebebiyle, bağımsız ve müstakil bir özelliğe kavuşamamıştır. Halbuki Yunan'da felsefe, dinî veya mitolojik düşünceden kopuşun sonucunda, doğal olayların, olağanüstü değil de doğal sebeplerle izah edilmesi gerektiği inancıyla, insan aklına dayanan bağımsız bir eylem olarak ortaya çıkmıştır.

Yunan felsefesi, yerleşmiş halk dini veya mitolojik düşünceyi kabul etmekle birlikte, sunduğu izah tarzıyla yetinmeyen Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozoflar kanalıyla kurulan felsefenin Yunan'daki doğuşuna damgasını vuran olay, evrenin kökeni ve doğasıyla, doğal dünyada ortaya çıkan süreçlerle ilgili problemlere getirilen mitolojik açıklamanın, bilinçli düşünce düzeyinde bir tarafa bırakılmasıdır.

Thales ve onun gibi düşünürleri filozof kılan en temel olgu, onların dini ya da mitolojik izahının yerine, özellikle bilimsel düşüncenin temelini oluşturan gözle görünür dünyanın anlaşılmasında insan aklının yararlanılabilecek tek vasıta olduğunu kabul etmeleridir.[92]

Nihayetinde Roma İmparatoru Justinianus Yunan felsefesini temsil eden son okul olan Atina Okulu'nu 529 yılında kapattı. Böylece İlkçağ veya Antik felsefe, Helenik felsefe ve Helenistik felsefe olarak ikiye ayrıldı. Diğer bir ifadeyle "hem Hıristiyan felsefesinin ve hem de İslâm felsefesinin ortak kültürel mirasını ve bir bütün olarak da Batı kültürünün manevî temelini oluşturan, Ortaçağ felsefesiyle aynı teleolojik dünya görüşünü benimsemek bakımından benzerlik gösteren antik felsefe; tarihsel, kültürel ve coğrafi unsurları temel alan

[91] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2009, 31.
[92] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 31-33.

birinci sınıflamada, Helenik felsefe ve Helenistik felsefe diye iki ayrı döneme bölünerek sınıflanır veya kategorileştirilir."

Antik felsefenin ilk 300 yıllık dönemine karşılık gelen Helenistik felsefe, onun en güçlü ve parlak dönemine rastlar. Helenistik felsefe dinî ve mitopoetik düşünceden kopuşla, doğal olayların doğaüstü sebepler yerine yine doğal sebeplerle izah edilmesi gerektiği inancıyla başlar. Helenistik felsefe, son dönemlerinde dine yeniden yaklaşır ve mistik bir hal alır. Helenistik felsefe Roma kültürü ve kısmen de Doğu felsefesiyle karışmış olmak anlamında Yunan'a özgü saflığını yitirmiş bir felsefe görünümündedir.

Helenistik felsefenin yaşam alanı kent-devletidir. Bu dönemin filozofu, kent-devletinde mutlu bir hayata ulaşma idealinin belirlediği etiko-politik sorulara cevaplar arar. Halbuki Helenistik dönemin siyasi atmosferinde imparatorluk bulunmaktadır. Bu dönemde filozof, imparatorluk düzeninin sınırlarını büyüttüğü dünyada, yalnızlaşan ve yabancılaşan insanın güç meselelerine çözümler bulmanın gayreti içindedir. Bazı zamanlar etik ve politik mevzularla ilgilenmesine rağmen, Helenistik felsefe, bütünüyle teorik ve evrenin her yönüyle anlaşılabilir olduğuna inanan tamamen rasyonel bir felsefe olarak gelişme kaydetmiştir.

Helenistik felsefe, felsefenin tüm disiplinlerini bırakarak salt ahlâk problemi üzerinde yoğunlaşmış pratik bir felsefedir. Bu felsefe, bazı durumlarda gerçekliğin kavranamaz olduğunu kabul eden şüpheci (septik), bazen de aklı terk ederek mistikleşmiş bir felsefe halini alır.

Thales'le başlayıp, Aristo'nun öldüğü 322 yılına kadar süren Helenistik felsefe, kendi içinde a)Presokratik felsefe veya doğa felsefesi, b)Sokratik felsefe veya İnsan Üzerine felsefe ve c)Sistematik Dönem veya Büyük Sokratik dönem olmak üzere üç kısma ayrılır. Antik felsefenin M.Ö. 4. yüzyılın sonlarında başlayıp, M.S. 6. yüzyıla kadar devam eden ikinci büyük dönemi Helenistik-Roma felsefesi de iki ana çağdan ya da felsefe çığırından oluşur. Bunlar arasından birincisi, resmi olarak M.Ö. 322 ve 331 yılları arasındaki tarihî döneme karışık gelen Helenistik çağın felsefesidir. Helenistik felsefenin ana okul ya da felsefeleri, Yunan dünyasında Platon'un Akademia'sıyla Aristo'nun Lykeium'unun yanı başında kurulan Stoacı, Epikürosçu ve Şüpheci okullardır. Dönemin ikinci ana çığırı ise, Roma felsefesiyle başlar.[93]

[93] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 34-35.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Antik Yunan dünyası, tarih boyunca diğer kültür ve felsefe havzalarıyla ilişki içerisinde olmuştur. Diğer medeniyetlerin kültür ve felsefe birikimleri bu ilişki sonucunda Yunan dünyasına taşınmıştır. Bunun sonucunda Batı felsefesinin menşeî olan Yunan felsefesi doğmuştur. Yunan felsefesi, nihâi aşamada inşa ve gelişim sürecini, dış ve iç dinamikleriyle tamamlamıştır.

Bölüm Soruları

1. Farklı dillerin ve dinlerin kaynaştığı, aynı zamanda Batı bilim ve felsefesinin doğduğu şehir hangisidir?

a) Milet b) İskenderiye c) Bizans d) Roma e) Sicilya

2. Sokrat öncesi doğa filozoflarından Anaksimenes'e göre ana madde nedir?

a) hava b) ağaç c) bulut d) toprak e) demir

3 Antik Yunan felsefesinin kaynaklık yaptığı Doğu felsefesini aşağıdakilerden hangisi kapsamaz?

a) Çin b) Hind c) İran (Sasani) d) İbrani **e) İslâm**

4. Çin'de birbirinden farklı iki felsefe okulu kurulmuştur. Aşağıdakilerden hangisi bu iki felsefe okuludur?

a) Peripatos-Akademi b) Ezher-Nizamiye **c)Konfüçyüs-Tao** d) Frankfurt-Viyana

e) Cundişapur-Bağdat

5. Yunan halkı, temel olarak üç kabileden meydana gelmiştir. Bu kabilelerden hangisi Antik Yunan dünyasını bilim ve düşünce merkezi haline getirmiştir?

a) İyonyalılar b) Eoliler c) Dorialılar d) Spartalılar e) Giritliler

3. SOKRAT ÖNCESİ YUNAN (DOĞA) FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Antik Yunan Felsefesinin Sokrates öncesi dört okullarını bu bölümde öğreneceğiz. Bu okullar Milet, Elea, Pythagoras ve Abdera okullarıdır. Bu okullar hakkında bilgi sahibi olurken, okulların önde gelen düşünürlerini de tanıyacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1-) Sokrates öncesi Antik Yunan felsefesi nasıl bir seyir takip etmiştir?

2-) Doğa felsefesinin temel araştırma konuları nedir?

3-) Töz problemi hangi filozoflar tarafından nasıl ele alınmıştır?

4-) Değişim ve sabite sorununa pre-sokratik filozoflar nasıl yaklaşmıştır?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
İlk felsefe okulları	Antik Yunan Felsefenin ilk ve en temel sorunsallarını öğrenir.	İlk Yunan filozoflarının bugüne ulaşan fragmanları felsefenin ne'liğine dair bilgi verir.

Anahtar Kavramlar

- Töz
- Arkhe
- Değişim
- Hareket
- Atomculuk
- Atomculuk
- Pluralizm

Giriş

Sokrat öncesi Yunan felsefenin temsilcileri, doğa filozofları olarak isimlendirilmiştir. Bu filozoflar, nihayetinde çeşitli okullar kurmuşlardır. Bu bölüm Milet, Elea, Pythagoras ve Abdera okul ve temsilcilerinin düşünce ve fikirlerini ortaya koyacaktır. Kurulan okulların temsilcileri; Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmanides, Ksenofanes, Elealı Zenon, Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos olarak sınırlandırılmıştır.

3. SOKRAT ÖNCESİ YUNAN (DOĞA) FELSEFESİ

Antik felsefenin Doğa felsefesi veya Sokrat öncesi (Presokratik) felsefe olarak isimlendirilen bu ilk dönemde, felsefe, doğa ya da varlık felsefesi olarak kabul edilmiştir. Felsefe ilk filozofların görüşlerinde, bir varlık felsefesi, varlık üzerine sistematik bir düşünce olarak belirginleşmiştir. Kendilerini natüralistler veya fizikçiler olarak bilinen ilk doğa filozofları, her şeyden önce bir görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde, keyfilik ve gelişi güzelliğin değil de temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlardır. Sokrat öncesi filozoflar doğanın kendi içinde kapalı bir sistem meydana getirdiğini savunarak, tabiatla ilgili açıklamanın yine tabiatın kendi içinde aranması gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar dış dünyaya baktıklarında birçokluk gözlemişler ve bu çokluğun, ancak kendisinde çıktığı ya da türediği bir birliğe indirgenebildiği zaman, anlaşılır hale gelebileceğini dolayısıyla izah edileceğine inanmışlardır. Çünkü tek tek bireysel varlıklardan meydana gelen birçokluk, onların gözünde anlaşılamaz ve izah edilemez bir durumdur. Bunun için ilk doğa filozofları "arkhe" problemi üzerinde yoğunlaşmışlar ve dolayısıyla dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi tespit etmeye gayret etmişlerdir. Deneysel araçların bulunmaması, onlara varlık üzerinde spekülasyonda bulunmaktan başka bir seçenek bırakmamıştır. Şu halde Sokrat öncesi Doğa filozoflarının ortaya koydukları felsefenin bir varlık felsefesi olarak geliştiği ve bu filozoflar varlık problemine sırasıyla görünüş, gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık ekseninde bir çözüm getirmeye çalışmışlardır. Böylece bu filozoflar, görünüşte çokluğu izah ederek, ona yapı ve anlaşılırlık temin edecek bir cevher, kalıcı bir varlık ve birlik arayışı içinde olmuşlardır. Sokrat öncesi filozofların kurdukları okullar dört gruba ayrılırlar.[94] Bunlar; Milet (İyonya) Okulu, Elea Okulu, Fisagor Okulu, Abdera Okulu'dur (Atomcular, plüralistler).

A. MİLET (İYONYA) OKULU

Anadolu Ege kıyılarında yerleşmiş olan becerikli Yunan boyu İyonyalılar, ticaretin etkisiyle de şekillenen on iki kent kurdular. Asya'nın iç kısımlarından gelen kervanların yol istikametleri bu yerleşim merkezlerinde son buluyordu. Buradan da mallar limanlardan gemilere yüklenip o zamanki Eski Dünyanın çeşitli bölgelerine ulaştırılıyordu. Bu ticarî mallarla birlikte Doğu'daki uygarlıklardan kopup gelen pek çok buluş, bilgi ve öğreti de, bu yolla Yunanlılara taşınıyordu. Gökbilim (astronomi), takvim, ağırlıklar ve hatta yazı bile bu yolla önce İyonyalılara gelmiş ve oradan da öteki Yunanlılar'a ulaşmıştır.

[94] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 37-38.

On iki kentin en güneyinde olanı Milet'ti (Miletos). Milet, M.Ö. 6. yüzyılda önemli bir ticaret limanı ve Yunan şehirlerinin en zengini idi. Farklı dillerin ve dinlerin kaynaştığı bu kentte, Batı bilim ve felsefesi doğmuştur.[95]

Yunan felsefesinin doğduğu yer olan eski İyon kolonisi olan Milet'te ortaya çıkan okulun üç temsilcisi bulunmaktadır: Thales, Anaximandros, Anaximenes. Aristo'nun fizikçiler olarak nitelendirdiği bu filozoflar, M.Ö. 6. yüzyılda mitos'u bir yana bırakıp deneme ve gözlemden yola çıkarak düşünceler geliştiren ilk filozoflardır. Fizikçilerin "tabiat hakkında" adını taşıyan eserleri, tabiatın kaynağının ne olduğu sorusunu sorar; tabiatın nasıl meydana çıkmış olduğunu izah etmeye çalışır. Âlemin menşei meselesini izah etmek için hipotezler kurar, astronomi ve coğrafya ile ilgili sorular ortaya atarlar. Dünyanın şekli ve yapısı ile Güneş'in, yıldızların mahiyet ve yapıları, dünya ile yıldızlar arasında ilişki konusu üzerinde fikirler ileri sürerler. Ancak organik dünya ve insan problemiyle ilgileri ileri düzeyde değildir.[96]

Felsefe tarihinin ilkokulu ve düşüncesini oluşturan İyonyalı filozofların kurduğu okul, İyonya veya Milet Okulu isimleriyle anılırlar. Milet Okulunun üç filozofu olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in bir takım ortak özellikleri bulunmaktadır. Üç filozofta mitapoetik düşünceden ayrılışı ve felsefî düşünüşe geçişi ifade etmektedir. Miletli doğa filozofları, mitolojik izah tarzına alternatif bir izah tarzı geliştirmiş ve böylelikle, felsefenin kendisini öne sürmesinin temsilcisi olmuşlardır denilebilir. Bu filozoflar, herhangi bir çıkar, pratik bir amaç gözeterek değil de salt bilmek ya da anlamak için felsefeyle ilgilenmişlerdir. Doğa filozofları, gerçi felsefede onların yaşadıkları çağda ruh ile madde arasında bir ayırım yapılmamış olsa da felsefe tarihinin ilk materyalistleri olarak kabul edilirler. Nedensel bir varlık anlayışını ortaya koyan ve varlığa ilişkin doğru bir açıklamanın, maddî, fâil, formel ve ereksel olmak üzere, dört ayrı nedenin varlığını bildiren Aristo'ya göre, Miletli filozoflar yalnızca maddî neden üzerinde yoğunlaşmışlar ve var olan her şeyin kendisinden türediği "arkhe" veya maddî nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini tasavvur etmişlerdir.

Onlar, bu tavırlarıyla aynı zamanda iki ayrı anlam içinde monist filozoflar olarak tasnif olurlar. Doğa filozofları, maddeyi evrendeki tek gerçeklik olarak görmüşler, dış dünyayı meydana getiren çokluğun gerisinde bir birlik aramaları ve madde söz konusu olduğundan da

[95] Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, 191-192.
[96] Birand, *İlkçağ Felsefesi*, 13.

daha sonraki plüralistler gibi, varlığın temeline birçok "arkhe" ya da maddî neden değil de tek bir madde koymuşlardır.

Miletli filozoflar, maddî neden dışında bir neden, fail veya final neden düşünmedikleri ve bilhassa maddeye hareket verecek, onu harekete geçirecek bir dış güç tasarlamadıkları, maddenin kendisi de cansız ve hareketsiz bir kütle olduğu için "arkhe" olarak, kendi kendisini harekete geçirecek, kendi hareketini yine kendisinin açıklayacağı bir ilk madde arayışı içinde olmuşlardır. Bundan dolayı, onlar aynı zamanda hilozoistler olarak isimlendirilirler.

"Hiçten hiçbir şey çıkmayacağı" ve dolayısıyla madde ya da dünyanın ezelî olduğu inancı, bu filozofların ortak noktalarından biridir. Yunanlı filozoflar bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak yoktan yaratılış veya maddî dünyanın zaman içerisinde bir başlangıcı olduğu düşüncelerini onların ifadelerinde bulmak mümkün değildir.[97]

Milet, önemli bir köle nüfusunu içinde barındıran Küçük Asya'da bir kent olarak, yoksul zengin çatışmasının yer aldığı bir coğrafya parçasıdır. Milet'te halk önce başarı kazandı ve soylu kişilerin ailelerini öldürdü. Sonraları, soylu kişiler yönetime gelince karşıtlarını diri diri yaktılar ve kent alanlarını meşaleler ışıklandırdılar.

"İyonya'nın öbür ticari kentleri gibi Milet de VII. ve VI. Yüzyıllarda önemli ekonomik ve politik gelişmelerle karşı karşıya kalmıştı. Politik güç önce, arazi sahibi soylu kişilere aitti, fakat yavaş yavaş tüccarların eline geçti. Sonra tüccarların yerini, âdet olduğu gibi, demokrat bir partinin desteğiyle güçlenen tiran aldı. Lydia krallığı, Grek kıyı kentlerinin doğusuna rastlıyordu, o kentlerle, Ninua'nın düşüşüne değin (M.Ö. 612) dost kaldı. Lydia'yı, dikkatini batıya çevirme konusunda özgür bıraktı. Milet genel olarak ve özellikle Kurus yönünden yenilgiye uğratılan son Lydia kralı Kroisos'a dostluk bağlarını sürdürdü. Mısır'la önemli ilişkileri vardı. Lydia Kral'ın kiralık Grek askerlerine dayandığı ve belirli kentleri Grek ticaretine açtığı Mısır'da ilk yerleşme bölgesi ile Milet garnizonunun işgal ettiği bir kaleydi. Fakat M.Ö. 560–510 yılları arasında en önemli yerleşme bölgesi Daphae'ydi. Jeramiah ve birçok İbranî Nabukadnasor'dan kaçıp buraya sığınmıştı. Mısır, kuşkusuz olarak Greklerin etkilediği halde, İbranîleri etkilememişti. Jeramiah'ın kuşkucu İyonyalılarla karşı nefretten başka bir şey duyduğu da varsayılamaz."[98]

---

[97] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 38-39.
[98] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, çev: Muammer Sencer, IV. baskı, İstanbul 1997, II, 127-128.

Thales

İlk Yunan filozofları ve öğretileri hakkında bilgimiz, yeterli düzeyde değildir. Onların kaleme aldıkları yazılarının bir kısmı da günyüzüne çıkmamıştır.

Thales'in, M.Ö. 5. yüzyılda, muhtemelen 624–546 arası Yunan kolonilerden Milet'te yaşadığı bildirilmektedir. Bu bilginin kaynağı, Heredot'un 585'te gerçekleştiği kabul edilen güneş tutulmasını isabetli bir şekilde tahmin ettiğini ifade etmesine dayanmaktadır. Diğer bir söylentiye göre de, Thales'in Mısır'a seyahatidir. Thales'in ayrıca bir piramidin yüksekliğini, gün içerisinde gölgesiyle kendisinin aynı uzunlukta olduğu bir sırada, piramidin gölgesini hesaplayarak saptadığı da ileri sürülmüştür.

Astronomiyle ilgilendiği anlaşılan Thales'in, matematiğin bir kolu olan geometriyi de bildiği ileri sürülür. Matematiksel evrensel varsayımlar, Yunanlılara teori ve teorik sorgulama beceri ve yeteneği vermiştir.

Thales'in siyasî hayata katıldığı, geometri ve astronomiyle ilgili bilgisinin denizcilikle ilgili gereçlerin gelişmesine katkıda bulunduğu, güneş saati olarak zamanı doğru tahmin eden ilk kişi olduğu ve nihayetinde kuraklığı önceden tahmin edip zeytinyağı spekülasyonu yaparak zenginleştiği hakkında rivayetler bulunmaktadır.[99]

Aristo, Metafazik'inde, Thales ve düşüncesinden şu cümlelerle bahsetmektedir:

"Thales ilkenin su olduğunu söylemektedir (Bundan dolayı, o, dünyanın suyun üzerinde yüzdüğünü söylemiştir). Onu bu inanca götüren şey, herhalde her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemi olmuştur (Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, onun ilkesidir). O, görüşünü bu olgudan ve her şeyin tohumlarının nemli bir yapıda olması, suyun ise nemli şeylerin doğasının kaynağı olması olgusundan çıkarmıştır. Bazıları bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskilerin de doğa hakkında benzer bir görüşe sahip olduklarını düşünmektedirler. Çünkü onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su üzerine yemin ettiklerini söylemektedirler: Çünkü en eski olan, en fazla saygıya değer olandır ve üzerinde yemin edilen şey de en fazla saygıya değer olan şeydir. Doğa hakkındaki bu görüşün ilkel ve eski olup olmadığı üzerinde tartışılabilir. Ancak her halükarda Thales'in

[99] Gunnar Skirbekk-Nils Giljie, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi, çev: E. Akbaş, Ş. Mutlu, İstanbul trz, 21.

kendisinin ilk neden hakkında ileri sürdüğü öğretinin bu olduğu söylenmektedir. Hippon'a gelince, düşüncesinin önemsizliğinden ötürü hiç kimse onu bu filozoflar arasına yerleştirmeyi uygun görmeyecektir."[100] Başka bir yerde de Aristo buna şu bilgiyi ekler: "Ruhun tüm Evrene karışmış olduğunu söyleyen bazı filozoflar da vardır ve Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğunu düşünmesinin nedeni belki de budur[101]". Aristonun birbirinden farklı bu iki ifade, felsefî açıdan nasıl uzlaştırılabilir? Uzlaştırmanın ilk yolu, su ve tanrı kavramlarını özdeş kabul etmektir. Çağdaş bir ilim adamı, Thales'in suyun sadece Tanrı değil, aynı zamanda mutlak tanrı olduğunu söylemek yöntemini tercih ediyor. Böyle bir yoruma gidilince, "mutlak tanrı" ve "kozmogenetik tanrı", bir ve aynı ilâhî güç olmaktadır ki, bu da Su olmaktadır.[102]

Thales suyu, sıvı olanı, her şeyin başı, kökü, ilkesi (arkhe) kabul eder. Felsefenin özünün bu olduğuna inanır. Ona göre, her şey sudan türer, tekrar suya döner. Düz bir tepsi olan yer de su üstünde, sonsuz Okeanos'ta (Okyanus) yüzer.

Elbette Thales'in öğretisi, mythos ile tamamen ilgisiz değildir. Örneğin Okeanos sözü, Yunan mitolojisinde Okeanos (Okyanus) tanrılar ile insanların babasıdır. Thales'in suya tanrısal demesi, mythos'un etkisinin bir işaretidir. Öğretisine bu kadar mythos karışan Thales'e neden "felsefenin babası" deniyor. Onu "felsefenin babası" yapan, doğa görünüşünü deneylere ve bu deneyleri düşünce ile işlemeye çalışmasıdır.

Thales ilke olarak gökyüzü ile yeryüzündeki olaylarla ilgilenmiştir. Bu çalışmalarında, suyu başa koyması, ilke kabul etmesi, belki de deniz kıyısından doğup büyümesinden kaynaklanmaktadır. Aktarılanların doğruluğuna kabul edersek, Thales, Mısır'a gitmiş, Nil nehrinin dolayısıyla suyun önemini görüp kavramıştır. Yaptığı gözlemlerden o, suyun hem yapıcı, hem yıkıcı gücünü, denizin sonsuzluk ve tükenmezliği çıkarması mümkündür.

Bu gözlemlere temel olan ilke "Hiç'ten hiçbir şey meydana gelmez" prensibidir. Bundan dolayı kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan bir varlığı her şeyin ilk nedeni kabul etmek gerekir. Meydana gelmemiş ve yok olmayacak olan varlık da, kendi kendisiyle özdeş kalan, kalıcı olan bir maddedir, arkhe'dir. Thales'in göz önünde bulundurduğu da maddî bir varlık olan sudur. Her şey ondan oluştuğu için suya ana madde (arkhe) denir. Her şey sudan, bu ana-maddeden çıktığı için de, ondan kurulmuştur. Bu arkhe (ilke, temel, madde)

---

[100] Aristo, *Metafizik* (983 b 20-984 a 4), 92-93.
[101] Aristoteles, *Ruh Üzerine- De Anima* (411 a 8-10) çev: Zeki Özcan, İstanbul 2000, 59.
[102] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev: Mehmet S. Aydın, II. baskı, İstanbul 1999, 23.

kavramı, Thales'ten sonraki gelişmede daha da belirginleşecektir. Thales'in düşünceleri, bu açıdan bir başlangıçtır.

Yalnız arkhe üzerinde duran Thales'te "bu ilk maddeden nasıl ve niçin bir takım şeyler meydana geliyor? Ana-maddede ne oluyor, ne geçiyor ki, bundan nesnelerin çokluğu doğuyor?" sorusunun cevabını bulamıyoruz. Thales ile onun hemen ardından gelenlerin öğretilerine hilozoizm denmektedir. Hilozoizm; Yunanca'da hyle: madde, zoon: canlı demektir, dolayısıyla canlı madde anlamına gelmektedir. Miletli filozoflar, doğa üzerindeki çalışmalarında temel olarak canlı bir maddeyi almışlardır. Thales'in sözünü ettiği madde kendiliğinden canlıdır. Yaratıcı bir şey olan bu madde kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere girebilir.

Aristo'nun bize bildirdiğine göre, Thales "her şey tanrılarla dolu" derken, her şeyin canlı olduğunu, her şey, içinde tanrısal bir yaratıcı gücü taşıyan su ile dolu olduğunu kastetmektedir. Yine o, mıknatıs ile elektriklendirilmiş kehribarın "ruh" taşıdığını ifade eder. Mıknatıs gibi etkin olan her şey yaratıcıdır, canlıdır, ruhludur.[103]

Thales'in yukarıda ifade edilen sözü, bir âlem ruhu, her şeyi sudan meydana getiren bir tanrısal ruh anlayışını akla getirir. Filozofun bu sözü, onun tanrıtanımaz olup olmadığı hususundaki bazı tartışmalara sebep olmuştur.

"Her şeyin tanrılarla dolu olduğu" düşüncesi, onun mıknatıs taşının demiri harekete geçirme gücüne sahip olduğundan dolayı canlı olduğu görüşüyle birleştirilince, akla daha makul bir izahı da beraberinde getirmektedir. "Thales her şeyin esrarengiz, canlı güçlerle dolu olduğuna inanmaktadır; mıknatısın demiri çekmesi olgusundan hareket etmekte, bu olguyu genelleştirerek bütün varlıkların içine yerleştirmektedir. Thales'in canlı ile cansız arasındaki ayrımı göz önünde tutmayıp her şeyin ruhu veya canlı olduğuna inandığını düşünürsek, bu durumda her şeyin tanrılarla dolu olması, Thales için her şeyin canlı güçlere sahip olması anlamına gelebilir. Bununla birlikte, Thales'in bu durumda tanrı sözcüğünü, içinde yaşadığı Yunan dünyasında insanların çoğunluğunun bu sözcüğe geleneksel olarak verdikleri anlamdan farklı bir anlamda kullandığını kabul etmek zorundayız."[104]

---

[103] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 21-22.
[104] Arslan, *İkçağ Felsefesi Tarihi -Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, 90-91.

Her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söyleyen Thales için dünyada tanrısal olmayan hiçbir şey mevcut değildir. Bununla birlikte Thales astronomi ve matematik sahalarında yeni düşünce ve teoremler geliştirmiştir.[105]

Anaksimandros

Milattan önce 610'da Milet'te doğan Thales'in öğrencisi olan Anaksimandros, M.Ö. 547 veya 566 yılında ölmüştür. Astronomi, coğrafya ve evrenbilim (kozmoloji) gibi alanlarda çalışmış ve haritalar çizmiş; güneş saati yapmıştır. Sadece on bölümü günümüze kadar ulaşan Doğaya Dair (On Nature) isimli eseri Yunanistan'da yazılan ilk felsefe kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Eser, aynı zamanda Yunan dilinde yazılan ilk düz yazıdır.[106]

Milet Okulu'nun birlikli dünya sistemini belirtmek yolundaki gayreti, Anaksimandros'la birlike, metafizik bir kavramın, sonsuzluk kavramını ortaya konmasına ulaştı. Onun için realitenin gerçek prensibi sonsuzluktur. Her şeyin başlangıcında bulunan, her şeyi harekete geçiren, her şeyi kuşatan bir sonsuzluk, bitmek tükenmek bilmeyen bu sınırsız şey, sınırı olmayan, sonsuz olan şey, Anaksimandros'a göre, "Apeiron"dur. Apeiron'un kendisi belirli bir şey değildir. Zira her belirli olan olgu, karşıtının da varlığını gerektirir. Bunun için, başlangıçta hiç belirlenmeye gelmeyen ve her çeşit sıfattan yoksun olan bir şey bulunmaktadır. Bu belirli olmayan şeyden sonradan, zıtlar suretinde bütün varlıklar doğmuştur. Önce, sıcak ve soğuk olan nitelikler, yani karanlık ve soğuk olan toprakla, aydınlık ve sıcak olan hava yahut da ateş, birbirinden ayrılmıştır. Ortada bulunan toprak kütlesi, yani arz, bir ateş küresi ile kuşatılmıştır. Bu ikisinin, toprakla ateşin birleşmesinden, su ortaya çıkmıştır. Sudan çıkan buharlar, ateş kütlesini ayrı ayrı yerlerden delerek parçalara ayırmış, gökteki cisimler de bu bölünme sonucunda meydana gelmişlerdir. Güneş'in etkisiyle kuru toprak çatlayarak oyulmuştur. Isının etki ile bazı cisimleri gaz haline dönüşmeleri sonucunda ortaya çıkan şiddetli hava hareketlerinden rüzgârlar oluşmuştur. Rüzgârların yeryüzündeki çatlak ve oyuklara yaptığı basınç neticesinde de depremler ortaya çıkmıştır. Yeryüzü, Anaksimandros'a göre, âlemin merkezinde bulunmaktadır. Arz, hava boşluğunda, hiçbir yere dayanmadan, desteksiz hareket etmektedir. Yunan filozofu, arzın bir haritası ile birlikte, gökyüzünün kabartma bir modelini de yapma girişiminde bulunmuştur. Ortaya çıkan harita, dünyanın o zaman bilinen ve meskûn olan yerleri ile sınırlı kalmıştır. Anaksimandros'un dünya görüşü, dinî ve mitolojik düşüncelerden tamamen soyutlanmış olarak şekillenmiştir.

---

[105] Waltek Kranz, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, çev: Suad Y. Baydur, İstanbul trz, 32.
[106] Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 1995, 46.

Hayat kaynağı hakkında da, Anaksimandros'un oldukça ilgi çekici ve istihale teorisine çağrıştıran bir düşüncesi mevcuttur. Ona göre, hayatın kaynağı sudadır. İnsan da içinde olmak üzere, bütün canlı varlıklar, suda yaşayan varlıklardan doğmuşlardır. İnsanlar, sonradan karaya ayak basmış ve bunun sonucunda karada hayatlarını sürdürmeye devam etmişlerdir.

Yunan filozofunun tasvir ettiği bu âlem, günün birinde yok olacaktır. Apeiron'dan çıkan her şey, günün birinde gene Aperion'a dönecektir. Apeiron'dan doğan her şeyin, günün birinde tekrar Apeiron'a dönmesi, âlemin temel düzenini oluşturur. Anaksimandros'da bir panteizm'in varlığından sözedilebilir. Çünkü o, âlemin içinde bulunan ve âlemi düzenleyen bir tek prensibin varlığına inanır. Anaksimandros'la birlike, felsefî düşünce bir gelişme kaydetmiş, âlemin prensibi olarak, soyut ve metafizik bir kavram, göz önünde bulundurulmuştur. Böylece olguların kavramlı bir tarzda ele alınması mümkün hale gelmiştir.[107]

Sokrat Öncesi Yunan Filozofları Tanrıtanımaz (Ateist) Değildir

Düşünce tarihi eserleri, Anaksimandros'un meydana gelen sayısız dünyaları tanrılar olarak tasavvur ettiğini ileri sürerler. Thales, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söylemekteydi. Yunanca'da "theos" kelimesi başlangıçta tapınma nesnesi, tapılan varlık anlamına karşılık gelmektedir. Felsefe tarihçisi Zeller haklı olarak herhalde hiç kimsenin sayısız dünyalara tapmayı düşünemeyeceğini ifade etmektedir.

Filozoflar, tanrı kavramını bazı zamanlar geleneksel anlamından farklı bir şekilde sunmuşlardı. Mesela Empedokles'in "dört unsuru" tanrılar olarak ifade ettiği söylenmektedir. Empedokles unsurlardan bahsederken, insanlara bunlara tapma önerisinde bulanmamaktaydı. Bu ve benzeri görüşlerden dolayı Thales ve çok sayıdaki Doğu filozofu tanrıtanamazlıkla itham edilmişlerdir.

Her şeye rağmen filozofların tanrı kelimesini geleneksel anlayışın dışında bir anlamda kullandıklarını söylemek gerekir. Böyle bir tutuma farklı bakış açıları sebep olmuş olabilir. Doğa filozofları, var olan şeyi, değişenin altında değişmeyen şeyi; her zaman genç, her zaman diri, her zaman canlı olan şeyin arayışı içerisindedirler. Bu her zamanın başlangıcında bulunan ve evrenin kaynağı olan bir şeydi, hem de şimdi bütün gelip geçici varlıklar altında değişmeden varlığını devam ettiren asıl var olan, asıl gerçek olan bir şeydi. Dolayısıyla böyle bir varlığa tanrısal sıfatını vermek çok makul bir durum değildir. İnsanlar tanrılara neden ve niçin tanrı demektedirler. Özellikle ezelî ve ebedî olduklarından, ölümsüz olduklarından hep benzeri

[107] Birand, *İlkçağ Felsefesi*, 14-15.

sıfatları taşıyan başka şeyler varsa veya söz konusu filozoflar "arkhe"lerin tam bu anlamda düşünüyorlarsa, onlara tanrısal şeyler olarak işaret etmekten, onların tanrılar olduklarını söylemekten daha doğal ne olabilir? Elbette onlar şüphesiz kendilerine tapınılan kişisel varlıklar olmaları anlamında tanrılar değildirler ve sözünü ettiğimiz bu ilk dönem Yunan filozoflarından hiçbiri büyük ihtimalle bu filozofların kendileri de Yunan çoktanrıcılığının tanrılarına klasik anlamda saygılarını devam ettirmekte, ibadetlerini yerine getirmekte ve dinî geleneklerini ifa etmekteydiler. Diğer taraftan onları tanrılar olarak görmekte veya isimlendirmekte bir beis görmemekte ve bir saygı ifadesi olarak onlar hakkında bu tür ifadeler kullanmaktan uzak durmamaktaydılar.

Ancak üzerinde durulan hususu karmaşıklaştıran bir noktadan bahsetmek gerekmektedir. Anaksimenes'le ilgili olarak onun da ana ilkesini, yani havayı tanrı olarak kabul ettiği şeklinde bir bilgiye rastlanılmaktadır. Ancak onun tanrıların varlığını kabul ettiğini, yalnız onların havadan doğdukları ve ona geri dönerek öldüklerini ifade ettiği nakledilmektedir. Herhalde Anaksimenes var olan her şeyi havadan meydana getirttiği için kendisiyle tutarlı olmak üzere, tanrıları da havadan meydana getirmek durumanda kalmış olabilir. Ancak her halükarda sözü geçen durum karmaşıklaşmaktadır. Çünkü Yunan klasik çoktanrıcılığında tanrılarla insanlar arasındaki en önemli fark, birincilerin ölümsüzlükleridir. Tanrıların havadan meydana geldikleri ve tekrar havaya dönüşerek ortadan kalkacakları düşüncesinin klasik Yunan çok tanrıcığının geleneksel anlayışına uygun olmadığı ortadadır.

Anaksimandros, şeylerin Aperion'dan meydana geldikleri ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalktıklarına inanmaktadır. Burada onun zorunluluktan kastettiği şey yasa olmalıdır. Kısacası, Anaksimandros bireysel varlıkların bir yasaya uygun olarak ortaya çıktıkları ve ortadan kalktıkları düşüncesindedir.[108]

Şu halde Yunan filozofları "tanrı" ifadesini kullandıklarında, basit bir "şey"den fazla değeri olan bir sebebi anlamaktaydılar. Dünya düzeni problemi için geniş kapsamlı ve tek bir çözümün bulunmamasından onların karşılaştıkları zorluk da bundan kaynaklanmaktadır.

Hakikatte Yunan filozoflarının öncüleri ve önde gelenleri dünyaya ilişkin dinî yorumları ile felsefe yorumlarını uzlaştırmayı, çok zor bulmuşlardır.[109]

---

[108] Arslan, *İlkçağ Felsefesi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, II, 106-108.
[109] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 32, 34.

Sonuç olarak eski Grek felsefesi tamamen tektanrıcı bir anlayışı benimsemiş ve tercih etmiştir.[110]

Anaksimenes

Anaksimandros'un öğrencisi olan Anaksimenes, M.Ö. 500 yılından bir müddet önce öldü. Milet Okulu'nun filozofu olan Anaksimenes'ten sonra, Milet (M.Ö. 494) İranlılar tarafından işgal edilerek yakılıp yıkıldı.

Fizikçilerin geleneğine uygun olarak, Anaksimenes de "Doğa Üzerine" adlı bir eser yazdı. Aristo'nun bize bildirdiğine göre, Anaksimenes'in düşünceleri daha çok Thales'e yakındır. Thales gibi, Anaksimenes de dünyanın düz bir tekerlek (kurs) şeklinde olduğunu söyler. Fakat o, dünyanın hiçbir şeye dayanmaksızın havada asılı durduğunu kabul eder. Thales'in "su" ana maddesinin yerine Anaksimenes "hava"yı yerleştirir. Anaksimandros'un tersine, ana maddeyi sınırlandırır, yani belirli bir madde ile tutar. Anaksimenes'nin Thales'teki "su"yun yerine "hava"yı koymasını anlamak güç değildir. Thales'in ana madde olarak "su"ya kabul etmesi, suyun hayati öneminden kaynaklanmaktadır. Bunun gibi "hava" da yaşamsal bir ihtiyaçtır. Diğer taraftan havanın kapladığı alan suyun kapladığı alandan daha geniştir. Havanın fırtınaları suyunkinden daha sert ve şiddetlidir. Canlı varlıklar için hava sudan çok daha önemli ve gereklidir. Anaksimenes havayı suyun yerine yerleştirirken ana maddeyi, bir başka şeye dönüştürmüş oluyor ve Thales'e yaklaşıyor.

Ruh kavramı ilk defa Anaksimenes'te görülmektedir. "Tüm canlıların ruhu vardır" görüşünü kabul eden Anaksimenes, doğada canlı-cansız ayrımını ilk kez yapan filozoftur. Ona göre, canlı olanı ayakta tutan ruhtur. Ruh bedeni terk edince, bedenin çürümesi bunun kanıtı olmaktadır. O halde ruh nedir? Ruh solunan havadır. Son nefes ile birlikte ruh bedenden ayrılır. Bu görüşü ilk kez Anaksimenes bulmadı. Çünkü daha önceleri biliniyordu. Eski dillerin çoğunda ruh ile soluk benzer anlamlara karşılık gelmektedir. İnsan yaşadığı sürece solunum yapar. Solunum yapıldığı müddetçe ruh bedenle birliktedir. İnsanın soluk alışı bitince ruh ve yaşam onu terk eder, ondan ayrılır. Bundan dolayı hava yaşatan, yaşamı sağlayan öğedir. Anaksimandros, varlıkların Aperion'dan çıkışlarını belirsiz bir şekilde izah etmiş ve zıt niteliklerin oluşumuna dikkat çekmişti.

Anaksimenes doğanın meydana gelişiyle ilgili çok daha somut, çok daha açık olan düşünceler üretmiştir. Ona göre her şey havadan meydana gelmiştir. Hava hem gevşeyen ve

[110] Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev: Oğuz Özügül, II. baskı, İstanbul 2006 52.

hem de sıkılaşabilen bir şeydir. Hava gevşeyince yukarıya doğru yükselen ateş olur. Hava sıkışınca önce buhar ve duman olur. Bu duman ve buhar bulutları, daha çok sıkışınca yağmur meydana gelir ve su olur. Suyun sıkışması sonunda önce çamur, sonra toprak, en sonrada taş olur. Ateş, su, toprak öz olarak hava ve onun gevşeyip sıkışmasının dereceleridir. Böylece Anaksimenes, Anaksimandros'un doğa oluşumunu belirsiz ve yetersiz izahı yerine somut ve net bir izah şekli sunmuştur. Doğanın meydana gelişinin bir yasaya bağlı olduğu noktasında ise iki düşünür de aynı görüştedir. Anaksimenes'e göre de, tek tek maddelerin ana maddeden meydana gelmesi ve belirli bir şekil alması olayı bir yasaya uygun olarak gerçekleşir.

İlkçağ'da, Anaksimenes'in görüşleri çok ilgi çekmiştir. Düşüncelerinin geniş bir sahaya yayılmasında, Milet'in İranlılarca alınması ve tahrip edilmesi sonucu öğrencilerinin her yöne dağılmaları büyük rol oynamıştır.

Anaksimandros gibi Anaksimenes de bir fizikçi, doğa bilginidir. O da her şeyden önce doğa olaylarıyla ilgilenmiştir. O da doğa olaylarını, bir doğa bilimcisi gibi izah etmiştir. Onun açıklamalarında da dinî yorumlara rastlanamaz. O da eserini, ölçülü ve tarafsız bir anlatımla yazmıştır.

Bundan sonra filozofların özellikle mitolojik ve dinî düşüncelere yöneldikleri, dinî ve mitolojik düşünceyi daha çok önemsedikleri görülmektedir.

Aristo, Milet Okulu'nun bu üç filozofuna, fizikçiler demektedir. Bu üç düşünür de, sadece doğa ile ilgilenmişlerdir. Onlar, doğa olaylarını, doğal sebeplere bağlı olarak izah etmişlerdir. Hepsi de tanrılardan söz etmişlerdir. Üç filozof, tanrılar ifadesiyle doğadaki yaratıcı ve yapıcı gücü kastetmişlerdir. Yalnız Anaksimenes ruhtan da söz etmiş, ancak ondaki ruh, hayatı ayakta tutan, hayatı sürdüren "nefes"ten başkası değildir. Her üç filozof ta din ve ahlâk konularına mesafelidirler. Onların eserlerinde şiirsel bir anlatım yerine ölçülü bir düzyazıyı tercih etmeleri de bunu doğrulamaktadır.[111]

Aristo'ya göre, Anaksimenes ve Diogenes, "havayı suyun önüne yerleştirmekte ve onun basit cisimler içinde en ilkel olduğunu söylemektedirler".[112]

Şu halde, metafizik düşünme cesareti bakımından veya astronomik tasavvurları itibariyle Anaksimenes, Anaksimandros'tan daha ilerde ve daha önemli kabul edilir.

---

[111] Aster, *İkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 26-29.
[112] Aristo, *Metafizik* (984 a 5-6), 92.

Anaksimenes'in takipçileri arasında Pythagorasçılar, Anaksagoras, Atomcular vardır. Apollinia'lı Diogenes gibi bazıları ise doğrudan doğruya Anaksimenes'in görüşlerine geri dönmeyi önermişlerdir. Şu halde Anaksimenes, Thales'ten hareket eden entelektüel geleneğin bir zirvesi ve bütün Milet Okulu'nun tezlerini en iyi bir şekilde temsil eden filozoftur.[113]

Herakleitos

Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'ten sonra İyonya filozofların dördüncüsü, Milet'in dışındaki bir kentte, Efes'te (Ephesos) doğan Herakleitos'tur. Milat'tan önce 580 ile 480 arasında yaşadığı tahmin edilen Herakleitos, Miletli filozoflardan daha genç olup, Efes'te aristokrat bir ailenin çocuğu olmasına rağmen, soy bakımından aristokrat değildir. Düşünce yönünden aristokat olan Herakleitos, eseri çok güç anlaşılır, karanlık bir üslupla ve özdeyişler şeklinde yazılıymış. Bundan dolayı ona İlkçağ'da "Karanlık Herakleitos" ismi verilmiştir. Burada karanlık, görüşlerinin bulanık ve anlaşılmaz olduğundan değildir. Herakleitos, bu karanlığı bilinçli bir şekilde yapmış; bunun sebebi eserinin herkes tarafından okunmaması için olabilir. O, içinde yaşadığı ülkenin siyasal ve sosyal ortamından duyduğu huzursuzluk sonucunda köşeye çekilmiş, bu dinginlik içinde varlığın özünü kavramaya çaba göstermiştir. Herakleitos, yığını hor görür; çünkü yığın anlayışsız bir şekilde her şeyin dış (görünen) tarafına takılıp kalır; boş inançlar içinde bulunur.

Miletliler gibi Herakleitos da varlık problemi üzerine durmuştur. O da, öz varlığın bütün değişiklikler içinde birliğini yitirmeyen o gerçek varlığın, o ana maddenin (arkhe) ne olduğunu araştırma çabası içerisindedir. Evrenin temel maddesi, Herakeleitos'a göre, ateş'tir. Aristo, Metafizik'inde der ki: "Ephesoslu Herakleitos'a göre ilke, ateştir."[114] Ateş, bütün var olanların ilk gerçek temelidir, bütün zıtların birliğidir; yani içinde bütün zıtların yok olduğu birliktir.

Varlık problemine karşısında verilen cevapta, Herakleitos'un düşüncesinde, Miletlilerinkiyle veya Anaksimenes'le mukayese edildiğinde çok fazla bir yenilik beklememek gerekir. Yani madde yerine başka bir madde, hava yerine ateş yerleştirilmektedir. Ancak onun fikirleri üzerinde iyice düşünüldüğünde, Miletlilerinki ile ciddi farklılıkların olduğu ortaya çıkar. Miletli filozoflar, ana-maddeyi kalıcı, kendi kendisiyle özdeş bir şey, doğanın değişmeyen cevheri kabul ediyorlardı. Kalıcı cevher, doğada en temelli en önemli olandır, gerçek physis, asıl doğa budur; bu, değişmeyip kalan şeydir. Herakleitos'a göre evren boyuna akan bir süreçtir, başı sonu olmayan bir değişmedir, hiç durmayan bu değişme içinde kalan,

---

[113] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 126.
[114] Aristo, *Metafizik* (984, a 7-8), 92.

sürüp giden hiçbir şey yoktur. Panta rei-her şey akar; bu onun temel görüşüdür. Ateş ilk-maddedir (arkhe). Alev, tahtayı boyuna yakıp kemirir, onu sürekli duman ve buğuya dönüştürür. Evren de böyle tükenmez canlı bir ateştir, sürekli bir yanma sürecidir. Bir başka deyişle, bu dönümlü (periyodik) bir süreçtir. Bunda, sürekli olarak, bir "yokuş yukarı" çıkaran, bir de "yokuş aşağı" indiren yol bulunmaktadır. Evren ateşten oluşmuştur. Burada meydana gelenlerin sonundaki bir "Büyük Yıl"da yeniden doğmak için, ateş tarafından kemirilecektir. Meydana çıkan durun, dönümlü olarak, sürekle bir şekilde devam eder.

Sürekli oluş içinde durucu, kalıcı bir şey bulduğumuzu zannettiğimizde, bu bir yanılma ve aldanmadır. "Aynı ırmakta iki kez yıkanamayız." İkinci kez girdiğimizde artık bu ırmak çok farklı bir ırmaktır. Akıp giden sular onu başka bir ırmak haline dönüştürmüştür. Karşımızda "aynı şey"in bulunduğunu sandığımız her yerde durum benzer özellikler taşır. Kalıcı şeyler varmış düşüncesine kapılmamız, değişmenin ilkesiz ve kuralsız değil de, belli bir düzene, belli bir ölçüye ve yasaya göre olması yüzündedir. Herakleitos, bu ölçüye ve yasaya "Logos" adını veriyor. Ona göre, Logos, evrende egemen olan yasa, düzen ve akıldır.

Evren bir yandan sürüp giden bir devinme, diğer taraftan zıtların sürekli bir savaşıdır. Eğer bu zıtlar arasında savaş olmasaydı, evrende nesneler de olmazdı. Çünkü nesneler, dönümlü ilerleyen bir yanma sürecinin evreleridir, savaşa egemen olan yasanın zıtları uzlaştırmasından meydana gelmiş uyumlardır, birliklerdir. Dolayısıyla "savaş her şeyin babasıdır"; savaşı kaldırırsak dünyadaki bütün şeyler de ortadan kalkar.

Evrenin bu yasasını, Logus'u bilmek ve tanımak aklın vazifesidir. Logos'u tanıyıp öğrenen kimse de doğadaki bu akıl yasasını kendi eylemine de ölçü olarak alacaktır; eylemine aklı kılavuz yapmakla da bu kimse, "genel"e bağlanmış olacaktır. Bunlar Herakleitos'un metafiziğinden çıkardığı ahlâk görüşleridir.

Herakleitos, evrende bir aklın yani Logos'un hâkim öğretisi ile panteizme yakın bir çizgiye gelmiştir. Aslında panteizm, Sokrat'tan önceki doğa filozoflarının az veya çık bir özelliği durumundadır; ama Herakleitos'ta, panteizm, Miletlilerden daha bir bilinçli olarak belirginleşmektedir. Bu panteist logos öğretisiyle Herakleitos, kendisinden sonra gelen Stoa felsefesine kaynaklık edecektir. Stoalılar onu, kendilerinden önceki filozofların en büyüğü kabul edeceklerdir.

Herakleitos'un felsefesinin tam karşıtını Elealıların felsefesinde bulmak mümkündür. Parmenides'in düşünceleri, Herakleitos'a karşı bir polemiktir. Her iki filozofun arasındaki farklılık, felsefe tarihinde görülen açık ve gerçek bir karşıtlıktır.[115]

Herakleitos'a göre, "Logos"u özgürce, insanı da içine alan "evrendeki her şeye egemen akıl" diye düşünürsek, ruhun ölümden sonra "karanlıkta sönen bir ışık gibi" sönerek ona döndüğünü kabul etmemiz gerekir. Böylece Yunan filozofu'nun çok tanrılı Yunan inanç dünyasından uzaklaşarak içinde her şeyi barındıran ve tüm karşıtlıkların kalktığı tek bir Tanrı fikrine ulaştığı söylenebilir. Herakleitos, şu sözleriyle bu noktaya ulaşmaya çalışır: "Tanrı için her şey iyi ve doğrudur. İnsanlar birine doğru, birine yanlış, birine kötü, birine iyi derler."

Herakleitos'un ardından Yunan felsefesi derinlik ve genişliği, ancak Platon ve Aristo döneminde yakalamıştır. Onun "Logos" kavramı Hıristiyan din biliminin ve teolojisinin önemli kavramları arasında yerini almıştır. Herakleitos'un "karşıtlıkların birliği" öğretisini Hegel'de tekrar ele alınacaktır. Herbert Spencer'in ileri sürdüğü "gelişim öğretisi"inde Herakleitos'u hatırlatacak çok yön bulunmaktadır. Savaşı her şeyin sebebi ve başlangıcı gören düşüncesiyle, Herakleitos, Nietzsche ve Darwin'in görüşlerine etki etmiştir.

Her şeye rağmen, koyu, karanlıklar ardına gizlenmiş olan Herakleitos'tan günümüze kadar ulaşan felsefe metin parçaları, henüz tam olarak ortaya çıkmamış, "kökü çok eski ve derin bir bilgeliğin özünü akıtan kesik damarlar gibi durmaktadır."[116]

B. ELEA OKULU

Herakleitos'un rasyonalizmi, Elea Okulu filozoflarıyla birlikte ileri bir seviye ulaştı. Okulun kurucusu olan Parmenides ve takipçileri varlık sorununu tümdengelimsel bir akıl yürütmeyle ele alırken, tabiata ilişkin deney veya gözleme dayalı araştırmanın ulaştığı sonuçların doğruluğunu isabetli bulmamışlardı. Çünkü amprik araştırmanın sonuçlarını ortaya çıkardığı dünya, çelişkilerle doluydu. Bundan dolayı Elealılar, buradan hareketle tümdengelimsel bir yöntemle varlığın değişmez, ezelî-ebedî ve bölünemez olduğu sonucuna ulaştılar. Dünyanın gerçek doğasının ancak akıl yoluyla keşfedilebileceğini öne sürmelerinden dolayı, onlara Batı'da rasyonalist geleneğin öncüleri denilebilir.

Okulun kurucusu ve kuramcısı olan Parmenides, tümdengelimsel bir metafizik anlayışı içinde, oluş ve değişmeyi inkâr eden cevherî (tözsel) bir varlık anlayışının sözcülüğünü

[115] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 25-26.
[116] Störig, *İlkçağ Hint Çin Yunan*, 211-212.

yapmıştır. Böylece her şeyin ne ise o olduğunu ileri süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştiren filozof, bu ilkenin, değişme ortamında, değişmeden aynı kalıcı bir varlığın kabulünü zorunlu kılmıştır. Bunun için Parmendis'in varlık anlayışı cevher, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak kabul edilir. Bu yaklaşımlara göre, bir şey varsa eğer, o cevherî (tözsel) bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz.[117]

Herakleitos, değişim ve devinim fenomenlerinin tesiri altındadır. Elealılar ise, değişim ve devinimin düşünülemez olduğunu ileri sürerler. Nesnelerin var oluş sebebi sürekli, devinimsiz ve hiçbir zaman değişmeyen bir yapıda olmalıdır.

Okul, adını Elea kentinden almaktadır. Okulun kurucusu Parmenides'in yaşadığı yer güney İtalya'da bir şehirdir. Elea Okulu üç aşamada ele alınacaktır:

Birincisi; Parmenides, felsefenin asıl kurucusudur; çünkü süreklilik öğretisini varlıkbilim dizgisi içinde ele alacaktır. İkincisisi; Ksenophanes, Elea felsefesinin habercisi olarak bilinmektedir, çünkü temel düşüncelerini tanrıbilimsel bir biçimde sunmuştur. O, Elea okulunun inşa çalışmalarında büyük zorluklar yaşamıştır, çünkü Tanrı'nın sürekliliği tezini geliştirmesine rağmen, sürekli bir Tanrı'yla beraber bir dünyanın varlığı bulunmuştur. Üçüncüsü; Zenon ve Melissos, öğretinin savunucu temsilcileridir; onlar Elea okulunun diyalektikçileridir. Elea öğretisini kanıtlamak için ortaya konan daha önceki girişimler onların karşıtlıklarının saçmalığını göstermektedir. Sonrakiler ise kuramın desteklenmesi için olumlu kanıtlar olacaktır[118]

Parmenides

Sokrat öncesi düşüncenin önde gelen temsilcilerinden biri ve aynı zamanda dönüm noktası olan Parmenides, M.Ö. altıncı yüzyılın sonu ile beşinci yüzyılın ortalarında yaşamış bir filozoftur. O, felsefeye Pytharagorasçı matematik ve felsefenin bir öğrencisi olarak başlamış, daha sonra kendi öğretisini geliştirerek, Pythagorasçı felsefeyi bırakmıştır. Yaşadığı şehirde, yasa koyuculuk ve devlet adamlığı görevlerinde de bulunan Parmenides, siyasi düşünceleri yönüyle, çağdaşı Herakleitos gibi, aristokrat veya aristokrasinin yanında olan bir filozoftur.

Parmenides, kendisinden sonraki düşünürler üzerinde önemli etkisi olan, muhaliflerinin bile öğretisini ciddiye aldığı ve eserlerinden önemli miktarda parçaların günümüze kadar

[117] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 50-51.
[118] Thilly, *Felsefe Tarihi*, II, 56.

ulaştığı bir filozoftur. Onun otuz iki mısralık bir girişten sonra biri "Görünüş Yolu", diğeri ise, "Hakikat Yolu" diye iki bölüme ayrılan şiirinden bugüne yüz yirmi mısralık bir bölüm ulaşmıştır.

Metafizik teorilerinden birini ortaya koyduğu meşhur şiirinde, Parmenides, hakikatin nihâi doğasına ilişkin güçlü felsefî sezgilerle, Bir Olan'ın mutlak birliğini ve hakikatine ileri sürer. O, kalıcı hakikatin mutlak birliğine düşüncenin ilk ve temel prensibi olan özdeşlik prensibinden hareketle, "Varlık vardır" veya "Var olan, vardır; var olmayan var değildir" diyerek ulaşmaktadır. Parmenides, bu hususta, hakikatin yolu diye ifade ettiği kendi görüşü dışında, sanı ya da yalan yolu diye ifade ettiği iki görüşün daha, "Var olan var değildir" diyen görüşle, "Var olan hem vardır, hem var değildir" diyen görüşün varlığına dikkat çeker.

Metafiziğinde, Parmenides şöyle bir akıl yürütmesinde bulunur: Var olan her şeyi gerçeklik, var olan veya Varlık olarak ifade edelim, Varlık varlığa nereden gelmiştir? Burada iki alternatif bulunur: Varlık varlığa ya varlıktan (var olan bir şeyden) ya da yokluktan (var olmayan bir şeyden) gelmiş olması gerekir. İkinci alternatif, tüm Yunanlı filozoflar gibi, Parmenides için de kabul edilemez olan bir görüştür. Çünkü Yunanlılara göre, hiçten hiçbir şey çıkmaz. Birinci görüş bakıldığında, Varlığın yaratılmamış olduğu sonucu çıkar; çünkü O varlığa kendisinden gelmiştir. Bir başka deyişle, varlık kendi kendisiyle aynıdır.

Parmenides için, varlığın parçaları da yoktur. Bir an Varlığın ya da Hakikatin parçalarının olduğunu varsayalım. Bu parçalar ya gerçek parçalar olacak ve dolayısıyla bir varlığa sahip bulunacaklar ya da gerçek olmayacaklardır. İkinci görüş düşünüldüğünde, parçalar var olmayacaklardır. Buna rağmen, birinci görüş kabul edildiğinde parçalar varlık olmak bakımından bütünle aynı olacaklardır. Bu durum, Varlığın bir olduğu ve parçalarının bulunmadığı anlamına gelir.

Varlık, bir, bölünemez ve süreklidir. Var olanı dolu olanla, var olmayanı da boşluk veya boş uzayla özdeşleştiren Parmenides için varlığın bölünememesinin sebebi, varlığın içinde var olmayanın, boşluğun bulunmamasıdır. Varlık bölünemez olduğuna göre, o aynı zamanda daimî olan, benzer, aynı cinsten bir bütündür. Varlık ya da gerçeklik, sınırsız değil de, yetkin olması, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması anlamında, sonlu ya da sınırlıdır. Varlık alanında, onu sınırlayan, ondan başka bir varlık olmadığı için, o aynı zamanda birdir.

Varlık, Parmenides'e göre, küre şeklinde bir gerçekliktir; yuvarlak bir küre kütlesi gibi, her yönde tamdır. Merkezden hareketle her yönde aynı ölçüde ağırdır. O bir yerde, bir başka

yerde olduğundan daha büyük ya da daha küçük olamaz. Diğer yandan, varlığın hareketsiz olduğu da söylenmelidir. Varlığın hareket ettiğini düşündüğümüzde varlık nereye gidecektir? O, ya varlığa ya da yokluğa gidecek, hareket edecektir. Yokluk, var olmayandır; Yokluk var olmadığı için de, onun bulunduğu bir yer olamaz. Varlığın varlığa gitmesi demek ise, onun kendisinde kalması, kendisiyle aynı kalması ve hareket etmemesi demektir. O halde, Varlık hakkında, onun var olduğu dışında hiçbir şey söylemek mümkün olamaz. Varlık hareket edemez, değişmez, çok olamaz; çünkü hareket eder, değişir ve çok olursa var olmayan bir şey, yokluk haline gelir. Varlığın var olmak dışında hiçbir özelliği yoktur. Nitekim Parmenides, özdeşlik prensibine dayanarak, yalnızca "Varlık vardır, yokluk ya da var olmayan var değildir" sözlerini ifade eder.

Parmenides'in değişme ve oluşun gerçekliğini savunan Herakleitos'un varlık anlayışının karşısında bulunan görüşü, onunla aynı sonucu doğurur: Varlıkla ilgili olarak konuşmak mümkün değildir. Nasıl ki, her şeyin, bir yönüyle sabit ve kalıcı olmayan tek bir şey olmadan, devamlı olarak değişmesi, yalnız bilgi ve betimlemeyi değil, konuşmayı da imkânsız hale getirirse, statik ve her yönüyle değişmez varlık görüşü de susmayı gerektirir. Varlığın varoluş dışında hiçbir olumlu özelliği olmaması, sadece değişmeme, biricik olma gibi olumsuz yüklemlerle tanımlanabilmesi, hiç şüphe yok ki, onun kendi kendisiyle özdeş olmasının, bir başka ifadeyle hiç değişmemesinin bir neticesidir.[119]

Aristo, Parmenides'in düşüncelerini şu ifadelerle aktarır: "Parmenides formel bakımdan, Melissos ise maddî bakımdan Bir Olan'ı ele alıyor gibi görünmektedirler. Nitekim bundan dolayı ilki onun sonlu, ikincisi ise sonsuz olduğunu söylemektedir. Bir Olan'ın varlığını savunanlar arasında en eskisine, Ksenophanes'e gelince (çünkü Parmenides'i onun öğrencisi olduğu söylenmektedir), o açık bir şey söylemediği gibi bu nedenlerden hiçbirinin doğasını anlamış da görünmemektedir. O, bakışlarını maddî evrenin bütünü üzerinde gezdirerek, Bir Olan'ın Tanrı olduğunu söylemektedir. O halde yaptığımız araştırmanın amaçları bakımından, bu filozofların üzerlerinde durmamamız gerekir. Özellikle de onlardan ikisini, yani Ksenofanes ile Melissos'u, gerçekten çok kaba tasavvurlara sahip olduklarından ötürü tümüyle bir yana bırakmamız gerekir. Buna karşılık Parmenides burada daha büyük bir kavrayışla konuşuyor gibidir: Çünkü var olanın dışında var olmayan hiçbir şeyin olmadığını ileri süren o, zorunlu

[119] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 29-32.

olarak tek bir şeyin, yani var olanın olduğunu ve başka bir şeyin var olmadığını düşünmektedir".[120]

Yine Fizik'te, Aristo, Parmenides ile ilgili ifadelerine şöyle devam etmektedir: "Var olan yalnızca yüklendiği nesne için birlik göstergesi değildir, aynı zamanda hem var olanın kendisinin hem de birliğin kendisinin göstergesidir: İlinek bir taşıyıcıya yüklenir, dolayısıyla var olanın ilinek olarak yüklendiği nesne var olmayacaktır (çünkü varlıktan başka bir şeydir). Demek ki (var olduğu söylenen şey) var olmayan bir şey olacaktır. Bu durumda var olan, bir başka nesnede bulunamayacak, çünkü 'var olanın kendisi 'var olan' terimi her nesne var olacak şekilde birçokluk göstermiyorsa var olamaz. Ama Parmenides'in kabulü, 'var olan'ın yalnızca bir anlamı olduğu; oysa var olan hiçbir şey için ilinek değilse, her şey onun için ilinekse, 'var olan' niçin 'var olmayan' yerine 'var olan'ı imlesin ki? Çünkü var olan ak da olacaksa, ak olmak var olan olmak değil (çünkü ona 'var olan' ilinek olarak yüklenemezdi: 'var olan' olmayan şey 'var olan'değil). Demek ki, ak var olan bir şey değil. Ama bir biçimde var olmayan bir şey de hepten var olmayan bir şey; çünkü bir şeyin ak olduğunu söylemek doğru, bu 'ak' terimi ile var olmayanı gösteriyordu. Dolayısıyla aslında 'ak'da 'var olan'ı gösterir. İmdi var olan çok biçimde imlenir. Öte yandan var olan 'var olan'ı imlerse var olanın bir büyüklüğü de olmayacak, çünkü var olanın parçalarının her biri ötekinden değişik olurdu bu durumda."[121]

Ksenofanes

Ksenofanes; Pythagoras, Anaksimandros ve Anaksimenes'in görüşlerini Anadolu'dan, Yunanistan'a ve Güney İtaya'ya taşıyanlardan biridir. Pyhtagoras'ın yurdu olan Sisam adasından ayrılarak Güney İtalya'ya yerleşmesine, Anadolu'nun İranlılar tarafından ele geçirilmesine sebep olmuştur. Pyhtagoras gibi yurdunu terk edenler arasında, çağdaşı olan filozoflardan Ksenofanes de bulunmaktadır. Ksenofanes Batı Anadolu kıyılarında doğmuş ve genç yaşında yurdunda ayrılmak durumunda kalmıştır. Ksenofanes, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi filozofların eserlerinden haberdardı. Ksenofenas, Phytagoras gibi, bir bilgin olmaktan çok bir yenilikçidir. Hayatı konusunda da şunlar söylenebilir; Güney İtalya'da çok gezmiş ve gittiği yerlerde öğretici ve eğitici nitelikteki şiirlerini okuyarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Hayatının sonlarına doğru, günümüze ancak yıkıntıları kalmış olan "Elea" şehrine yerleşmiştir. Bilindiği üzere Elea şehri, sonradan önemli bir felsefe okulunun merkezi durumuna gelmiştir.

---

[120] Aristo, *Metafizik* (986, b 19-31).
[121] Aristo, *Fizik* (186 a 33-186 b 13), 18, 19.

Bir din yenilikçisi olarak Ksenofanes, bilhassa, kökleri Homer ve Hesiod'a kadar inen, halkın Tanrı kavramı ile savaşır. Halk dini, Tanrıları insanlaştırıyordu. Ksenofanes, bir defasında, Homer'den şikâyetçidir. Çünkü Homer, Tanrılara insanları çirkin ve kötü davranışlarını yüklemiştir. Homer'in şiirlerindeki Tanrılar biri diğerini aldatır, entrikalar çevirir, hırsızlık yapar, özetle insanlardaki tüm kötülüklere sahiptir. Fakat Ksenofanes, Tanrı kavramına ahlâkî bir temel kazandırmayı amaçlar. Onun öğretisine göre, bir yandan Tanrılara saygı duymak, diğer yandan onlar için bu tür çirkin masallar uydurmak, biri öteki ile uyuşmaz. Bununla birlikte Ksenofanes, Tanrı'yı insan şeklinde tasavvur etmeye de karşı durur. Filozofun verdiği örnekle açıklanırsa; "Zenciler Tanrıların siyah renkli, kıvırcık saçlı, kalın dudaklı olduğunu düşünür. Güney Trakyalılar ise Tanrıların mavi gözlü, sarı saçlı olarak tasavvur eder. Şayet öküzler de resim yapmasını bilebilselerdi. Tanrılarını herhalde öküz şeklinde çizeceklerdi. O halde herkes Tanrıyı kendi biçiminde tasarlayacaktır. Gerçekte ise Tanrı ne insan ve ne de hayvan biçiminde olamaz. Tanrı birdir, her şeyi görür, her şeyi işitir hareket etmez, sabittir, değişmez, ölümsüzdür, soyut gücüyle evrendeki tüm davranışları ve değişmeleri düzenler." Bu görüşleriyle Ksenofanes, kendisinden sonra Platon ile Aristo'daki Tanrı kavramının öncülüğünü yapmıştır.

Monoteist (tek Tanrı) bir öğretinin sahibi olan Ksenofanes'in tanrı anlayışı, Hıristiyanlık ve Müslümanlıktan farklılık göstermektedir. Çünkü onun Tanrı kavramı, aynı zamanda panteist (Tanrı ile evreni özdeştirmek) düşüceleri de barındırmaktadır. Tanrı bir yaratıcı olmayıp evren ile aynıdır, özdeştir, evrene eşittir. Tanrı'ya bir şekil vermek gerekseydi, muhtemelen evren biçiminde, yani küre gibi tasavvur etmek icap ederdi. Hareketini kendinden yaratan bu evren, Tanrı'nın kendisidir. Dolayısıyla Ksenofanes bir yandan Tanrı kavramına ahlâkî bir öz verirken, halk inançlarından arındırır; diğer yandan Tanrı ile evreni aynı ve özdeş kabul eder.

Fizik anlayışında, Ksenofanes'in panteist dinî düşüncesi belirgindir. Ksenofanes'in Anaksimandros ve Anaksimenes'teki doğa kavramından haberdardır. Onun yazılarında, evrendeki en önemli unsurun hava olduğu, ruhun insan bedenini kavrayan canlı bir soluk olduğu, güneşin ise yanan bir bulut olduğu ifade edilir. Bu görüşler, Anaksimenes'in öğretisini akla getirir. Ksenofanes Anaksimandros gibi dünyanın başlangıçta tamamen sularla kaplı olduğunu düşünür. Bu fikrini de, dağlarda gezerken karşılaşılan balık fosilleriyle kanıtlamaya çalışır. Başlangıçta bir bütün olan bu evren, sonradan zıtlıklara ayrılmış ve bu zıtlıklar bize kendisini unsurlar şeklinde tanıtır. Ksenofanes'in hayatının sonlarına doğru yerleştiği Elea

şehrinde sonradan kurulmuş olan bir felsefe okulu, Yunan felsefesi tarihinde ilk gerçek felsefî tartışmaya kaynaklık yapmıştır. Bu tartışmayı başlatan Efesli Herakleitos'un kendisidir. Herakleitos, okulun kurucusu Parmenides'ten yaşlı, onun çağdaşı Ksenofanes'ten ise genç bir filozoftur.[122]

Elealı Zenon

Sistematik felsefenin öncülerinden olan Aristo'ya göre, Elealı Zenon (490–430), düşüncenin düştüğü çelişmeler öğretisi anlamındaki diyalektiğin öncüsüdür. Zenon, Parmenides'in Bir Olan'ın biricik gerçek varlık olduğu öğretisini, çokluğu ve hareketi varsaymanın düşünülemeyeceğini, böyle bir düşüncenin çelişmelere sürükleyeceğini göstermeye çalışmakla desteklemiştir. Bunu da o, çokluğa ve harekete karşı ileri sürdüğü ünlü kanıtlarıyla göstermeye çalışmıştır. Kanıtlarda, sonsuz bölünebilen bir uzay ve zamanı kabul etmenin, bizi nasıl bir yığın güçlükle karşılaştırdığı göstermek amaçlanır.

Çokluğun olamayacağını gösteren kanıtların birine göre: Nesneler birçokluk iseler, hem sonsuz küçük, hem de sonsuz büyüktürler. Çünkü var olanı böler de, bu böldüğümüz parçaların artık bölünemez noktalar olduğunu düşünürsek, bunlar büyüklüğü olmayan bir hiç olurlar; bir araya getirirsek bunları, yine olumlu bir büyüklük elde edemeyiz; büyüklüğü olmayan bir şeyin kendisine eklenmesiyle hiçbir şey, büyüklük bakımından bir şey kazanamaz. Bu parçaların uzamlı –uzayda yer kaplıyor- olarak düşünürsek, çoğun bir araya gelmesiyle sonsuz bir büyüklük ortaya çıkacaktır. İkinci bir kanıta göre: Nesneler çok iseler, sayıca hem sonlu, hem de sonsuz olurlar. Sayıca sonludurlar; çünkü ne kadar iseler o kadar olacaklardır, daha çok ya da daha az olamayacaklardır. Sayıca sonsuzdurlar da nesneler, çünkü boyuna birbirini sınırlarlar, böylece de kendilerini başka nesnelerden ayırırlar; bu başka nesnelerin kendileri de yine yakınlarındaki nesnelerle sınırlanırlar ve bu böylece devam eder. Üçüncü bir kanıtta Zenon, "her şey uzaydadır" deyince uzayın ya bir uzay içinde bulunması, uzayın içinde bulunduğu bu uzayın da yine bir uzayda bulunması gerekiyor der; bu da böylece sonsuzluğa kadar gider.

Zenon'un hareketin gerçekliğine dair ileri sürdüğü delilleri Aristo haber vermektedir. Bunlardan en ünlü olanı Akhilleus ile kaplumbağa arasındaki yarış kanıtıdır. "Bu yarışta, kendisinden biraz önce yola çıkan kaplumbağaya Akhilleus hiçbir zaman yetişemeyecektir. Çünkü başlangıçtaki kaplumbağa, az da olsa, biraz ilerlemiş olacaktır. Akhilleus'un bir de bu aralığı koşması gerekecektir, ama bu arada kaplumbağa, pek az da olsa, yine biraz ilerlemişti;

[122] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 41-44.

bu böyle sonsuzluğa kadar gider. Bu kanıtın özünü bir başka kanıtta daha iyi görebiliyoruz: 'Bir koşu pistinin sonuna hiçbir zaman ulaşamazsın', çünkü pistin önce yarısını geride bırakmak zorundasın, bu da böyle sonsuzluğa kadar gider. Sonlu bir zaman içinde sonsuz sayıdaki uzay aralıkları nasıl geçilebilir? Bir başka kanıt: 'Uçan ok durmaktadır', çünkü bu ok her anda belli bir noktada bulunacaktır; belli bir noktada bulunmak demek de durmak demektir; ama hareketin her bir anında duruyorsa, ok, yolunun bütününde de durmaktadır. Şu son kanıt da hareketin göreliğine –rölatifliğine- dayanmaktadır: Belli bir noktalar dizisi, biri durmakta olan, öteki de ters doğrultuda ilerleyen iki dizinin yanından geçerse, aynı zaman içinde hem büyük, hem de küçük bir mesafeyi geçmiş olacaktır, yani bu dizinin aynı zaman içinde çeşitli hızları olacaktır, hareketini duran ya da ters doğrultuda ilerleyen dizi ile ölçüştürdüğümüze göre".

Zenon'un bu kesin antinomia'ları şu durumu ortaya koymak içindir; Var olanı birçokluk ve hareket diye düşünürsek çelişmelere düşeriz, öyle ise Var olan ancak "bir" ve hareketsiz olabilir.[123]

Aristo da Zenon'un bu düşüncelerini şöyle hatırlatıyor: "Eğer kendinde Bir olan bölünemezse, Zenon'un görüşü uyarınca, o hiçbir şey olmayacaktır. Çünkü Zenon bir başkasına eklendiği veya ondan çıkarıldığında bu başka şeyi daha büyük veya daha küçük kılmayan bir şeyin var olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre var olan bir şeyin, bir büyüklüğü olması gerekir ve eğer Varlık bir büyüklükse, cisimseldir. Çünkü cisimsel olan bütün boyutlarda varlığa sahiptir".[124]

Nihayetinde Zenon'un kanıtlarını mantık açısından çürütebilmek için yine bir karşı tezin ortaya konulması gerekir. Böylece gerçekten diyalektik bir süreç başlar. Zenon'un yüzyıllarca, kuşaktan kuşağa mantıkçıları, matematikçileri uğraştırmış olan savunmaları felsefede yeni düşüncelere kapı aralamıştır. Bunlar, en anlamlı, açık ve kesin olan hakikatlerin eleştiri süzgecinden geçirildiğinde, derinlemesine incelendiğinde şüpheli, tutarsız ve çelişkili görünebileceklerini göstermiş ve düşünürlerin öğretilerini geliştirmelerine katkıda bulunmuştur.[125]

---

[123] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 29-30.
[124] Aristo, *Metafizik* (1001 b 8-11), 179.
[125] Störig, *İlkçağ Hint Çin Yunan*, 206.

C. PYTHAGORAS OKULU

Pythagoras'ın veya Pythagorasçıların başlattıkları veya temsilcileri oldukları bu yeni çığırda felsefenin mahiyeti farklılık gösterip yön değiştirecektir. O, artık bir bilgi, evrenin yeni maddesinin bilgisi, evrenin neden ve nasıl meydana geldiği hakkında bir izah olmaktan ziyade bir hayat şekli veya bir hayat yoluna dönüşecektir. Felsefenin amacı da insanlara evren veya tabiat ile ilgili bilgi vermekten çok onları kurtarmak olacaktır. Bu yeni dönemde felsefe insanları bilgilendirmeyi değil, günahlarından, suçlarından arındırmayı amaçlayacaktır. Bunun için insanları dinî-felsefî cemaatler halinde örgütlemeye yönelecek ve bu cemaatlere katılmak isteyenlere hayatla ilgili kurallar koyacaktır. Ortaya çıkan bu yeni felsefî cemaatler veya tarikatlar, Dionysus-Orpheusçu cemaat veya tarikatlardan gerek amaç ve hedefleri gerekse örgütlenme biçimleri bakımından farklılık göstermezler.

Pythagoras ve Pythagorasçılığın dinler veya kültler tarihi içinde değil de felsefe tarihi içinde ele alınmasının sebebi, onların bu diğer kültlerden farklı olarak aynı zamanda bazı bilimsel ve felsefî görüşlere, öğretilere de sahip olmalarıdır. Diğer yandan Pythagoras ve Pythagorasçılığın öncülük yaptığı felsefe, yalnız kendi aralarında kalmayarak, Ksenophanes, Empedokles, Sokrat, bilhassa Platon, Plotinos, İslâm dünyasında İhvan-ı Safa ve diğer birçok filozof ve felsefe okulunda da tesirlerini devam ettirecektir. Pythagoras'a atfedilen fikirlerin gerçekten onun kendi düşünceleri mi, yoksa öğrencileri veya takipçileri tarafından ona ait olarak gösterilmiş düşünceler mi olduğu kesin ve açık değildir. Onun hayatı hakkındaki bilgilerin çok az bir parçası günümüze ulaşmıştır. Bir eserinin olup olmadığına ilişkin bir bilgiye de sahip değiliz. Pythagoras, ölümünden yarım yüzyıl geçmeden efsane bir kimliğe büründürülerek yarı tanrılaştırılmıştır.[126]

Pythagorasçılık'ın tarihi iki kısımda ele alınır. Birinci dönem; Pythagoras tarafından Kroton'da ilk cemaatinin veya tarikatının kurulduğu ileri sürülen M.Ö. 530 yılından Platon'un ölümüne (M.Ö. 350) kadar olan dönem. İkinci dönem: M.Ö. 1. yüzyılda başlayan ve varlığını 4. yüzyıla kadar sürdüren Yeni-Pythagorasçılık dönemi.

Pythagoras, M.Ö. 590-570 yılları arasındaki bir zaman aralığında Samos (Sisam) adasında doğmuştur. O, hayatının önemli bir kısmını bu adada geçirmiş; aristokrat eğilimler taşıdığından dolayı Samos adasının tiranı olan Polykrates'le karşı karşıya gelmiş, bunun sonucunda adadan ayrılarak Güney İtalya'ya giderek Kroton'a yerleşmiştir. Pythagoras'ın bu

[126] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, 139.

kentte, M.Ö. 530 yılında kendi adını taşıyan bir cemiyet veya tarikat kurduğu haber verilmektedir.

Pythagorasçıların tanrısı, Anadolu tanrısı Apollun'dur. Kurduğu tarikat mistik ve eğitimsel amaçlar taşımaktaydı. Onun temel hedefi, takipçilerini yeni bir yaşam biçimine alıştırmaktır. Tarikatın etkisi, yerel sınırların dışına çıkmıştır ve üyeleri arasında kadınlar da vardır. Fakat tarikat, bir takım siyasî emellere sahip olup, adeta bir siyasî parti kimliğine bürünmüştür. Pythagoras, kurduğu bu mistik tarikat kanalıyla Kroton'da siyasî etkinliğini arttırarak iktidara sahip olma amacında olmuştur.

Pyhtagoras'ın sadece bir anayasa koyucu olarak kalmak istemeyip, Kroton'un sosyal ve siyasal hayatında fiilen bir rol oynamak istediği anlaşılmaktadır. Kroton'un para sistemini bile onun ortaya koyduğu söylenmektedir. Bununla birlikte Aristoksenes, Pythagoras'ın matematiğe verdiği üstün yerin ve her şeyin prensibinin sayılar olduğu yönündeki ünlü öğretisinin ekonomik faaliyetleri tarafından belirlenmiş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

İnsanları Olimpiyat oyunlarındaki gibi üç kısma ayıran Pythagoras, onların içinde en aşağıda bulunan grup veya tür, oyunlara bir şey almak veya satmak için katılan insanlardan meydana gelmektedir. En yukarıda bulunan tür veya insanlar içinde en iyilerine gelince, onlar sadece yarışmaları seyretmek amacıyla gelmiş insanlara benzeyenlerdir. Bu öğretiyi ileri süren bir kişinin fiilen ekonomik etkinliklere büyük bir değer vereceğini kabul etmek çok güçtür.

Yunan dünyasına aritmetiği sokan ilk kişi olduğu kabul edilen Pythagoras'ın, ruh göçü düşüncesini de Mısır'dan almış olduğu kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra onun, Pers dünyasına yolculuk yaptığı, Zerdüşt rahiplerle görüştüğü gibi iddialar bulunmaktadır. Heredot'un bildirdiği gibi, ruh göçü düşüncesini Mısır'dan Yunan dünyasına getirdiği iddiası gerçekleri yansıtmamaktadır. Çünkü Mısır'da ruhun ölümden sonra varlığının devam ettiği fikri mevcut bulunmakla birlikte, onun bedenden bedene dolaştığı fikri mevcut değildir.[127]

Pythagoras'ın kurduğu cemiyet veya tarikat, Kroton'la sınırlı kalmamış, diğer bölgelere de "şubeler" açmıştır. Pythagorasçı cemiyetin tutucu özelliği, toprak aristokrasisi taraftarlığı, siyasal alanda gittikçe artan nüfuzu, bir takım başka etkenlerle birleşerek elde edilen nüfuz, sonunda büyük bir ayaklanmanın çıkmasına sebep olmuştur. Cemiyete karşı yapılan ayaklanmanın Pythagoras'ın hayatının sonuna doğru Kroton'u terk etmeye zorlamış olması

[127] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, 140-141.

imkân dâhilindedir. Ayaklanma sonucunda iki kişinin dışında Kroton'daki tüm Pythagoras taraftarlarının hayatlarını kaybettikleri anlatılmaktadır. Böylesine acı bir ayaklanmanın sonucunda, Kroton a yakın bir şehirde, Metapontum'a sığınan Pythagoras'ın M.Ö. 500 yılında öldüğü tahmin edilmektedir.

Ayaklanma, Pythagorasçı tarikatların nüfuzu altında bulunan diğer şehirlere sıçramış, ancak kısa süre içinde Pythagorsçılar eski güçlerini yeniden elde etmişlerdir. Bununla birlikte bu tarihten elli yıl sonra, 5. yüzyılın ortalarına doğru yeniden büyük bir direnmeyle karşılaştılar ve Tarentum dışındaki diğer bütün kentlerde varlıklarını kaybetmişlerdir. Tarentum'da ise Pythagorasçı ünlü matematikçi, astronom, devlet adamı ve asker olan Arkhytas, önemli bir siyasal güç olarak nüfuzunu devam ettirmeyi başarmıştır. Güney İtalya'daki değişen şartlarla birlikte, Pythagorasçıların çoğu, bu kez kıta Yunanistan'ına göç etmiş ve orada Pythagorasçı düşünceyi devam ettirmişlerdir.

Pythagorasçı cemiyetler, kendi içlerinde örgütsel bir birlik oluşturdukları hususu açık ve kesin değildir. Bazı düşünce tarihçilerine göre, onların topluluğu, komünist bir temel üzerine hiyerarşik olarak düzenlenmiş cemiyetti. Onları bir arada tutan unsura, Pythagoras'a kadar dayanan dinî-felsefî öğretiyi koruma ve yaygınlaştırma amaç ve hedefiydi.

Pythagorasçılar, temel öğretilerini gizli tutmak gibi bir takım özelliklere sahiptiler. Cemiyetin içindeki bütün mensupları, hareketin sırlarının tamamına vakıf olmadıkları düşünülmektedir. Cemiyet, daha geniş bir topluluk olan ve yalnızca Pythagorasçı yaşam kurallarına uymakla sorumlu kılınan Akuzmatikler diye adlandırılan üyelerle, daha dar bir küçük grup olan ve okulun öğretilerinin felsefî temellerinin bilgisine de vakıf olan Matematikçiler diye isimlendirilen üyelerden oluşmaktaydı. İkinci grubun siyasal anlamda karar verici grup olduğu tahmin edilmektedir. Sonraları cemiyet içinde bir bölünmenin yaşandığı, ilerici ve muhafazakâr diye iki görüş şeklinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Muhafazakârlar, okulun kurucusunun başlangıçtaki düşüncelerine sadık kalmak ve onları korumak isteyenlerdir. Buna karşılık diğer grup onları yeni şartlara uyarlamak gerektiğini düşünenlerden oluşmaktaydı. Anlaşıldığı kadarıyla Akuzmatikler muhafazakâr grubu, Matematikçiler ise ilerici grubu temsil etmekteydiler.[128]

Pythagoras'ın amacı, takipçileri arasında siyasal erdemlerin geliştirilmek ve iyi yönetim yöntemlerini uygulamaya geçirmekti. Bunun elde edilmesi için ahlâkî eğitim gereksinimlerinin

[128] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, 142-144.

önemine dikkat çekilmektedir: "Bireyler kendilerini denetim altında tutmayı öğrenmelidirler. Ruhları ile uyum içerisinde olabilmeleri için tutkularına gem vurmak zorundadırlar; büyüklerine, öğretmenlerine ve Devletin otoritesine karşı saygılı olunmalıdır."

Pythagorasçı kardeşlik, vatandaşlık için pratik bir eğitim okulu olarak kabul edilmektedir. Cemiyetin üyeleri, arkadaşlık erdemini kazanma çabası içerisindedirler. Kişiliklerini geliştirmek için sürekli bir öz denetim uygulaması yapılmaktadırlar. Yemeklerini ortak olarak yerler, aynı tip elbiseler giyerler, aynı sanat ve zanaatlarla meşgul olurlar. Müzik, tıp ve özelikle matematikle uğraşırlar. Üyeler, acemilik dönemde, Yunanistan'da dinsel yeniden doğuşun bir şeklini tecrübe etmektedirler. Yaşamdan arınma ve tüm insanların bir inanç katılımı içinde olmaları, bir erek olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarz, gizemcilik olarak isimlendirilmektedir. Gizemcilik, ruhun gelecekteki yazgısının, insanoğlunun dünya yaşantısındaki tutum ve davranışlarına bağlı olduğunu kapsamaktadır. İnsanlar davranışlarını yönetme konusunda kendilerini daha iyi hazırlamalıdırlar.

Pythagorasçı toplum, bu dinsel eylemin faydasını genişletmekte ve onu daha küçük seviyedeki sınıflara yayma çabası içindedir. Pythagoras kardeşliğinin siyasî eğilimleri, birçok şehirde siyasî otoritelerle karşı karşı gelecektir. Nitekim çok sayıda tartışma zemini ortaya çıkmıştır.

Pythagoras bu politik karmaşadan kurtulmak için Metapontum'da inzivaya çekilir ve hayatı orada sona erer. Takipçileri İtalya ve Yunanistan'da, Pythagoras'ın düşüncesini yaymaya devam ederler. Karşılaştıkları olusuzluklar sebebiyle Pythagoras kardeşliği son bulur. Fakat yüzyıllar sonra Pythagorasçıların felsefesi öğretilecek ve geliştirilecektir. Pythagorasçılık, M.Ö. 5. yüzyılın sonuna doğru Thebes'de Phiolaus tarafından yeniden öğretilecektir. Böylece Pythagorasçı öğretiler, yüzlerce yıl sonra da çok sayıdaki devlet adamı tarafından kullanılacaktır.

Pythagoras'tan yazılı bir metin ve eser kalmamıştır. Felsefesinden ancak törel, politik ve dinsel öğretilerden haberdar olabiliyoruz. Kurduğu oklun öğretisinde, merkezi bir fikir olarak biçimlenen sayı teorisinin çıkış noktası da, yine Pythagoras'ın kendisine aittir. Bu dizge, Philaus tarafından M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında işlenmiş ve okulun diğer üyelerince (Archyats, Lysis) dördüncü yüzyıla taşınmıştır.[129]

[129] Thilly, *Felsefe Tarihi*, II, 47-49.

Aristo, Pythogarasçıların özelliklerini şöyle belirtmektedir: “ ….Matematiğe kendilerini veren ilk insanlar olan Pythagorasçılar diye adlandırılan kişiler, sadece bu disiplini geliştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilkeler arasında sayıların, doğaları gereği ilk (şeyler) olmalarından var olan veya varlığa gelen şeylerle, sayılar arasında birçok ve onlarla Ateş, Toprak ve Su arasında olduğundan daha fazla benzerlikler bulunduğunu gördüklerini düşünmelerinden (çünkü onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet, diğeri ruh ve akıl, bir diğeri uygun zamandır. Hemen hemen diğer bütün şeyler de aynı şekilde, sayısal olarak ifade edilebilirler, ayrıca müziksel skalaların değişim ve oranlarının sayılarla ifade edilebilir olduğunu gördüklerinden; böylece tüm diğer şeylerin doğaları bakımında sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görünmelerinden dolayı Pythagorasçılar sayıların öğelerinin, her şeyin öğeleri olduğunu ve bütün göğün bir ahenk ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar göksel olaylar, göğün kısımları ve evrenin tüm düzeni ile sayıların özellikleri ve müziksel skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada bir boşluk kendini gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktaydılar. Örneğin 10 sayısı mükemmel ve sayıların tüm doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak göründüğünden gökte hareket eden cisimlerin 10 tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gök cisimleri yalnızca 9 tane olduğundan bu boşluğu doldurmak üzere onlar bir onuncuyu, yani Karşı-Yer’i icat etmişlerdir. Bu konuları başka yerde daha tam bir biçimde ele aldık. Eğer burada ona yeniden temas ediyorsak, amacımız bu filozoflardan da ilkeler olarak kabul ettikleri şeylerin neler olduğunu ve onların yukarda saydığımız nedenler içine nasıl girdiğini öğrenebilmektir. O halde bu bakımdan onların da sayıyı hem şeylerin maddesi, hem de onların gerek değişimleri, gerekse hallerini meydana getiren şey olarak göz önüne aldıkları açıktır. Onlar ayrıca sayının öğelerinin Çift olan ve Tek olan olduğunu, bunlardan Tek olan’ın sınırlı, Çift olan’ın sınırsız, sonsuz olduğunu Bir olan’ın onların her ikisinden çıktığını (çünkü o aynı zamanda hem tek, hem de çifttir), sayının ise Bir olan’dan çıktığını ve yukarda denildiği gibi tüm evrenin sayılardan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler. Bu aynı okulun diğer üyeleri, iki paralel sütun içinde sıraladıkları on ilkenin var olduğunu söylemektedirler:

Sınır ve Sınırsız	Sükûnette Olan ve Harekette Olan
Tek ve Çift	Doğru ve Eğri

Bir ve Çok	Aydınlık ve Karanlık
Sağ ve Sol	İyi ve Kötü
Erkek ve Dişi	Kare ve Dikdörtgen

Krotonlu Alkemon (Pythagorasçılardan) da konuyu bu biçimde tasarlamış görünmektedir veya o bu görüşü onlardan almıştır, ya da onlar onu kendisinden almışlardır. Çünkü Alkemon da hemen hemen aynı görüşleri ileri sürmüştür. Çünkü o, insanî şeylerin çoğunun çifter çifter bulunduğunu söylemektedir. Bununla pythagorasçıların sözünü ettikleri türden belli karşıtlıkları değil, beyaz ve siyah, tatlı ve acı, iyi ve kötü, büyük ve küçük gibi tesadüfen seçtikleri karşıtlıkları kastetmektedir. Böylece Pythagorasçılar karşıtlıklarının sayısını ve onların hangileri olduğunu belirttikleri halde Alkemon, diğer karşıtlıklar hakkında belirsiz şeyler söylemiştir.

O halde bu iki okuldan da (Fisagorasçılar ve Alkemon) öğrenebileceğimiz şey, karşıtlıkların şeylerin ilkeleri olduklarıdır. Bu ilkelerin kaç tane ve hangileri olduğunu ise sadece bu okullardan birinden öğrenebiliriz.”.[130]

Aristo, Pythagoraçıların, sayı konusundaki düşünceleri hakkında da şunları eklemektedir: “…Pythagorasçılar da aynı şekilde iki ilkenin var olduğunu söylemişler, ancak buna kendilerine has olan şu iki noktayı eklemişlerdir: Önce Pythagorasçılar sonluluk veya Bir olan’ın ve sonsuzluğun, başka bazı şeylerin, örneğin ateş, toprak veya bu tür diğer herhangi bir şeyin nitelikleri olmadığını, tersine sonsuzluk ve Bir olan’ın kendilerinin, yüklemi oldukları şeylerin tözleri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının her şeyin cevheri olduğunu düşünmekteydiler. Sayının her şeyin cevheri olduğunun söylemelerinin nedeni budur. O halde bu konuda onlar bu düşünceye sahiptirler. Sonra cevher sorunu ile ilgili olarak görüşler belirtmeye ve tanımlar vermeye başlayanlar da onlardır. Yalnız onlar bu konuyu çok basit bir biçimde ele almaktaydılar. Çünkü onlar küçük yüzeysel tanımlar vermekte ve verilen bir tanımın hakkında geçerli olduğu ilk öznenin, tanımlanan şeyin cevheri olduğunu düşünmekteydiler (bu 2’nin, çiftin hakkında tasdik edildiği ilk sayı olmasından dolayı, çiftle ikinin aynı şey olduğuna inanmaya benzemektedir. Ancak hiç kuşkusuz çift olma ile iki olma

[130] Aristo, *Metafizik* (985 b 23-986 b 3), 99-104.

aynı şey değildirler. Eğer aynı şey olurlarsa, bir şeyin birçok şey olması gerekir. Ancak bu onların gerçekten de çıkarmaktan çekinmedikleri bir sonuçtur)".[131]

İyonya metafiziği fizikten çıkmıştı; Pythagorasçı metafizik matematik üzerine aşılanmıştır. Fizyologları ilgilendiren şey, madde ve onun sürekli hareketidir; Pythagorasçıların dikkatine çarpan şey maddede maddî olmayandır, âleme hâkim olan düzendir; karşıtlıklarındaki birlik, uygunluk, ahenktir; her şeyin temelinde bulunan matematiksel ilişkilerdir. Astronomide ve müzikte olduğu gibi geometride de her şeyin sayı problemlerine indirgendiğini anlıyorlar. O halde, sayı, âlemin prensibi ve özüdür ve eşya duyular hale gelmiş olan sayılardır. Her varlık bir sayıyı gösterir ve bilimin son amacı, her birinin karşılığı olan sayıyı bulmaktır. Sayıların ve dolayısıyla varlıkların sonsuz dizisi bir'den çıkar. Eğer sayı eşyanın özü ise, sayının özü de bir'dir. Pythagorasçılık iki türlü bir'in varlığını öne çıkarır: 1. Sayılar (Varlıklar) dizisinin çıktığı ve dolayısıyla onları içeren, kuşatan, özetleyen bir, mutlak ve zıddı olmayan bir, monadların Monadı, tanrıların Tanrısı. 2. Çıkan sayılar dizisinde birinci olan, iki ve üç gibi her çokluğa zıt olan, dolayısıyla iki ile üçle sınırlandırılmış olan Bir: Rölatif Bir, yaratılmış monad. Bir ile çok arasındaki zıtlık bütün diğerlerinin merkezidir. Doğadaki bütün karşıtlıklar, kuru ve yaş, sıcak ve soğuk, aydınlık ve karanlık, erkek ve dişi, iyi ve kötü, sonlu ve sonsuz yahut tek ve çiftin çeşitlerinden başka bir şey değildir. Çokluk yalnız başına kararsızdır ve birlere ayrılır; çift sayı tek olan bire indirgenir. Mutlak bir, ne çift, ne tektir, yahut aynı zamanda çift ve tek, tekil ve çoğul, Tanrı ve âlemdir. Anaksimandros'un düşüncesinde Aperion ne ise Pythagorasçılıkta da bu odur; cinsel zıtlığın üstünde ve ondan önce olan Tarafsız'dır; kuvvetlerin ve elemanların dualizminden önce gelen ve onu doğuran mutlak farksızlıktır. Ancak Pythagorasçılık buna Aperion demez; çünkü pasif aktif'e, madde işçiye, şekle, şekil veren prensibe zıt olduğu gibi, Aperion da perainon'a zıttır.

Pythagorasçılığa göre, herşey sayıya, sayı bağlantılarına ve sonuç olarak İde'ye indirgenir. İyonyalıların maddesi ve hareketi, onun gözünde yalnız negatif şeydir, ideal birliğin yokluğudur. Hareket ve oluş konusunda, ulaştığı neticeler, Elea öğretisinden farklı değildir. Hareket, oluş, onun soyut idealizmi ile uyuşmaz gibi görünür. Devrin diğer okulları gibi onun da bir kozmonogoni'si bulunursa da, bu, zaman bakımından âlemin bir başlangıcı olduğunu ve dolayısıyla evrenin bulanmadığı bir devir olduğunu kabul ediyor anlamına gelmez. Âlem, ezelî

[131] Aristo, *Metafizik* (987 a 14-27), 106-107.

ve ebedî olarak vardır ve kozmogoninin konusu, yalnızca eşyanın ezelî ve ebedî olarak hangi düzene, yasaya ve sıraya göre kendi ilkelerinden çıktıklarını göstermektedir.

Phthagoras'ın fiziği, insanın duygulu olması göz önünde bulundurularak ortaya konulmuştur. O, ezelî ve ebedî Bir'i, yoğun ve parçaları olmayan sonsuzda yüzen bir küre gibi tasvir ediyor. Tek ve çiftin, bir ve çok'un ideal zıtlığı, dolu ile boşluğun gerçek zıtlığı haline geliyor. Başlangıçta dolu, boş olmaksızın vardı, yahut hiç olmazsa, boş onun dışında idi. Kozmosun oluşumu, boşun doluya saldırmasıyla başlıyor. Bu saldırış, âlemi sarsan daimî nefes gibidir.

Geometrik bakımınan nitelik, nicelik ve şekle indirgendiğinden, bu parçacıklar ancak nicelik ve şekilleriyle birbirinden farklılaşır. Bunlar gerek küpler, gerek piramitler (dört yüzlüler) gerek sekiz yüzlü, gerek yirmi yüzlü veya on ikiyüzlü cisimler oluştururlar. Birlik, sonsuz parçalanmaya karşı tepkide bulunduğundan, bu parçacıklar geometrik ilgilerine göre birleşirler ve ilkel cisimleri meydana getirirler: toprak, ateş, hava, su, esîr. En birinci eleman, dört yüzlü parçacıklardan oluşan ateştir. Tabiatta tanrısal prensibin simgesi olan bu cisim, evrenin ve en büyük Tanrı'nın yeri bulunan merkezi bir güneşte bir araya gelmiştir; bunun etrafında 1. Aksi dünya ve dünyayı içeren Uranus; 2. Ayı, güneşi ve gezegenleri içeren asıl Kozmos; 3. Sabit yıldızlarla beraber Olympos hareket etmektedirler. Dünyanın yerine merkezî bir ateş yerleştirmekle ve dünyayı bu merkez etrafında döndürmekle, Pythagoras, heliosantrizm'i (güneşin merkezde olması) benimsemiş görünüyor.

Pythagorasçılık, sonraki yüzyıllarda bir sistem ortaya koymuştur. Küreleri birbirinden ayıran mesafeler, seslerle onları çıkaran tellerin uzunlukları arasındaki ilişkiliyi gösteren sayılarla orantılıdır ve âlemin ekseni etrafındaki devirlerinin sonucu, ancak müzik dehasının görebileceği tanrısal bir âhenktir. Bu âhenk evrenin ruhudur. Varlıklar, mükemmellik bakımından, yükselen bir sıra vücuda getirirler ve bununla evrensel âhengi aksettirmiş olurlar.

Maddî elemanlarının bilinen sınırlar arasında değişen bir orana göre geçici birleşmesinin sonucu olmak itibariyle, fert ölümlüdür. Bu sınırlar aşılınca, oran, oransızlık haline, eşit olmayan savaş, bitkinlik ve ölüm haline gelir. Fakat kırılan kabın ideal içeriği, yok olmaya karşı emniyettedir. Ruh, eşyanın ezelî ve ebedî sırasında yeri olan belli bir sayı, âlemin ruhunun parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrı'nın bir düşüncesidir. Dolayısıyla o ölmez ve

Tanrı için, âlem için veya kendisi için yaşadığına göre, ölüm onu daha yüksek, daha aşağı yahut şimdiki hayata benzeyen bir hale dönüştürür.[132]

Şu halde bu okul için, ruhlar, Tanrı'dan birer parça olup, sonsuzdurlar. Ruhun bir bedende bulunması bir günahın neticesidir. Günah sebebiyle gökten kovulmuş, fakat bağışlanarak tekrar göğe yükselecektir. İnsan, bu dünyadaki iyi ve kötü eylemlerine göre ahiret âleminde iyi veya kötü bir hayata ulaşacaktır. Ölünce ruh bir hayvana da geçebilir. Bundan dolayı Pythagorasçılar, hayvan eti yemezler.[133]

D. ABDERA OKULU (ATOMCULAR, PLÜRALİSTLER)

Plüralist filozoflar; Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos'tur. Onların plüralizmi, bu filozoflardan önceki filozofların monizminden, yani varlığın temeline, tek bir arkhe koyan yaklaşımlarından farklı olarak, ikiden fazla "arkhe"ye yönelmelerinden ortaya çıkar. Plüralizm, Empedokles'te varlığın kendisinden doğduğu dört kök maddeyle, Anaksogaras'ta sonsuz sayıda tohum ya da homoimeriyle, Atomcu Okul'da ise sonsuz sayıda atomla gösterir. Plüralistler, Eleacı terimlerle tanımladıkları çok sayıda temel arkhe ya da varlığın var oluşunu öne sürüp, bunları gerçeklik olarak tanımladıktan sonra, bütün birçokluk ya da görünüşler dünyasını söz konusu çoğul gerçekliklerle izah etmişlerdir.

Parmenides'in varlıkla ilgili tüm önerme ya da görüşleri doğrudur. Varlık, basit olup ezelî ve ebedîdir; yani yaratılmamıştır ve yok edilemezdir. Bu bakımdan Varlık hiçbir şekilde değişmez. Plüralistler, bir yandan Varlıkla ilgili bu tezleri tasdik ederken, diğer yandan da değişmeyi apaçık bir olgu olarak kabul ederler ve bu uzlaşmayı, plüralist bir hipotezle seslendirirler. Buna göre dış dünyadaki değişme, kendileri basit, ezelî-ebedî ve değişmez olan ilk madde veya öğelerin değişik oranlarda bir araya gelerek, kompleks cisimleri meydana getirişiyle izah edilir.

Plüralist filozofların kayda değer bir orijinalliği, ilk kez, dış dünyaya ilişkin açıklamada fail nedenin ya da fail nedenli açıklamanın önemini fark etmelerinden kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, fail nedenli açıklamanın önemini vurgulayan Empedokles ve Anaksagoras gibi filozoflar, ilk doğa filozoflarının hilozoizmine, yani kendi hareketini kendisinin açıklayacağı canlı bir madde anlayışına karşı çıkıp, ezelî fakat cansız maddeyi harekete geçirecek bir dış güç

[132] Weber, *Felsefe Tarihi*, 25-27.
[133] Mustafa Rami, *Küçük Felsefe Tarihi*, sad: Ömer Tolgay, II.baskı, İstanbul 2001, 11.

arayışı içinde bulunmuşlardır. Söz konusu fâil güç, Empedokles ve Anaksagoras'ta var olanlarla ya da maddeye içkin değil de aşkın; kendi içinde maddî değil de tinsel bir güç olarak tasarlanmıştır.[134]

Empedokles

Abdera Okulu'nun üç filozofu da yine Miletliler gibi doğa bilginleridir. Filozofların ikisi, Empedokles ve Anaksagoras'da dinî düşüncelerle karşılaşılır. Örneğin Empedokles'in kendisine çok sayıda muziceler isnat edilir. Ruhun, bir vücuttan, başka bir vücuda göçüşüne, yani tenasuhu kabul eden Empedokles'in, daha önce yaşadığı hayat bilgisine sahip olduğu söylenir. O, elimize ulaşan bir fragment'de, zaman zaman kız, oğlan, kuş, balık, nebat olarak bu dünyaya geldiğini ve ayrı ayrı varlık olarak bu dünyada yaşadığı bütün bu devreleri hatırladığını anlatır.

Empedokles hakkında abartılı hikâyeler aktarılır. Takipçileri, onun Tanrı tarafından göğe kaldırıldığına inanırlar. Karşıtları ise, filozofun, halkta böyle bir sanı uyandırmak için, kendisini diri diri "Etna" yanardağını attığını, ancak bronz işlemeli olan papuçlarından birinin, yanardağın yanı başına düşmesi ile sırrının ortaya dökülmüş olduğunu iddia ederler.

Dört unsur nazariyesini formüllemiş ilk düşünür, Empedokles'tir. Bu dört unsur nazariyesi daha sonra Aristo ve Platon'u da etkilemiştir. Var olan her şeyin temelini, su, ateş, hava ve toprak oluşturmaktadır. Bu öğeler, ezelî ve ebedîdir. Dört unsur, kendi içlerinde birleşir ve ayrılırlar. Birleşme, doğma; ayrılma ise, ölmedir. Bir cismin ölmesi veya yok olması demek, sonsuz küçük parçalardan ibaret olan unsurlarına ayrılması demekti. Bir cismin meydana gelmesi ise, bu sonsuz küçük parçaların bir araya gelerek yeni bir birleşme içinde, yeni bir varlığı oluşturmasıdır. Dolayısıyla âlemde aslî bir değişme ve oluş bulunmamaktadır. Çünkü âlemde ana unsurlar ve bunların sayısı bellidir. Her cisim, bunların belli bir nispetteki birleşmesinden doğar. Âlemdeki bütün olguları da bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılması oluşturur. Bu birleşme ve ayrılma eylemi ise, iki ilkenin etkisiyle olur. Âlemin meydana gelmesini 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 âlemde sonsuz bir şekilde devam edip gider. Bir yandan, bu dünyadaki bütün varlıklarda ve insan vücudunda, diğer yandan bütün kâinatta sürüp gider. Âlemin oluşması, bu iki prensibin tesiri ile meydana gelmektedir.

---

[134] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 55-56.

Âlemin başlangıcında, dağınık olan dört unsura, aşk hâkim olunca, bu unsurlar, birbirleri ile sıkı sıkıya bağlanmış ve bir "sphairos" meydana getirmişlerdir. Sphairos içinde, güneş, okyanus, gök ve hava ayrılmaz bir biçimde birbiri içine geçmişler ve her yanında aynı olan bir birlik oluşturmuşlardır. Bu birlik içinde, hiçbir kargaşalık ve hiçbir karışıklık bulunmamaktadır. Âlemdeki oluşmanın ikinci derecesini kosmos, yani gözlerimizin önündeki bu düzenli ve uyumlu âlem meydana getirir. Sphairos, içinde tamamı tamamına birbiri içine geçmiş olan unsurlar, kosmos'da kısmen birbirlerinden ayrılmışlardır. Sonra, hava ve ateş göğe yükselmiş ve gökyüzünü meydana getirmişlerdir. Toprak ve su ise ortada kalmış, böylece, arz, kosmos'un ortasında yer almıştır. Kosmos, bazen aşkın ve bazen de kinin hâkim olmasına göre, yeni baştan ortaya çıkar ve yok olur.

Başlangıçta, Sphiros'da aşık ile kin arasında şiddetli bir mücadele olmuştur. Bu mücadele, her şeyi kasıp kavuran şiddetli bir kasırga halinde kendisini göstermiştir. Kargaşalığın, en son haddine vardığı bir anda aşk ilâhesi "Afrodit" kendisini göstermiş, her şeye yeniden düzen vermiş ve her şeyi yeniden birleştirmiştir. Aşkın kudreti karşısında kin gerilere çekilmiş ve kozmos'dan uzaklaşmıştır.

Bu âleme, bazen aşk, bazen da kin hâkim olmaktadır. Aşkın etkisi ile her şey, birbiri ile birleşmekte, kinin tesiri ile 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 bir araya getirir. İnsan vücudunun çeşitli organlarını oluşturan ve bütün bunları uyumlu bir düzen içinde işletip sürdüren aşktır. Empedokles, âlemin meydana gelmesinde sevgi ve nefretin etkisinden söz ederek, tabiatı insanlaştırmış, insanla ilgili olan psikolojik durumları, tabiata da mal etmiş oluyor. Hakikatte, her naif görüş, tabiatı canlı olarak göz önünde bulundurma düşüncesini taşır ve bu eğilimle, kültür tarihinin başlangıcında karşılaşılır.

Empedokles, âlemin temelini oluşturduğunu kabul ettiği bu dört unsurun, en son bölümlere ayrılmış olduklarını da kabul eder. O, bu suretle bir tür atom nazariyesi kabul etmiş olur. Empedokles'in kendisinden önceki filozofların doğa ile ilgili görüşlerini bildiği ve daha ileri boyutlara götürdüğü söylenebilir. Filozof, güneş ve ay tutulması ile ilgili gözlemlerde bulunmuş ve ayın, ışığını güneşten aldığı sonucuna ulaşmıştır. Nihayet bütün âlem hakkında

metafizik bir izah yapmıştır. O, aynı zamanda Pythgoras ve Ksefones gibi bir din düzenleticisidir.[135]

Aristo da Empedokles'in temel düşüncelerini bize şöyle haber vermektedir: "Anaksimenes ve Diogenes, havayı suyun önüne yerleştirmekte ve onun basit cisimler içinde en ilkel olduğunu söylemektedirler. Buna karşılık Metapontium'lu Hippasos ve Ephesos'lu Herakleitos' a göre ilke, ateştir. Empedokles ise daha önce adı geçenlere bir dördüncüyü, toprağı ekleyerek ilke olarak dört öğeyi kabul etmektedir. Çünkü ona göre bu öğeler her zaman varlıklarını sürdürürler ve varlığa gelmezler. Onlar sadece birleşme ve ayrılma yoluyla çoğalır ve azalırlar ve bu anlamda oluşa tâbidirler.".[136] "İyi'nin çeşitli biçimlerinin karşıtlarının da doğada var olduğu, doğada sadece düzen ve güzelin değil, düzensizlik ve çirkinin de bulunduğu, hatta kötü şeylerin iyi, çirkin şeylerin güzel şeylerden daha fazla sayıda bulunduğu fark edildiğinden, bir başka filozof Dostluk ve Nefret'i ortaya attı. Bu iki ilkeden her biri, bu iki ayrı nitelikler grubundan birinin nedenidir. Çünkü Empedokles'in görüşünü izlediğimiz ve onun sözel ifadesi bakımından değil de anlamı bakımından yorumladığımız takdirde Dostluk'un iyi şeylerin, Nefret'in kötü şeylerin nedeni olduklarını görürüz. Bundan dolayı eğer Empedokles'in bu anlamda kötü ve iyinin her ikisinin ilkeler olduğunu söylediğini, bunu söyleyen ilk kişi olduğunu söylersek, belki haklı oluruz. Çünkü her türlü iyinin nedeni iyi, (her türlü kötünün nedeni de kötü) olandır… Empedokles'e gelince, o, Anaksagoras'tan daha büyük ölçüde nedenlerden yararlanmakla birlikte, ne bunu yeterli ölçüde yapmakta, ne de onları kullanışında tutarlı davranmaktadır. Hiç olmazsa bir çok durumda onda şeyleri birleştiren Nefret'tir. Çünkü evrenin Nefret'in etkisi ile öğelerine ayrıldığı her seferinde diğer öğelerin her biri gibi ateş de tek bir kütle halinde toplanmaktadır. Bunun tersine Dostluk'un etkisi altında öğelerin birbiriyle birleştikleri her seferinde, her öğenin kısımları kendi içlerinde birbirlerinden ayrılmak zorunda kalmaktadır.

O halde Empedokles kendisinden önce gelenlere karşıt olarak bu, nedenin ikiye bölünmesini ilk ortaya atan kişi olmuştur. O, tek bir hareket kaynağını değil, farklı, hatta karşıt hareket kaynaklarını kabul etmişti. Yine maddî yapıda dört öğeden ilk defa söz eden de o olmuştur. Ancak o dört öğeyi, dört öğe olarak kullanmamaktadır; onları sadece iki tane imişler

[135] Kamırand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 22-24.
[136] Aristo, *Metafizik* (984 a 5- a12), 92-93.

gibi ele almaktadır: Bir yana ateşin kendisini koymakta, onun karşıtlarını –toprak, hava ve suyu- ise tek bir şey gibi ele almaktadır. Şiirini incelediğimizde takdirde bunu görebiliriz".[137]

Anaksagoras

Anaksagoras, Batı Anadolu kıyısında İyonya'da Klazomenia'da tanınmış bir ailenin çocuğu olarak M.Ö.500 yılında doğmuştur. Servetini, bilimsel faaliyetler yolunda harcamıştır. Anaksagoras, 6. yüzyıldan itibaren teorik bir hayat süren filozof tipinin iyi modeli olarak anlatılmaktadır.

M.Ö. 468'te Aigos Potamas'a düştüğü bilinen kocaman bir göktaşı üzerinde yaptığı araştırmalar neticesinde, göktaşının aslında kızgın bir taş kitlesi olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Bu olay, Anaksagoras'a güneş, ay gibi gök cisimlerinin temelde dünyayla aynı yapıda olduklarını düşündürmüştür. Onun ulaştığı bu sonuç, ikinci vatanı olarak kabul ettiği ve otuz yıl oturduğu söylenen Atina'da kendisine yönelik dinsizlik suçlamasının ana dayanağını oluşturmaktadır.

Atina'ya yerleşmek için gelen ilk filozof, Anaksagoras'tır. O, doğduğu şehri terk ederek yerleşmek için Atina'ya gelerek, hayatının otuz yılını burada geçirecektir. Filozofu, Atina'ya çeken husus, kentin Yunan dünyasının ekonomik, siyasî ve kültürel merkezi olmaya başlamasıdır. Perslere karşı kazanılan zaferden sonra Atina, Yunan dünyasında öne çıkmaya başlamış ve özellikle Perikles zamanında bütün sahalarda, mimari, müzik ve diğer sanatlarda büyük bir yükseliş yaşamıştır.

Anaksagoras'ın Atina'da iyi karşılandığı, bu arada dönemin en kudretli kişisi olan Perikles'in dostu, hocası ve belki de danışmanı olduğu bilinmektedir. Bu devrin bir başka önemli kişiliği olan tragedya yazarı Euripides'le iyi dostluğu olduğu anlatılmaktadır. Diğer taraftan, Anaksagoras'ın Perikles'le iyi ilişkileri sonucunda öğretisini Atina'ya sokma girişimleri Atinalılarca hoş karşılamamıştır. Nitekim o, Yunan dünyasında dinsizlikle itham edilen ve düşüncelerinden dolayı mahkemeye verilen ilk filozof olacaktır. Suçlamanın ana merkezini, şehrin ve devletin tanrılarına inanmamak oluşturacaktır. Bununla birlikte, suçlamalarda, Perikles'in siyasî muhaliflerinin etkisinin olması da ihtimal dâhilindedir. Duruşmalar kapsamında onun 'dünyanın üst yanında olup bitenlerle ilgilendiği ve bu konuda bilgiler verdiği' biçiminde ithamlara karşılaştığı bilinmektedir. Burada bahsi geçen suçlamanın, göktaşıyla ilgili gözlemi olmalıdır. Gözlemi sonucunda, Anaksagoras, gök cisimlerinin de

[137] Aristo, *Metafizik* (984 a 34-985 b 3), 96-98.

yeryüzüyle aynı olduğu yargısı ulaşmıştı. Zamanın Atinalılarının, gök cisimlerini birer tanrı olarak kabul etmeleri, bunların dünyayla benzer varlıklar olduğu gibi düşünceleri inançlarına yönelik "küfür" kabul etmeleri muhtemeldir.

Anaksagoras, Perikles'in yardımıyla, bu mahkemeden kurtularak, Atina'dan ayrılmış ve Çanakkale yakınlarındaki Lapseki'ye gitmişti. Burada ne kadar yaşadığı bilinmemekle birlikte, bir okul kurmuş ve öğrenciler yetiştirmiştir. Şehrin insanları Anaksagoras'a büyük saygı göstermişler, kendisi için bir sunak dikmişler ve ölüm yıldönümlerini her yıl tatil ve eğlence günü olarak kutlamışlar.

Günümüze yalnızca 22 fragmenti ulaşan Anaksagoras'ın bu çalışmaları, belki de tek eseri olan *Doğa Üzerine* adını taşıyan kitabına dayanmaktadır. Bu eser Parmenides ve Empedokles'in eserlerinden farklı olarak düzyazıyla yazılmıştır.[138]

Anaksagoras'ın öğretisinin, bir anlamda Herakleitos felsefesine bir tepki olduğu söylenebilir. O, Herakleitos'un düşüncelerine iki hususta muhalefet etmiştir:

Birincisi; Anaksagoras, Herakleitos'un dinamizmine karşıt bir mekanik kosmogoni oluşturmuştur. İkincisi; hilozoist monizm yerine, zekâdan yoksun cansız bir cevherle, hareketin sebebi olan zeki bir prensibin ikiliğini ortaya koymuştur.

Madde, Anaksagoras'a göre, tek bir unsura, su, hava veya ateş gibi başka cisimlere dönüşebilen uyumlu bir cisme indirgenmez. Çünkü bir cismin başka bir cisim olması aklın kabul edeceği bir husus değildir. O halde, birçok unsurlar vardır ve bunlar Empedokles'in ileri sürdüğü gibi sadece dört unsur değil, sonsuzdur. Eşyanın bu tohumları (Spermata) sayılmayacak kadar çok ve sonsuz şekilde küçüktür. Her şey, çok küçük, artık daha bölünmesi mümkün olmayan unsurlardan meydana gelmiştir. Anaksagoras, bunlara "Spermata" (Tohum) ismini vermektedir. Yeryüzünde ne kadar varlık varsa, o kadar unsur (Spermata) vardır; yani sayısız şekilde unsur bulunmaktadır. Anaksagoras'a göre, bütün var olanlar, insan vücuda da dâhil olmak üzere, bu unsurlardan oluşmuştur. Bu unsurlar ne meydana gelmişler ve ne de yok olacaklardır; ezelî ve ebedîlerler. Onlar ne bir şeyde kaybolabilir, ne de onlara bir şey katılabilir; ne vasıfları, ne de miktarları değişir. Onlar için ne meydana gelme, ne de bozulma vardır. hiçbir şey yoktan gelmez ve hiçbir şey yok olmaz; eşya önceden var olan tohumların bir araya gelmesiyle teşekkül eder ve bu varolmakta olan tohumların ayrılmasıyla ortadan kalkar.

---

[138] Arslan, *Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, 287-289.

Gerçek anlamda doğuş ve ölümün olmadığını savunan Anaksagoras için, doğum ve ölüm yerine, unsurların birleşmesi ve ayrılması söz konusudur. Doğmak, yeni bir nispet içinde birleşerek bütünden kısmen ayrılmaktadır. Ölüm ise, unsurların birbirinden ayrılması, yeni baştan bütüne dönmesidir. Bu sebeple, eşyanın oluşu ve yok oluşu yalnızca görünüştedir. Hakikatte âlemi oluşturan unsurlar arasında bir mahiyet değişikliği yoktur; onlar sürekli aynı kalmaktadır. Çünkü bir cevherden başka bir cevhere dönüşüm, geçiş fikri bir çelişkidir.

Anaksagoras'a göre, şuurdan zeka ve kendiliğinden hareket etmekten yoksun olan âlemdeki varlıklar arasında önceleri bir kaos (düzensizlik) egemendi. Bundan dolayı unsurlar düzensiz bir haldeydiler. Dağınık bir halde bulundukları için âlemi meydana getiremiyorlardı. Çünkü eşyayı doğuran ve yok eden hareket, ilk, ezelî ve ebedî olan unsurların bizzat mahiyetinde çıkan olgu değildir. Bunlar cansız olup kendilerinden hareket edemezler. Şu halde, bu durum, âlemdeki hareketi ve onu idare eden düzeni açıklamaz.

Filozofun düşüncesine göre, âlem ve âlemin meydana gelişini izah eden maddî, cansız ve zekâdan yoksun unsurlardan başka, mahiyeti gereği, kuvvet ve zekâsı bulunan ve âlemdeki kargaşayı içten bir kuvvetin etkisiyle ortadan kaldırmayı amaçlayan bir ilkenin varlığın kabul etmekten başka bir seçenek bulunmamaktadır. Bu düzen ancak ezelî ve ebedî olan Nous'un âlemin içine girmesiyle sağlanmıştır. Nous, çok ince ve saf maddî-manevî karakterli bir gerçekliktir. Bu, unsurların unsuru, tamamıyla basit ve mütacanistir; diğeriyle karışmış değildir ve ebedî olarak diğerlerinden ayrı bulunur. Spermatalar pasif olduğu halde, Nous, kendiliğinden dinamik ve hürdür; hayatın kaynağıdır. Hâlbuki daha aşağı unsurlar kendi kendilerinden hiçbir şuuruna sahip değillerdir. Zihin (ruh) ise geçmiş, olmakta olan ve geleceği, her şeyi bilir; her şeyi bir maksat ve gayeye göre en uygun bir şekilde düşünür; düzene koyar. Çünkü o, kâinatın ezelî ve ebedî düzenleyicisidir.

Düzenleyici ilke Nous sayesinde, âlem bir kaostan kosmosa (düzene) ulaşmıştır. Nasıl ki bir taş yığını kendi başına bir tapınak, bir sanat eseri haline gelemiyorsa, aynı şekilde âlemi oluşturan bu unsurlar da Nous olmadan kosmos haline gelemezler. Nous, âleme belli bir plana göre düzen vermiştir. Çünkü âlemi oluşturan unsurlar ezelî ve ebedîdir. Sadece, Nous bu unsurlara bir hareket, düzen ve gaye vermiştir. Bundan sonra her şeyi kendi kanunları doğrultusundaki mekanik hareketleriyle kendi seyrinde serbest bırakmıştır. Nous burada bir çeşit ilk hareketi veren ilke konumundadır.

Şu halde, âlemin düşenen makul bir kuvvet tarafından düzenlendiğini ileri süren Anaksagoras'a göre, Nous, âlemi belli bir gaye ve hedefe göre düzenlemiştir. Bunun için âlem

bir gayeye göre, Telos'a göre gelişmektedir. Anaksagoras, bu sebepten dolayıdır ki, ilk Teleolojik görüşü ileri süren filozoftur. Sokrat ve Platon, bundan dolayı onu ilk gerçek filozof kabul etmişlerdir.[139]

Demokritos

Atomcu okulun kurucu filozofları Leukippos ve Demokritos'tur. Leukippos hakkında fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Hatta onun varlığında bile şüphe edenler bulunurken, Aristo ve diğerleri onu atom sisteminin gerçek kurucusu olarak kabul etmektedir. İkinci görüşün doğruluğu daha gerçekçidir. Leukippos, Milet'ten gelerek Elea'da Zenon ile beraber çalıştığı ve öğrencisi Demokritos'un tanıttığı Abdera'da bir okul kurduğu anlatılmaktadır. Az sayıdaki yazılarını Demokritos yeniden yazmıştır.

M.Ö. 460'da bir ticaret şehri olan Abdera'da doğmuş, 370 yılında Trakya kıyılarında kurulmuş olan bir şehirde ölmüştür. Seyahatler yapmış, fizik, törebilim ve tarih alanlarında çok sayıda kitap kaleme almıştır.

Matematikçi olarak bilinen Demokritos, çok sayıda kitap yazmasına rağmen, yazılarının çok az bir kısmı elimize ulaşmıştır. Kimin yazdığı hususu şüpheli olmakla birlikte, mevcut yazıların değerlendirmesiyle, o dönemdeki atom nazariyesi ortaya konabilmiştir.[140]

Yaşadığı ülkede siyasî olaylarla ilgilenmeyen Demokritos, köşesine çekilmiş sakin bir bilgin hayatı sürmüştür. "Bir tanıtı bulmayı, Pers kralı olmaktan üstün tutarım" sözüyle bilinen filozof, İlkçağ'ın en büyük tabaiat bilgini kabul edilir.

Demokritos, Empedokles ve Anaksagoras gibi, felsefesini Elealıların öğretisi üzerine kurar. O da, diğerleri gibi, bu öğretinin bazı yönlerini kabul eder, bazı yönlerini reddeder. "Var olan" ona göre de, meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır, değişmezdir. Hep kendi kendisiyle aynı kalır. Ama "var olan"ın dışında bir de "var olmayan", yani "boşluk" da uzay da vardır. Uzay yüzünden "var olan", kendilerini artık bölünmeyen, görülemeyen kılıklara ayrılır. Demokritos, bunlara atom (bölünemeyen) adını verir. Boş uzay yüzünden atomlar hareket olanağını da kazanırlar. Atomlar yapıcı birdirler, hepsi cisimseldir, birbirlerinden yalnız biçimleri, boşluk içindeki yerleri ve düzenlenişleri, büyüklükleri, ağırlık ve hafiflikleri bakımından ayrılırlar. Atomlarda olabilen biricik değişiklik harekettir, yani yer değiştirmedir. Atomların birbirlerinden ayrılmaları yalnızca nicelik bakımındadır, yalnızca büyüklük,

---

[139] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 108-111.
[140] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 68-69.

küçüklük, yer, düzence vb. ayrılıklardır. Onun için Demokritos atomlarda renk, ses, sıcaklık, soğukluk vb. özelliklerin bulunmadığını ileri sürer. Renkleri görmemiz, sesleri işitmemiz, sıcaklığı duyumsamamız, tatlıyı, acıyı tatmamız, ancak, bir duyu yanılmasıdır, bir "karanlık" bilgidir. Duyular, asıl gerçeği, yani nesnelerin artık bölünemeyen son parçalarını (atomları) bilecek gibi keskin değildirler. Duyu bilgisi nesnelerin iç dokusunu, gerçek yapısın göremez, bunu ancak düşünen akıl bilebilir.

Kendiliklerinden hareket eden atomların kimisinin, hareketi yavaş, kimisinin ki hızlıdır; bu da onların ağırlıkları ile ilgilidir. Boşlukta çeşitle hızlarda hareket eden atomlar uzayın büyükçe bir yerinde karşılaşınca burada bir yığılma olmuş, atomların birbirlerine çarpmalarından bir çevrinti doğmuş, bu çevrintide atomlar elenmiş: Kaba ve ağır hareketli atomlar, ortada toplanıp toprağı oluşturmuşlar; hareketleri hızlı olan ince atomlar ise yukarıya itilip suyu, havayı ve ateşi meydana getirmişlerdir. Anaksagoras gibi Demokritos için de ay, güneş ve yıldızlar çevrinti yüzünden boşluğa fırlayıp tutuşmuş olan taş yığınlardır.

Evren, Demokritos'a göre, yalnızca atomların çarpışmalara ve birbiri üzerindeki basınçları ile oluşmuştur; evrendeki oluşta kesin bir zorunluluk egemendir; bütün olup bitenler, sebeplerden zorunlu olarak meydana gelmişlerdir. Böylece Demokritos, erek (telos) kavramını reddeder.

Mekanist bir doğa biliminin temellerine atan Demokritos'a rağmen, bu anlayış İlkçağ'da fazla bir ilerleme kaydedememiştir. Aristo'nun uzun süreli otoritesi ve onun doğayı açıklaması, Demokritos'un öğretisinde yer bulan iki kavrama, erek ve rastlantı kavramlarına dayanır. Onun doğa felsefesi, gelişme göstermek için Yeniçağ'ın başlarını bekleyecektir.

"Gerçek atomlar ve atomların hareketleridir" öğretisini, Demokritos, ruhu açıklama da da kullanır. "Örneğin, algı ile düşünme, bu iki ruh olayı ona göre vücudumuzdaki atomların en incesi, en hafif ve en düzü olan ateş atomlarının (bunlar vücudu sıcak tutarlar, hareketli, dolayısıyla canlı kılarlar) bir hareketidir. Bu da açıkça materyalist bir anlayıştır. Gerçi Demokritos'tan önceki filozoflar da 'var olan', bu arada ruhu da, cisimsel saymakla materyalisttirler, ama Demokritos'unki çok bilinçli bir materyalizm".

Ahlâk öğretisi, Demokritos'un öğretisinde, doğa felsefesine dayanır. Kalan bir çok fragment'den onun "doğru bir yaşayışın dayanakları nedir?" sorusunu kendisinden önceki felsefede bulamadığımız bir ölçüde araştırdığı görülmektedir. Bundan dolayı Demokritos bir geçiş dönemi filozofudur. Ondan önce doğa sorunu ele alınmıştı. Demokritos'da insan hayatı

ile ilgili sorunlar, kozmos sorunu kadar yer bulmaktadır. Yunan felsefesinin bundan sonraki döneminde insan ile ilgili sorunlar üzerinde durulacaktır.

Duygular ve istekler, Demokritos'ta, ateş atomlarının hareketleridir. Hareketler durgun, ölçülü iseler insanı mutlu yaparlar; çok kızışık iseler mutsuzluğa sebep olurlar. Bundan dolayı, mutluluk, ruhun dinginliğidir. Demokritos, ruhun bu haline euthymia (ruhun iyi durumda olması) adını verir. Euthymia'yı insan eylemlerinin son amacı yaptığından dolayı, Demokritos, bundan Yunan etiğinde başlıca anlayış olacak olan eudaimonizm'in (mutçuluğun) kurucusu kabul edilir.

Mutluluğu elde etmek isteyen, faydasına olanla olmayanı ayırt etmeyi bilmelidir. Bunun ölçüsünü de insan, haz ve acı duygularında görebilir. Yalnız, göreli olarak iyi olanlar: maddî-duyusal sevinçler, güzellik, şeref ve zenginlik gibi olanlardır. Mutlak iyi ise, ruhun iyi durumda bulunmasıdır (euthymia). Ruh, böyle bir durumda olunca, insan yalnız iyi olandan sevinç duyar, kötüyü yapmak istemez. İnsanın ahlak bakımından ölçüsü, düşünmesidir. Mutlu olmak için yapılacak şey, ruh dinginliğine erişmek, bunun için her türlü sarsıcı tutkulardan, duygulanımlardan uzak durmaktır. Demokritos için, ruh dinginliğine, en iyi, bilgelikle varılır. Ancak, bu bilgelik, anlayışlı bir düşünme ile ruhu korkulardan (bu arada özellikle ölüm korkusundan) kurtarmayı göz önünde bulunduran, bunu gerçekleştirebilmiş olan bilgeliktir. Bütün yanlış davranışların sebebi, iyinin ne olduğunu bilmememizdir.[141]

Aristo da Leukippus ve Demokritos'un varlık ve ilke bağlamında şu düşüncelerini aktarmaktadır: "Leukippus ve meslektaşı Demokritos ise sırasıyla Varlık ve var-olmayan diye adlandırdıkları Dolu olan ve Boş olan'ın öğeler olduğunu söylemektedirler. Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır. (Bundan dolayı da onlar varlığın var-olmayandan daha fazla var olmadığını söylemektedirler; çünkü cisim, Boş olan'dan daha fazla var değildir. Onlar bunları şeylerin maddî nedenleri olarak almaktadırlar ve nasıl ki dayanak-cevhirin tek olduğunu kabul edenler, seyrek ve yoğun olanı değişimlerin ilkeleri olarak ortaya koyup bütün diğer şeyleri bu cevherin değişimleri ile meydana getiriyorlarsa, aynı şekilde bu filozoflar da öğelerin farklılığının, bütün diğer niteliklerin nedenleri olduğunu söylemektedirler." Bu farklılık biçim, sıra ve durum bakımından üç türlüdür. Onlar da "oran", "temas" ve "dönüş"ten kaynaklanmaktadır.[142]

---

[141] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 38-41.
[142] Aristo, *Metafizik* (985 b 4-985 b 18), 98

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Sokrat öncesi Yunan felsefenin temsilcileri, doğa filozofları olmuşlardır. Bu filozoflar, Milet, Elea, Pythagoras ve Abdera okullarını kurmuşlar düşüncelerini bu çerçevede yaymışlardır. Doğa filozofları ve temsilcileri şu isimlerden oluşmaktadır; Tales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Parmanides, Ksenofanes, Elealı Zenon, Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos. Doğa filozofları varlığı anlama ve kavrama arayışında tabiat çerçeveli çözümler ve öğretiler ortaya koyup geliştirmişlerdir.

Bölüm Soruları

1. İlk doğa filozoflarının dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğuna inandıkları ilk maddeye ne ad verilmiştir?

a) arkhe b) suret c) cevher d) araz e) Akademi

2. Herakleitos'a göre evrenin temel maddesi nedir?

a) su b) demir c) taş **d) ateş** e) ağaç

3. Elea Okulu'nun kurulduğu şehir hangi ülkededir?

a) İspanya **b) İtalya** c) Mısır d) Hindistan e) Çin

4. Tanrı ile dünyanın bir ve aynı olduğunu savunan düşünceye ne ad verilir?

a) Rasyonalizm **b) Panteizm** c) Pozitivizm d) Realizm e) Kritisizm

5. Antik Yunan'da dinî, felsefî ve siyasî bir tarikat olan felsefî cemiyetin adı nedir?

a) Materyalistler b) Feministler **c) Pythagorasçılar** d) İbn Sînâcılar e) Gazâlîciler

4. KLASİK VE SİSTEMATİK YUNAN (İNSAN) FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Doğa felsefesinden Sistematik Yunan felsefesine geçişle beraber felsefenin araştırma alanlarının nasıl değiştiğine şahitlik edeceğiz. Bu dönüşümü temsil eden isim olan Sokrates'in düşünce sistemine mercek tutup, takipçilerini tanıyacağız. Ardından onun en meşhur öğrencisi olan Platon'u ve felsefesinde içerilen teorileri öğreneceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1-) Sofist filozoflarının nasıl bir hakikat tasavvuru vardır?
2-) Sokrates'in öğretisi nasıl ve hangi okullarda sürdürülmüştür?
3-) Platon'u hangi alanlarda teori üretmiş ve bu teoriler arasındaki rabıtayı nasıl kurmuştur?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Sistematik felsefe	Sistematik düşüncenin nasıl ortaya çıktığını ve Platon'un ideler nazariyesini öğrenir.	Filozofların hayat öykülerinin bilinmesi onların teorilerine vukufiyeti zenginleştirecektir.

Anahtar Kavramlar

- Episteme
- Doksa
- İdea
- Sofizm
- Perspektivizm
- Retorik

Giriş

Doğa filozoflarından sonra, felsefenin seyri değişerek, insan merkezli anlayışlara doğru bir yöneliş seyretmiştir. Sokrat, klasik Yunan felsefesinin Sofistlerle birlikte en önemli düşünürüdür. Sokrat'tan sonra, onun öğretisini çeşitli okullar devam ettirmiş ve böylece Yunan felsefesi sistematik döneme geçmiştir. Bu dönemin en önemli filozofu Platon'dur. Platon, ideler teorisi, fizik, psikoloji, ahlâk ve siyaset konularında klasik düşüncenin mükemmel örneklerini eserleriyle insanlara sunmuştur.

KLASİK VE SİSTEMATİK YUNAN (İNSAN) FELSEFESİ

A. KLASİK YUNAN FELSEFESİ

Yunanlıların bulunduğu coğrafyada M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda, özgür ve özgün farklı düşünceler ortaya çıkmış; böylece yeni felsefî yapılar şekillenmiştir. Bununla birlikte yine bu dönemde düşünce tarihinde nadir olarak görülecek oluşumlar, gelişmeler ve tartışmalar, yoğun bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yunan felsefesinin ve aynı zamanda Batı felsefesinin tüm akımlarının, dallarının kökleri ve öncüleri buradadır. Felsefenin sorunlarının ve konularının, bu çağda daha belirgin şekilde ele alındığı söylenebilir.

Karşıt öğretilerin, aynı dönemde ortaya çıkmış olması, sonraki gelişmeleri hazırlayan adımların atılmasına sebep olmuştur. Düşünce sistemleri, yeni görüşler ve bunlarla birlikte farklı izah ortamları arttıkça, karşılaştırmalar yapmak ve düşünceler arasındaki zıtlıkları, benzerlikleri, çelişkileri bulmak ve göstermek ancak bilgili ve uzman kimselerin eylemi haline gelmiştir.

Bazı filozofların duyularımıza bir algılama ve bilgilenme aracı olarak duydukları güvensizlik ve şüphe, nihayetinde yaygınlık kazanmış ve bir insanın bir şey öğrenip öğrenemeyeceğinden bile şüphelenenler artmıştı. Sofistler bu zihinsel atmosferde ortaya çıktılar.[143]

Sofistler

Sofistlerin sıra dışı başarılarını anlayabilmek için yaşadıkları dönemde Yunanistan'daki hayatı ve köklü değişiklikleri değerlendirmek gerekir. Yunanlılar'ın özgürlüklerini korumak ve savunmak için Perslerle yaptıkları yoğun savaşlar ve mücadeleler sonunda şöyle bir tablo ortaya çıktı: Toplumun üst sınıflarındaki zenginlik ve bollukla birlikte, Atina'da iyi bir eğitim zorunlu hale geldi. Nitekim kendi düşüncesini, güzel bir konuşmayla (retorikle) inandırıcı bir şekilde seslendiren ve savunan haklı bir konuma ulaşmaktaydı. Nihayetinde devlet adamı olmak, toplum içinde yükselmek isteyenin, nitelikli bir eğitim alması, iyi bir konuşmacı (hatip) olarak yetişmesi gerekmekteydi.

Mevcut ihtiyaca karşılık cevap, Sofistlerden geldi. Yunanca "Sophistai" kelimesi "bilgelik öğreten" anlamına gelmekteydi. Başlangıçta bu kelimenin yalnızca bu anlamı vardı. Sofistler, gezgin öğretmenler olarak şehirden şehre dolaşırlar, para karşılığı çeşitli konularda, en çok da güzel konuşma sanatında öğrencileri eğitirlerdi. Sofistler, gerçek anlamda bir bilge

[143] Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, 222-223.

ve filozof değildiler. Fayda ve çıkar sağlayan düşüncelere önem veren çoğu kimseler gibi, onlar da karşılığı olmayan öğreti ve düşüncelere ilgi göstermezlerdi. Toplumdaki gelişmelerle birlikte, felsefenin içinde bulunduğu, karmaşık ve çapraşık durumun da tesiriyle Sofistlerin çoğunluğu, aradan çok geçmeden, her zaman için geçerli, her ölçüye göre doğru, tartışılmaz bir bilgi elde etmenin imkânsız olduğunu yaymaya ve öğretmeye çalıştılar.

Başlangıçta doğru düşünme ve güzel konuşma konusuna yönelik olan şüpheci ve çıkarcı yaklaşım, nihayetinde doğru davranış ve dolayısıyla ahlâk konusuna da yansıdı. Sofistlere göre, burada da önemli belirleyici ölçüt, bir davranışın başarı ve yararlı görülmesiydi. Sofistlerin sahip olduğu iyi konuşma sanatı, inandırıcı değil aldatıcı bir vasıta olarak gelişme gösterdi. Ayırım yapmadan, herkesi gözeten, taraf tutmayan yasalar geçersiz ve yanlıştı, yalnızca, güçlünün, gücü yetenin yasası geçerli olmalıydı. Günümüze doğrudan doğruya Sofistlerden gelen çok az belge ulaşmıştır.[144]

Ksenofanes'in "Her isteyene para karşılığında bilgelik satanlar" diye anlattığı Sofistlerin en önemli temsilcileri Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles gibi isimlerden oluşmaktadır. Felsefî bir okul olmaktan ziyade, Sofistler, belli bir mesleğin üyesi olan, sosyal şartların değişmesinin bir neticesi sonucunda ortaya çıkan, pratik işlerde rehberliği duyulan ihtiyaçtan, kendileri için bir meslek ve yaşam biçimi üretmiş olup para karşılığı ders veren gezgin öğretmenler olarak biliniyordu.

Sofistler her ne kadar bir felsefe okulu oluşturmasalar da, onları birlikte sınıflamayı mümkün kılan ortak bir takım özelliklerden, bir Sofistik zihniyetten veya düşünceden, Sofistik bir hareketten söz edilebilir. Yunan'daki Aydınlanma çağının öncüleri veya en önemli temsilcileri olan Sofistler her şeyden önce eğitimcilikleriyle, gezgin öğretmenler olmak özellikleriyle tanınıyorlardı. Buna göre, kendileri için en büyük mutluluğun öğrencileri bilge ve saygın yurttaşlar olarak görmek olduğunu söyleyen Sofistlere, biri zengin ailelerin politikaya girmek isteyen çocukları, diğeri de bir Sofist olarak yetişmek isteyen gençler olmak üzere, iki grup insan ilgi gösteriyordu. Onlar bu çerçevede, siyaset veya yönetim sanatını öğretmeye, insanları iyi yurttaşlar olarak yetiştirmeye gayret ettiler.

Protagoras başta olmak üzere, Sofistler devlette düzensizliği ve devletin çözülmesini önleyecek iyi yasaların nasıl hazırlanacağını göstermeye çalıştılar. Bununla birlikte toplumsal

[144] Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan, 224.*

organizma için yasalar, gelenekler ve yaşam biçimleri tasarlayıp kuran siyaset sanatını, insanın toplumsal çevresiyle olan karşılıklı ilişkilerinin nasıl düzenleneceğini öğreteceklerini ileri sürmüşlerdir.

Sofistlerden Protagoras'a göre, insanlar bireysel olarak yeterli olmadıkları için işbirliği yapmak zorundadırlar. Adaletsiz bir işbirliği de söz konusu olamaz. "İnsanın her şeyin ölçüsü olduğunu" söyleyen Protagoras'ın bu sözü, herkesin farklı bilgilere ve farklı ihtiyaçlara sahip olması sebebiyle, bir arada yaşama ortamı gerektirir. Böylece Sofistler, farklı bakış açılarına ve ilgilerine sahip insanların bir araya gelerek barış içinde yaşamalarına imkân hazırlayan siyaset sanatını ve siyasî erdemleri öğretmişlerdir.[145]

Onların eleştireye uğradıkları ortak niteliklerinden birisi de, verdikleri eğitim karşılığında ücret almalarıdır. Bu eleştirilerin çeşitli sebepleri vardır: "Her şeyden önce onların öğretme iddiasıyla ortaya çıktıkları iyi yurttaş olma ve yönetme sanatı, Yunanlılara göre öğretilecek bir şey olmayıp, insanların neredeyse içgüdüsel olarak atalarından miras kalıp çocuklarına aktardıkları bir özellik ya da değerdi."

Sofistlerin eleştiriye maruz kaldıkları diğer sebep de, "bu bilgelik, insanı sadece arındıran değil, dünyadan bağını kopartarak, özgürleştiren bir şeydir. Oysa Sofistler öğrettikleri şeyler karşılığında para almak suretiyle kendilerini özgürlükten mahrum bırakırlar; onlar, diledikleri meclise katılıp gönüllerinin çektiğiyle felsefe tartışma yerine, ücretlerini ödeyen herkesle konuşmak, öğrenebilecek olsun ya da olmasın ona bir şeyler öğretmek zorunda kalırlar. Ve Atina'nın özgür filozofları için bu, insanların akıllarını ya da fikirlerini satmaları, bedenlerini satmalarından hiç de daha iyi bir şey değildir."[146]

İnsanlar arasındaki bölünmeler, Sofistlere göre, doğal değildir. Eşitlik probleminde veya bir insanın başka insanları (kölelik) veya bir milletin diğer milletleri yönetmesinin (imparatorluk) doğal ve kaçınılmaz mı yoksa nomos'un bir sonucu mu olduğu konusunda, Sofistler tavırlarını yine nomos'tan tarafa koymuşlardır. Onların bu yaklaşımlarının siyasî örgütlenme ve hukuk veya siyaset felsefesi alanındaki karşılığı uzlaşımcılık olmak durumundadır. Sofistler için, toplum, temelini, bir sosyal sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır. İnsanların kendilerini vahşi yaratıklardan korumak, tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılar, daha iyi bir hayat seviyesini elde etmek için topluluklar

[145] Cevizci, *Felsefe Tarihi, 65-66.*
[146] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 66-67.

halinde bir arada yaşamak mecburiyetindedirler. Hukukun, ilahî bir kökeninin olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu ileri sürmüşlerdir.[147]

Sofistlerin en önemli niteliklerinden biri de, eleştirel bakış açılarıdır. Bu eleştirel tavır, Yunanlılarda o döneme kadar hiç sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasî ve hukukî temellerine ve dine yöneltilen bir eleştiri ve sorgulama faaliyetinden ileri gelir. Sofistler, Aydınlanma çağında tenkitçi düşünceyi harekete geçirmişler; bu tavır bir anlamda felsefeye, dine, gelenek ve göreneklere, bunlara dayanan kurumlara meydan okumuş ve onların kendilerini akla dayalı olarak haklı kılıp temellendirmeleri için gerekli zemini oluşturmuşlardır. Gerek akla, gerekse algıya dayanan bilginin imkânsızlığını dile getirirken, bilgi için gerekli nesnelerin ve ölçütlerin sağlanması gerektiğine inanmışlardır.

Geleneksel ahlâkı eleştirirken, ahlâkın kendisini şüphecilik ve nihilizm karşısında savunmasının önemine işaret etmişler ve moral davranış için rasyonel ilkelerin kaçınılmazlığını savunmuşlardır. Geleneksel dinî inançlara saldırırken, kendilerinden sonra gelecek olan filozoflara, daha sağlam ve tutarlı Tanrı anlayışlarına giden yolu göstermişlerdir. Devleti ve yasaları eleştirirken de felsefeye dayalı bir devlet ve siyaset anlayışını benimsemişlerdir. Sofistler, eleştiricilikleriyle felsefeyi daha sağlam temellere oturması, ilk ilkelere yönelmesi için adeta zorlamışlardır.[148]

Sofistlerin sahip oldukları özelliklerinden biri de kesin ve mutlak bilgiye karşı güvensiz ve şüpheli tavırdır. Eğer var olanlar bir akış içindeyse, duyum da hareket halindeki nesnenin duyunun hareketiyle karşılaşmasının bir neticesi olup, kişiden kişiye değişiyorsa ve hangi görünüş veya algının doğru olduğuna karar verecek nesnel bir gerçeklik var değilse, genel geçer bilgiden söz etmek hiçbir zaman mümkün olmaz.

Varlık meselesinden ziyade insan sorununa yönelen Sofistler, insan bilgisini ele alırken, aklın analizini Sokrat'ın öğrencilerine bırakıp, kendilerini duyusal bilgiyle sınırlamışlardır. Onlar, rasyonel bilgi üzerinde değil fakat ampirik bilgi ve deneyimin verileri üzerinde durmuş ve gerçekliği bu bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine erişmenin imkânsız olduğunu, bilgi söz konusu olduğunda sadece şüphe duyan bir zihne sahip olunabileceğini ileri süren Sofistler, söz konusu septisizmi üç ayrı biçimde göstermişlerdir: "İnsanların, algının zihnin dışındaki nesnelerini değil de sadece fenomenleri, zihinlerindeki

[147] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 67.
[148] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 68.

ideleri bilebileceklerini, bu yüzden zihnin dışındaki herhangi bir şeyle ilgili olarak kesin bir önerme kurmanın pek bir anlamı olmadığını söyleyen fenomenalizm; bilginin yegâne kaynağının deneyim, özellikle duyu-deneyi olduğunu dile getiren amprisizm; hakikatin bağımsız bir varoluşçu olmadığını fakat bireye, kişinin kendisini içinde bulduğu bireysel duruma bağlı olduğunu öne süren rölativizm".[149]

Protagoras

Protagoras, Demokritos'un doğduğu Abdera'da M.Ö. 500 yıllarında dünyaya gelmiş, Atina'yı iki kez ziyaret etmiştir. M.Ö. 444–445 yıllarında bir yasa (code) kaleme almıştır. Kendisinin dinsizlikle suçlandığı yolunda geleneksel bir inancın varlığı söz konusudur.[150]

Sicilya, İtalya yarımadası ve çok sayıdaki Yunan kentinde dersler vermiştir. Ünlü bir öğretmen olan Protagoras, Atina'da başkalarıyla birlikte, Perikles ve Euripides ile görüşmelerde bulunuyordu. Platon'un onun ismiyle bir diyaloga adadığı isim olan Protagoras, *Tanrılar Hakkında* ve *Hakikat ya da Çatışan Argümanlar* gibi çeşitli eserler yazmıştır.

Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" ifadesi, bir epistemolojik tez olarak kabul edilebilir.[151] Her şeyin ölçüsünün insan olması demek, herkes için geçerliği olacak genel bir doğru bilginin varlığını benimsemek anlamına gelmez. Ancak, her insanın kendisine göre doğru olan, her insanın kendisine göre doğru saydığı, bir takım duygu, düşünce ve tasarımları vardır.

Duyularla elde edilen algıların sübjektif ve değişik olduğunu ilk savunan filozof olarak Protagoras'a göre, duyularla elde edilen bilgiler, âlemi, herkese bir başka çeşit gösterir. Aynı sıcaklık derecesi, bir insana için sıcak, diğer bir insana ise soğuk gelebilir. Aynı sıcaklıktaki bir suyu, bize bir elimiz sıcak, öteki elimiz ise ılık gösterebilir. Ayrı ayrı insanların algıladıkları şeyler değiştiği gibi, bir insanın kendisinin algıladığı şeyler de durmadan değişir. Protagoras'a göre, âlem, insanın duygularının, onu, kendisine şu anda tanıttığı şekli ile mevcuttur ve bu şekli içinde doğrudur. Duyularımız da, âlemi bize değişik tanıttığından, birisi için doğru olan bir şey, bir başkasına göre doğru olmayabilir. Bundan dolayı, herkes için doğru olan bir bilginin varlığını iddia etmek ve sorular üzerine tartışmaya girişmek doğru değildir.

Protagoras'a göre, doğru olan şey, şu anda algılanan, duyulan, istenilen ve özlenilen durumdur. İnsan, şu andaki algıları, duyguları, istekleri ile her şeyin ölçüdür. Böylece insanın kendi görüş ve isteklerini başkalarına da kabul ettirmeyi bilmesi esastır. İnsan karşısındakinin

---

[149] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 69.
[150] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, çev: Muammer Sencer, IV. baskı, İstanbul 1997, I, 188.
[151] Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 56.

şu andaki duygu ve algılarını, kendi isteğine göre değiştirerek ona, kendi düşüncelerini telkin edebilmelidir. Karşısındaki, onun, o andaki ruh durumuna uygun olan kanıtlarla kandırabilmelidir.

Bir şeyin doğru olması demek, bu şeyin bu anda, herhangi bir kimseye doğru gibi görünmesi demektir. Doğru olan şeye, bir fert yahut da bir şehir için doğru gibi görünen yahut faydalı olan şeydir. Bundan dolayı, Sofistler yalnız, insanlar için faydalı ve gerekli olan şeylerle ilgilenirler. Eğitim sistemlerinde göz önünde tuttukları temel nokta, gençliği, bir gün iktidara gelecek şekilde yetiştirmek ve şekillendirmektir. Gençliğe, iyi nutuk söylemesini, dinleyicilerin duygularını ustalıkla değiştirmesini ve onlara kendi düşüncelerini kabul ettirmesini öğretmek esastır. Sofistler bu anlayışlarının yansıması olarak dille ilgilenmişlerdir.

Protagoras, düşünce tarihinde ilk defa, çeşitli kelimeleri birbirinden ayırmış; mantık ve gramerin de esaslı bir incelemesine girişilmiştir. Böylece sofistler, gramerin ilk prensiplerini belirlemişlerdir. Hakikatte, güzel ve düzgün konuşmak, hitabet sanatı, konuya tam hâkimiyeti, kanıtlardan ustalıkla faydalanmayı gerektirir. Bu yöntemi benimseyen Sofistler, bir yandan hem lojik, hem de grameri zenginleştirmişler; diğer yandan dili, hem yumuşatmışlar, hem de zenginleştirmişlerdir. Felsefî bakımda çok önemli ve verimli olan yeni kavramlar kurarak eski Yunancayı, bir bilim dili yapmışlardır.

İnsan, Protagoras'a göre, diğer canlılar arasında, topluluk halinde yaşamaya en fazla ihtiyaç duyan varlıktır. Doğada, bütün öteki varlıklar, hayat mücadelesine tek başlarına katılabilecekleri şekilde donanımlıdır. Ancak insan, yaşam mücadelesine, kendi başına atılmış olduğu için, diğer varlıklara nazaran, acınacak bir haldedir. Tek başına yaşamanın güçlüğünü, doğada karşılaştığı zorluğun farkına varan insanlar, birlikte yaşayıp, iş bölümüne dayanan bir sözleşmenin esaslarını kurmuşlardır. Bunun sonucunda bir arada yaşama sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Birlikte yaşamanın hedefi, topluluk sisteminden herkesin faydalanmasıdır. Herkes aynı derecede güçsüzdür ve bunlar arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Bundan dolayı, topluluğu kurar ve devleti meydana getirirlerken, hepsi aynı eşit haklara sahiptirler. Şu halde, topluluk hayatının faydalarından, hepsinin aynı şekilde yararlanması doğal bir haktır. İnsanlar arasındaki tek ayrılık, topluluğu devam ettirmek için her birinin ayrı bir iş görmesi, her birinin ayrı bir ödev yerine getirmesidir. Nihayetinde Sofistlere göre, topluluk içinde tüm insanların eşit ve aynı haklardan yararlanması doğal ve olması gereken bir durumdur. Bundan da en doğru yönetim şeklinin de demokrasi olduğu ortaya çıkar.

Kölelik, Protagoras için, haklı bir kurum olarak kabul edilemez. Zira aynı topluluk içinde yaşayan insanlardan, mevcut hak ve nimetlerden eşit olarak faydalanması esastır.[152]

Gorgias

Bir başka önemli sofist de, Platon'un da ünlü bir diyaloguna ismini verdiği Gorgias'tır. Atina'da doğmamış (M.Ö. 480) olan Gorgias, uzun bir hayat (105–110 arası) sürmekle birlikte M.Ö. 380'li yıllarda öldüğü aktarılmaktadır. Güney İtalya'da, Leontinoi'de doğduğu kabul edilen filozofun, felsefe ve hitabeti, tanınmış hemşehrisi Empedokles'in yanında öğrendiği anlatılmaktadır. Aristo, hitabetin prensiplerini Empedokles'in ortaya koyduğunu ve onun da Gorgias'a öğrettiğini; Gorgias'ın da hitabeti Atina'da sattığını bize bildirmektedir.

Hatip ve aynı zamanda hitabet öğretmeni olan Gorgias, Sicilya'da çok tanınan bir düşünür haline gelir; bunun sonucunda, M.Ö. 427'de Leontino'nin temsilcisi olarak Atina'ya elçi olarak atanmıştır. Gorgias Atina'da savaşan Yunanlılar'a, Perslerin yeniden ortaya çıkan güçlerine karşı kendi aralarında birlik kurarak güçlü bir şekilde karşılık verebilmeleri için savaşı sona erdirmeleri ve barış yapmaları yönünde makul teklifini içeren bir nutuk vermiş ve bu nutkuyla çok sayıdaki insanı etkilemiştir. Hayatının sonuna kadar Teselya'da yaşamış ve ileri bir yaşta orada ölmüştür.

Gorgias'dan günümüze kadar ulaşan eserlere bakıldığında, *Helen'e Övgü* ve *Palamedes'in Savunması* isimli kitaplarıyla karşılaşılır. Bu eserler, felsefî önemi olmayan, isimlerinin de gösterdiği gibi edebî ve hukukî, adlî yazılardır. Felsefî önemi olan fikirlerinin ise *Var Olmayan Üzerine* veya *Doğa Üzerine* isimli yazısında ifade edilmektedir.[153]

Ünlü yazısında Gorgias, üç tez ortaya atar: Birincisi, "hiçbir şeyin var olmadığını"; ikincisi "herhangi bir şeyin var olmuş olsa bile bilinemeyeceğini"; üçüncüsü de "herhangi bir şeyin bilinmesi mümkün olsa bile başkasına iletilemeyeceğini" söylemektedir.

Birinci tez, hiçbir şeyin var olmadığı düşüncesini savunur. Gorgias, tezi şöyle ispat etmeye çalışır: Eğer bir şey varsa o ya a) var olandır veya b) var olmayandır veya c) var olanla var olmayanın karışımıdır.

Şimdi bu şey b) var olmayan olamaz, çünkü var olmayan, var değildir. Çünkü eğer o var olsaydı, aynı zamanda onun var olan ve var olmayan olması gerekirdi. Bu ise saçmadır.

---

[152] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 31-34.
[153] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi- Sofistlerden Platon'a*, İstanbul 2006, II, 45-52.

Bu şey, a)var olan olamaz, çünkü eğer var olan var olsaydı, onun ya ezelî olması, ya bir şeyden meydana gelmiş olması veya bunun ikisi olması gerekirdi.

Onun ezelî olması mümkün değildir, çünkü eğer öyle olsaydı, başlangıcı olmaması gerekirdi. Başlangıcı olmayan şeyin ise sınırı yoktur. Sınırsız olanın ise yeri yoktur. Çünkü yeri olan bir şeyin dışında onu çevreleyen bir şeyin olması gerekir. O zaman da var olan şeyin iki şey olması gerekir ki, bu saçmadır.

Var olan, her şeyden meydana gelmiş olamaz, çünkü o zaman onun kendisinden meydana geldiği şeyin ya var olan veya var olmayan olması gerekir ki bu iki şık da saçmadır.

Var olan hem ezelî, hem de bir şeyden meydana gelmiş olamaz; çünkü bunlar zıtlardır. O halde var olan mevcut değildir.

Var olan bir olamaz, çünkü eğer varsa, onun bir büyüklüğü vardır. Büyüklüğü olan ise sonsuza kadar bölünebilir, hiç olmazsa bir uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir. Var olan çok olamaz, çünkü çok olan, birlerin bir araya gelmesinden meydana gelir. Eğer bir olan yoksa çok olan da yoktur. Var olan, var olanla var olmayanın karışımı da olamaz, çünkü bu imkânsızdır. Sonuç; eğer var olan yoksa hiçbir şey var değildir. c) seçeneği belirtilmemiş

İkinci tez, herhangi bir şey var olsa bile onun bilinemeyeceği tezidir. Gorgias, bu tezi şöyle ispat etmektedir: Eğer zihnin kavramları gerçekler değilse, gerçek düşünülemez. Çünkü eğer düşünülen şey beyaz ise, düşünülen beyazdır. Bu ise varlığın veya gerçekliğin düşünülmediği, düşünülemeyeceğini söylemek anlamına gelir. Düşünülen birçok şey, gerçek değildir. Biz deniz üstünde giden bir araba veya kanatlı bir insan düşünebiliriz. Benzer şekilde, görülen şeyler görme nesneleri, işitilen şeyler de işitme nesneleridir ve biz kendilerini işitmeksizin görülen şeyleri de gerçek olarak kabul etmek durumundayız. Ancak bu da örneğin deniz üzerinde giden arabanın varlığına inanmak demek değildir. O halde gerçek olarak kabul etmek mecburiyetindeyiz. Ancak bu da örneğin deniz üzerinde yürüyen şeylerin varlığını inanmak anlamına gelir. O halde hakikat, düşüncenin konusu değildir ve onun tarafından bilinemez. Duyu algısına karşı veya onunla aynı değerde olan bir ölçüt olarak salt zihin ise, bir efsaneden başka bir anlam taşımaz.

Üçüncü tez, "herhangi bir şeyin düşünülmesi veya bilinmesi mümkün olsa bile bu bilginin başkasına iletilemeyeceği veya bildirilemeyeceği" düşüncesidir. Gorgias bu tezini şu şekilde ispatlamaya çalışmaktadır: Var olan şeyler, duyularla algılanan şeylerdir. Görmenin konusu görme ile kavrananlar, işitmenin konusu işitme ile kavrananlardır ve bunlar (yani görme

ve işitme) birbirlerinin konularını kavramazlar. Sonuç, duyu algılarının birbirlerine kapalı olduğudur. Diğer yandan biz birbirimizle dille iletişim kurabiliriz. Dil ise var olan şeylerle, duyusal şeylerle aynı değildir. O halde biz birbirimize var olan şeyleri değil, sadece dili iletebiliriz. Nasıl ki görülen şey işitilen şey olamazsa, dilimiz de bizim dışımızda var olan şeyin aynı değildir. O halde, biz birbirimize var olan şeyleri değil, yalnızca dili iletebiliriz. Nasıl ki görülen şey işitilen şey olamazsa, dilimiz de bizim dışımızda var olan şeyin aynı değildir. Dil, hiçbir zaman duyusal şeyleri doğru olarak temsil etmez, çünkü onlardan farklı bir şeydir ve duyusal şeylerin her biri ayrı bir tür organ tarafından algılanır, dil ise ayrı bir tür organ tarafından. Görmenin konusu olan şeyler başka bir organa değil, görme organına hitap ettiklerine göre dil de duyusal şeyler hakkında herhangi bir bilgi veremez.

"Protagoras felsefeyi ortadan kaldırmayı düşünmemiş, sadece onun ilgi alanını değiştirmeyi amaçlamıştı. Doğa veya kozmos yerine insan veya toplumu koymayı arzu etmişti. O Tanrıları da ortadan kaldırmak istememiş, sadece onları insan ile toplum ile olan ilişki ve işlevlerinde ele almayı tercih etmişti. Gorgias ise deyim yerindeyse felsefeyi tümüyle ortadan kaldırmak, onun yerine hitabeti geçirmek istemektedir. Yapmayı düşündüğü şey elinin tümüyle serbest kalması için varlığı, gerçeği, bilgiyi ortadan kaldırmaktır. Sokrates öncesi Yunan felsefesi Protagaras'la değil, muhtemelen Gorgias'la tam bir hiçliğe giderek sona ermektedir; Hiçbir şey yoktur; herhangi bir şey var olsa bile bilemeyiz, herhangi bir şey hakkında bir şey bilsek bile onu başkasına iletemeyiz."[154]

Sofistlerin rölativizmleri ile yapıcı bir rol oynamadıkları ileri sürülür. Onlar, bir dağılmaya yol açmışlar, daha doğrusu, kutsal gelenek döneminin sona ermesiyle ortaya çıkan bir değer anarşisine sebep olmuşlardır. Bir yandan tek kişinin yargılarında bağımsız olmasını şüpheli bir hale getirmişler; diğer yandan da, tümel olarak geçen hiçbir ölçüyü ayakta bırakmamakla, otorite ve geleneği (yasaları, hukuku, sosyal normları, ahlâk kurallarını) ciddi anlamda tartışmışlardır.[155]

Sokrat

Heykeltıraş bir babanın ve ebe bir annenin çocuğu olarak Sokrat, M.Ö. 471 veya 470 yılında Atina'da doğmuştur. Sokrat'ın kendisi de başlangıçta heykeltıraştı ve eski bilginlerin eserlerini yakından tanıdı ve onları okudu. Sonraları öğrencileriyle bu eserleri inceledi ve Sofistlerin konuşmalarını kulak verdi; siyaset alanında mücadeleci bir kimliğe sahipti. Belki de

---

[154] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi- Sofistlerden Platon'a*, İstanbul 2006, II, 45-52.
[155] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 46.

bu özelliğinin bir sonucu olarak M.Ö. 399'da "gençliğin bozulması ve doğru yoldan çıkarılması ve yeni ilâhların sokulması" iddiasıyla mahkûm edildi ve zehirli kadehi içmek zorunda bırakıldı.

Sokrat'ın özelliklerine bakıldığında; örnek alınacak doğruluğu, ahlâk temizliği, kanaatkârlığı, açık sözlülüğü, hemcinslerine dost olması, dindarlığı, lütufkarlığı, ruh saflığı ve manevî dinginliği hakkında olduğu kadar doğal hazırcevaplığı, inceliği, şakalaşmaktan hoşlanması gibi bir çok erdem ve güzel karaktere sahip olduğu görülmektedir. Anlatılanlara göre, tam olarak Yunanlı olmayan özelliklere de sahip olmayan Sokrat, dış görünüşe karşı da kayıtsız bir tavır içindeydi. Sokrat'ın öğretileri hakkında ise ortak bir görüş bulunmamaktadır. Çünkü onunla ilgili ve ona ait herhangi bir eser veya yazı elimizde yoktur. "Hatta ağzından çıkmış olduğu söylenen sözler arasında, bütünüyle güvene layık ve sağlam sayılabilecek hemen bir tanesi yoktur. Onun felsefî önemini anlama tarzında ise, hakkındaki iki büyük tanıklık kaynağı olan öğrencileri Platon ile Ksenophanes, birbirlerini yalanlarlar. Aristo ise bu ikisi yanında, ancak daha alt dönemde bir bilgi kaynağı olarak dikkate alınabilir."[156]

Sokrat hakkındaki en güvenilir kaynak, Platon'un diyalog tarzındaki eserleridir. Bu yazılar, Platon'un kendi düşüncelerinin en az etkisi bulunan düşünceleri içermektedir. Aristo da bunlara dayanmaktadır. Platon'un ilk eserleri olan bu eserlere, "Sokratik" eserler denilir. Hocasının anısına ayrılmış olan Apologie (Savunma), sonra Criton, Laches ve Protagoras'ın isimlerini taşımaktadır. Sokrat hakkındaki bu eserlerdeki bilgilerin tamamlanması ve karşılaştırabilmesi için Ksenofanes'e ve Aristo'ya müracaat etmek gerekmektedir.[157]

Platon'un Savunması'na göre Sokrat öğretisini şu ifadelerde topluyor: Başkaları bir şey bildiklerini hayal ederler, Sokrat ise bir şey bilmediğini bilir. Demek ki onun felsefî kimliğini oluşturan ve aynı zamanda felsefe tarihinde bir yenilik meydana getiren şey, onun herhangi bir bilgi içeriğine doğru koşmaması, belki kendini ve başkalarını doğrudan kendini düşünmeye, her sözde, bilimsel dayanağı olan kanıtlara döndürecek gözden geçirmeye yöneltmesidir. O, Sofistler gibi, öğrencilerine hazır kalıplar vermek yerine onların kendiliklerinden gerçeği bulmasını arzuluyordu. Sofistlerden daha kesin olarak doğa felsefesinden, hatta doğa araştırmalarından yüzünü çevirmiş; ülkeler ve ağaçlar bana bir şey öğretemez demiştir. İnsanları inceleyenin doğa bilimi için zamanı yoktur. Onun araştırmaları, bütün düşüncesi ve

---

[156] Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, haz ve sad: Yüksel Kanar, II. baskı, İstanbul 2008, 88-89.
[157] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 89-90.

iradesiyle insana yönelir. Fakat insanın mahiyeti neden ibarettir? Genel biçimde bir şeyin mahiyeti nedir? Bunlar, Sokrat'ın kendine sorduğu sorulardır. Onları ortaya koymak zorundaydı; çünkü, Sofistlerin aksine olarak herkesçe kabul edilir bir gerçek arıyordu. Onun bütün felsefesi gerçeğe, gerçek bilgiye varmak için uğraşmaktan ibarettir; bunsuz bir hayat ona yaşamaya değmez gözüküyordu. Yalnız bir şey ona gerçekten iyi gözüküyordu: Bilgi, kendi kendisinin (nefsin) bilgisi. Bundan dolayı Delfi tapınağındaki şu cümle, onun diline dolanmıştı: Kendini bil!

Sokrat, 'her bir şeyin ne olduğunu" ararken, her bilimsel çalışmanın temelini ve hedefini, şeyin kavramında, tanımında buluyor. Bunu Sokrat'ın, mantığı bilimsel olarak kurduğu ve bir sistem haline koyduğu anlamına almamalıdır. Bunu ilk olarak yapan, Aristo'dur, fakat Sokrat, mantığı, doğal bir deha ile kullanıyor. O halde bir şeyin sağlam kavramını nasıl elde ediyor? Tümevarımsal (istikrâî) yöntem yoluyla.' Ksenofanes, bu noktada Platon ile en keskin bir uygunluğu göstererek bize bildiriyor: 'Sokrat, araştırmalarında daima en şüphesiz ve herkes için en elverişli olandan hareket eder ve bunu en güvenilir yol sayardı.' Aristo da: 'Sokrat'a, haklı olarak yöneltilebilecek ve yüklenebilecek iki şey vardır: Tümevarımsal söz ve tümel kavramların belirginleşmesi' der. İşte bu kavramlar araştırmasında Sokrat, kendine özgü bir yöntemi, 'Sokratik yöntem'i ortaya koydu."[158]

Sokak ve çarşıda dolaşan bir filozof olarak Sokrat, gerçeği başkalarıyla karşılıklı konuşmakta buldu; çünkü bu onun için bir ihtiyaçtı. Çok az umut gözükse, orada konuşmaya başlardı. "Başlangıçta karşısındakine en yakın olan yönden, çalışma konusundan veya meşguliyetinden yola çıkar ve ondan çalışmasının niteliği ve amacı hakkında kendini aydınlatmasını rica ederdi. Arkasından, sorusuyla karşılaşan kişiye, dolambaçlı soruşturmalarla, onun bilme iddiasında bulunduğu şeyi, aslında bilmediğini ve bundan dolayı kendisinden (Sokrat'tan) de az bildiğini, çünkü hiç olmazsa kendisinin, soruşturduğu şeyi gerçekte bilmediğini anladığını gösterirdi. İşte buna Sokrat'ın ironisi (alaylıcılığı: eğlenmesi) derler. Fakat bilgisizliğini anlayarak utanıp konuşmayı uzatmaktan korkmayanları, ciddi bir sohbet vadisine yöneltirdi: Olguların karşılaştırılmasıyla aranılan şeyin kavram halinde sabit bir ifadesine varıncaya kadar, adım adım ileri giderek karşısındakinde henüz uyumakta olan düşünceleri ortaya koymaya çalışırdı. Sokrat, annesinin sanatını imâ ederek, bu yönteme doğurma (maieutique) ustalığı derdi. Gerçek, başkasının ruhundan doğurtulmak ister."

[158] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 90-91.

Sokrat'ın felsefî faaliyeti, kavramları belirlenmesi, yani tanımıdır. Gerçek bilgi, kesin kavrama dayalıdır, kavramın gerçekliğini destekleyen tümevarımsal yöntemdir. Başlangıçta Sokratik kavramların içeriğini eşya değil, konunun ortaya konulması belirler.[159]

Bir şeyin faydası, bir iş için "iyi" olmasındadır. Aynı şekilde, insanın niteliği ve dolayısıyla varlık amacı da, onun "yararlığı", yani "erdem"dir. Şu halde, Sofistlerin dilinde dolaşan bu erdemden ne hedefleniyor? Erdem öğretilebilir mi? Sokrat bu soruyu ortaya koyuyor ve böylece bir kez olarak erdemi ve onunla birlikte ahlâkı bir problem haline dönüştürüyor. Sokrat için, erdem, bir bilgidir, kusursuz hikmet, kusursuz akıl yürütme üzerine dayanır. Hayatın her alanında hünerli, işe yarar sayılanlar, bir işten anlayan kimselerdir. Bu önermenin ahlâkî davranış alanında kat kat fazla doğru olması gerekir.

Sokrat'a göre kimse bilerek kötülük işlemez. Aksi takdirde, hak ve haksızlığa ilişkin var olan kişisel bilgisine aykırı hareket etmiş olurdu. Bu bilgi ise, hakikatin kendisi gibi, ancak "bir" olabilir. Fakat insan gerçekten haksızlığı işlerse, gerçek hikmete, ancak görünüşte sahiptir, bu hikmet eğilimlerdeki bilgisizliği yenecek yerde, kendisi ona yenildiyse, hiç olmazsa tamamlanmamış ve açıklıktan yoksun demektir. Eğer insana bilgi egemen olursa, bu egemenlik devam ettiği sürece haz, öfke, acı, korku, heves gibi yabancı bir şey ona hâkim olamaz.

Böylece Sokrat'ın ahlâk felsefesi, bir derecede "aklî" bir nitelik gösterir. Onun yanında bir mutçu (Eudaimonist) özellik vardır. iyi olan şey, aynı zamanda sağlamdır, sağlık vericidir, yararlıdır. Ksenofanes'in eserlerinde, Sokrat'ın ahlâk bakımından iyi olan, yararlı olanla bir tuttuğuna ilişkin verilen bilgileri bu tarzda anlamak gerekir. Bir davranışta erdemin ölçüsü, onun insanın mutluluk durumunu gerektiren etkisinden ibarettir. Bu etki ise, deneyim ile aklî düşünceyle gözlemlenir ve tespit edilir.[160]

Kâinatın gayeci bir tarzda düzenlenmiş olması bile, Sokrat'ın öğretisine göre bilge, her şeyi yöneten bir ulûhiyete işarettir. O, insanın algısının kavrayamadığı aşamada, ulûhiyete tevekkül eder ve güvenir. Bizim ruhumuz da, evreni düzenlenmiş olan ilâhî ruhun bir parçasıdır. Hatta Sokrat, ulûhiyetin kendi sinesinde iç bir sesle ona seslendiğini, özellikle sakındırdığını hisseder. Sokrat'ın döneminde tek tanrı anlayışına uygun bir zemin ortaya çıkıyor; o da bu anlayışa eğilimliydi. Ancak dar anlamıyla tek tanrı anlayışına bağlanmış değildi. Herhalde bu hususta Sokrat, bir ıslahatçı olarak ortaya çıkmamıştır. Gerçi "Ksenofanes'in, Sokrat'ın

[159] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 91-92.
[160] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 92-93.

kahinlere inancı ve dini takvası hakkında anlattığı şeyler, tarihte gerçekten yaşamış olan Sokrat'tan çok, batıl itikatlara ve hurafelere bağlanacak derecede muttaki olan Ksenophanes'in niteliklerini gösterir. Fakat Sokrat, halkın ilâhlarından sık sık söz eder ve onlara evinde ve genel yerlerde kurbanlar sunardı."

Sokrat'ın mevcut olan politik düzene karşı durumu da buna benzerdi. Devlet yasalarına karşı mutlak biçimde itaat edilmesini ister ve kendisi de uyardı. Aynı zamanda Hades'teki yasaları ve yasa koyucuları, yani sonsuz yazılmamış ahlâk yasasını, onların üstünde bir makam olarak kabul ederdi. Platon'un, Sokrat'ın savunması olarak yazdığı esere göre, kişisel ruhun sonsuzluğu konusunda şüpheli olduğunu gösteren ifadelere başvurmuştur. Sokrat'a göre, bize ölümden sonra beliren şeyi bilemeyiz, buna karşılık haklı davranışın bizim için iyilik, haksız davranışın bizim için kötülük olduğunu biliriz. "Herhalde Sokrat'a göre ilâhlar, ahlâkî ülkü temsilcileridir. Platon'un Savunması'nın sonunda çıkan sonuç budur. Sokrat daha önce kendini suçlayanlara 'ilahlara ben de sizin kadara, hatta daha fazla inanıyorum' diye haykırmışken, bu inancının dayanağı olan ahlâkî temel, sağlam bir tatmin ve güvenle dolu ve esinlenmiş olan şu sözlerinde ortaya çıkıyor: 'İyi insana ne bu hayatta, ne de ölümden sonra bir kötülük gelemez, ilâhlar onun tarafını bırakmazlar'".

Sokrat böyle manevi psikoloji içinde ölüme ulaştı. Onun ölümü, kendisinin söylediği gibi, kendisi için bir kötülük olmadı. Kendi davası içinde: Bu ölüm, o davayı zafere götürdü, çünkü üstadın öğrencilerini genelleştirmek için sevk ve vecde salan bir kırbaç halini aldı.[161]

Sonuç olarak Sokrat'ın acayipliği ve orijinalliği üzerinde ortak bir kanaat bulunmaktadır. Buna göre; o,"sırtında kaba saba bir harmani, yalın ayak sokaklarda dolaşan, şaraptan ve her türlü nefis düşkünlüklerinden sakınan, olağanüstü sağlam yapılı, kaba görünüşlü, yassı burunlu ve maymun suratlı biri, taş yonucusu ile ebe Fenaret'in oğlu(dur). Ne Atinalıların gözünü çelen süslü püslü safsatacılara, ne de genel olarak kendi kentlerinde önemli kimseleri bulunan geçmiş günlerin bilgelerine hiç de benzemiyordu. Bu yeni bir tiptir ve bu tip, tesadüflere hiçbir borcu bulunmayan, tamamıyla şahsi bir bilgeliğin gelecekte temelli bir örneği oluverecektir. Bu tip siyaset adamı değil, fakat sadece, ister Potiden savaşında yerine tutmak, isterse alınyazısının kendisini sürüklediği yargıçlıkta, müstebit Kritiayas'ın kanundışı heveslerine karşı savaşmak ve en sonra isterse de kendi ülkesinin kanunlarına saygılı kalmak için, mahkûm edildikten sonra, ölümden kurtulması için Kriton'un kendisine teklif etmeye

[161] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 93-94.

hazır, mükemmel bir kenteştir. Ne safsatacı, ne de siyasetçidir; gerçekten de onun, zenginlerin evlerinde olduğu gibi çarşıdaki dükkanlarda ve stadyumlarda da tesadüfle giriştiği konuşmalarda ileri sürülecek hiçbir doktrini hiçbir kanunlar bilimi yoktur. Çünkü onda, her şeyden önce, kendi öğretimini can çekişir şekilden kurtarmak bakımından açık bir irade vardır; hakkında yargı verdirecek bir tezi yoktur; onun tek iddiası, herkesin kendi kendinin yargıcı olacak şekilde davranmasını sağlamaktır. Ksenofanes ile Aristo'ya bakılacak olursa Sokrat, her şeyden önce, ahlâk biliminin icatçısı ve kavramlar felsefesinin ilk kurucusu olsa gerektir."[162]

Sokrat'ın Takipçileri/Sokratçı Okullar

Bir okul kurmayan Sokrat, ortaya koyduğu ve başkalarının geliştirebileceği bir felsefe sistemi yoktu. Ondan ancak "felsefe yapmak", yani hayatın anlamı ve amacı üzerine derin tefekkür öğrenebilirdi.

Öğrencilerin çevresinden çıkıp insanları sorgulama ve onların dimağlarını uyarma vazifesini sürdüreceği yönündeki beklentisi gerçekleşmeyen Sokrat'ın, felsefeye güçlü bir etki yaptı. Ondan sonra doğa felsefesi ve bilim için ölümcül olacak biçimde epistemoloji ve etik ilgisinin merkezini işgal etmiştir.

Savunduğu üstadına karşı anlayış kıtlığı sergileyen Ksenofanes ise bundan büsbütün mahrumdu. Sokrat'a ait düşünceleri geliştirmeye çalışan bazı kişiler, bunları eski felsefî sistemlerin unsurlarıyla birleştirerek yeni bir sistem meydana getirme çabasına giriştiler. Platon'dan başka dört Sokratçı okul varlığı söz konusudur. Euklides (Öklid), Sokratçı öğretilerle Elea öğretilerinin kendine özgü bir terkibiyle Megara okulunu; Phaidon bununla bağlantılı Elis-Eretria okulunu, Antisthenes Kinik okulunu ve Protagoras etkisi altında Aristippos Kyrne okulunu kurarak geliştirmişlerdir.[163]

Okullardan her biri Sokrat'ın öğretisini kendi anladığı şekilde yorumlayıp ilerletmeye çalışmış; bazen de aralarında tartışmalar meydana gelmiştir. Sokratçı sistemler de tavır ve yöntemleri bakımından, Yunan Aydınlanmasının tesiri altındadır. Zira bu sistemlerde Sokrat'tan alınan fikirlerle birlikte Sofistlerden alınma çok sayıda düşünce mevcuttur.

---

[162] Emile Brehier, *Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ-Giriş Helen Devri*, çev: Miraç Katırcıoğlu, İstanbul 1969, 69-71.
[163] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2001, 155.

Sokrat'ın doktrininden bir kısım fikirleri alıp ilerlettikleri için, bu okullar, Tekyanlı Sokratçılar olarak da tanınırlar. Buna karşılık, hocasının öğretisinin bütünü ile, özünü değiştirmeden geliştirdiği için Platon tam bir Sokratçıdır.[164]

Megara Okulu

Megara okulu kurucusu Eukleides Megaralı olduğu için bu ismi almıştır. Sokrat'ın arkasından, içlerinde Platon da olmak üzere, çok sayıdaki öğrencesi, belki de halkın bir tepkisinden çekindikleri için Atina'nın yakınlarındaki Megara'ya gelip yerleşmişlerdir.[165]

Megaralı Eukleides, toplumu eğitmeyi amaç edinmiş olan Sokrat'ın en eski öğrencileri arasında olması muhtemeldir. O, Sokrat'ın ölümünde bulunmuş ve hükmün infazından sonra korkunun kemirdiği Sokratçı okul, onun yanında bir sığınak bulmuştur. Eski düşüncelerden ayrılıp Sokrat'ın çevresine katılmadan önce Elea felsefesiyle tanışmıştır. Okulun temel kurallarına, varlığın ve varlıktan kesilmenin ve hareketin birliği öğretisinden ayrılmamıştır. Fakat Tek Varlığı Tanrı, Akıl ve İdrak ile özdeşleştirdiği "İyi" diye isimlendirmiştir; erdemi de birlik nazarıyla ele alıyordu. Tek İyi'ye bir karşıtın gerçekliğini benimsemeyi kabul etmemişti. Bundan dolayı doktrini Sokrat'ın tesirinde ahlâkî bir hüviyet kazanmış olan Eleacılıktır. Megara okulu mensuplarının, değişmez Bütün-Bir'le gerçekten mevcut olan idealların çokluğunun bağdaşmaması sebebiyle, Sofist'te tartışılan gibi Platonik öğretilere benzer bir idealar felsefesi geliştirmiş olmaları herhalde mümkün değildir.[166]

Eukleides, Sokrat'ın ahlâk ilkesi ile Elea öğretisini birleştirip bir senteze ulaşmaya girişmiştir. Ona göre, "Bir olan" iyidir. Ancak böyle bir ilke olumlu bir felsefe sisteminin gelişmesine çok uygun değildi. Ondan dolayı bundan fazla bir şey çıkmamıştır. Megara Okulu, sofistlerde bulunan bir sanatı, eristik sanatını geliştirmesi bakımından önlendi. Bu da çok olumlu bir iş değildi. Megara Okulu'ndan olanlara, sonraları, Eristiçiler ya da, olumsuz anlamda olarak, Dialektikçiler ismi verilmiştir.[167]

Elis-Eletria Okulu

Okulun kurucusu, Sokrat'ın en sevdiği öğrencilerinden ve Plotan'un da dialoguna ismini verdiği Elisli Phaidon'dur. Okulun öne çıkan büyük bir başarısı söz konusu değildir. Megara okulundaki gibi bir erdem öğretisi geliştirmiştir. Phaidon'un Mendomos ismindeki bir

---

[164] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 51-52.
[165] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 52.
[166] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 156.
[167] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 52.

öğrencisi, bu öğretiyi kendi şehri Eretria'da açıkladığı için, bu sisteme Elis-Eretria okulu ismi verilmiştir.

Sokratçı sistemlerden diğer iki okul, Kynikler ve Kyrene okulları önemli sistemlerdir. Bu iki sistemin birleştikleri hususlar, teorik bilime hiçbir ilgi duymamaları, felsefeyi bir yaşama sanatı haline getirmeleridir. Her iki okulun da öğretilerinin en önemli kaynağı, Sofistleri görüşleri ve Sokrat'ın fikirlerinden meydana gelmektedir. Her biri Sokrat'ın başka düşüncelerini kendi öğretilerine dâhil etmişlerdir. Ayrılık da buradan başlar. "İnsanın bu dünyadaki yeri, anlamı nedir?" sorusunda bu iki sistem birbirinden tamamen ayrılır. Onların bu ayrılıkları bütün Antikçağ'da devam edecek, tipik bir ayrılık olarak varlığını devam ettirecektir.[168]

Kynikler Okulu

Atinalı Antisthenes (M.Ö. 444-368), Kynikler Okulu'nun (Kynism) kurucusudur. Antisthenes önce Sofist Gorgias'ın sonra da Sokrat'ın öğrencisi olmuştur. Sokrat'ın ölümünden sonra Kynosarges Gymnasion'unda kendi okulunu kurmuş ve uzun bir süre onun başında bulunmuştur. Bir söylentiye göre "kynik" kelimesi bu Kynosarges isminden gelmektedir. Asıl kabul gören görüşe göre, kynik kelimesi kyon'dan türemiş bir sözcüktür. Kyon da Yunanca'da köpek anlamının karşılığıdır. Dolayısıyla kynik; köpek gibi olan, köpek tutumunda olan köpeksi demektir.

Bu sistemin mensuplarının böyle isimlendirilmelerinin sebep ve gerekçelerine gelince: "Bunlar hiçbir töreye, hiçbir nezaket ve edep kuralına saygı göstermezler; pek partal, yoksul bir hayat sürerler (Bir fıçı içinde yaşamasıyla popüler olan Diogenes, bu tutumun tipik bir örneğidir; bütün uygarlık değerlerine saldırıp bunları hırpalarlar." Böyle bir hayat ve biçimini hor görüp eleştirenler, onlara bu ismi vermişler, onlar da bu adı benimsemişlerdir.

Kynikler göre hayatın doğru sayılabilecek tek anlam ve amacı erdemdir. Erdem, onlar için, insanın içten tam bağımsızlığını, kendini belirlemede mutlak olarak özgür olmasını, kısaca; her türlü gereksinime bağlılıktan insanın kendini kurtarmasını anlarlar. Kynikler bakış açısına göre, bu ideal Sokrat'ın kişilik ve yaşayışında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Antisthenes ve Kynikler Sokratçı'dırlar. Öğretmeni Sokrat gibi, Antisthenes de, erdem anlayışında intellektuülist; yani erdem bilgi ile ilgilidir. Fakat ahlâk ilkeleri kuru bir bilgi olarak kalmamalı, bilakis yaşanmalıdır.

---

[168] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 52.

Sokrat gibi, Antisthenes için de, ahlâki amaçlara faydası olmayan bilimin, araştırmanın yüksek bir değeri yoktur. Ahlâka yarayacak bilgide, Sokrat kavramları belirlemeye, tanımlara ulaşmaya çalışmıştı. Antisthenes de, bu açıdan mantık problemleriyle uğraşır; onun gibi kavramlar kurarak nesnelerin kalıcı özünü izaha girişir.

Antisthenes burada, ilk üstadı Gorgias'tan öğrendiği Elea öğretisinin "Var olan birdir" anlayışının da tesirinde kalmıştır. O, "ilk varlık" (arkhe) için bir tanımın olamayacağını ileri sürer. İlk varlıktan başkası da hep bileşik varlıklardır. Hakikate bunların tanımı yapılabilir, fakat bu tanım da parçaların sayılmasından başka bir şey olamaz, bunun ise bir değeri bulunmamaktadır. Bileşik olmayan o "ilk varlığın", ancak adını söylebiliriz. Dolayısıyla Antisthenes'e göre bilmek, bir parçalamaktır, bir nesneyi bilmek, onu son öğelerine ayırmak demektir. Ama parçaları elde edince, artık özü sorup araştırmak sona erer. Bundan sonra öğeler için bir şey söyleyemez oluruz; onları ancak isimlendirebiliriz; özel ayrımlarını göstermede onları ancak birbirinden ayırt edebiliriz. Öğeler için ancak özdeşlik yargıları ileri sürülebilir: a a'dır, ya da a, b değildir, denilebilir. Ama nitelikleri, yapıları için bir şey söyleyemeyiz. Bilginin tek görevi, öğelere ayırmak ve bunları isimlendirmektir. Buna göre, nesneler için söylediğimiz kavramlar, bir takım sözlerdir, nesneler adlandırdığımız sözlerdir. Yargı da bu isimlerin bir araya getirilmesinden başka bir şey değildir. Antisthenes'in bu nominalizmi, kavramları (idealları) gerçek varlıklar kabul eden Platon'a karşı bir polemiktir.

Antisthenes'in ahlâk öğretisi, eudimonisttir. Yaşamanın amacı mutluluktur (endaimonia). Mutluluğa da, ancak boş kuruntulardan kurtulunca kazanılan bir ruh dinginliğinde, ruhun özgür oluşunda erişilebilir. Erdem budur, bu özgürlüktür; insanın içinde bağımsız olmasıdır. Erdem, yalnız en yüksek değer değil, tek değerdir; mutlu olmak için tek vasıtadır. Erdem tek değer, kötülük ise tek kaçınılacak şeydir. Geri kalan; sağlık, güzellik, zenginlik, lüks, şan ve şeref vb. aldırış edilmeyecek ve kayıtsız kalınacak şeylerdir. Şüpheli değerlerin karşıtları, birer değerdir. Çünkü yoksulluk, ihtiyaçsızlık, adı sanı olmamak vb. insanı boş gururundan, boş kuruntulardan korurlar, böylece onun içten özgür olmasına yardım ederler. Duyusal hazzı, dolayısıyla hazzı, çabalarımızın temel amacı haline getirmek, Antisthenes için savaşılacak en büyük düşmandır. Bunun için o, "Hazdan, deli olmaktan çok korkarım" diyor. Zira haz, insanı köle yapar. Filozof, hazzın karşısına didinmeyi, güçlük ve sıkıntıyı yerleştirir. Bu haller, insanı sertleştirir, dayanaklı kılar, insanın özgür kalmasına yardım ederler. Bundan dolayı Kynikler, hayatın korunmasına yaramayan, hayatı rahat ettirmeye, süslemeye yarayan her şeye karşı tam bir karşıtlık içindedirler. Bu özellikleri Kynikleri de tek yanlılığa, katı bir

uygarlık düşmanlığına sürüklemiştir. Bundan dolayı, ahlâka, sosyal değerlere, aile ve devlete karşı kayıtsızdırlar. Nitekim Antisthenes "devlet bireyi korumak bakımından yararlıdır" diyor. Kendisinin devletle bir ilgisi olmasını hiç istemez. Kynikler aşarı ferdiyetçidiler. Dinle de ilgileri yoktur. Antisthenes'e göre tek bir Tanrı vardır, ona da yalnızca erdemli bir hayat sürmekle saygı gösterilebilir.

Pratik felsefeye yönelen Antisthenes, yine de bir bilgin sayılabilir. Ahlâk öğretisini teorik olarak işlemeye, temellendirmeye çalışmıştır. Kendisinden sonra gelenlerde ise, bunların başında Sinoplu Diogenes'te (M.Ö. 412–323), artık teorinin hiç yeri bulunmuyor. Kyniklerin ihtiyaçsızlık ile uygarlık düşmanlıklarının en arınmış örneği olan Diogenes'in yaptığı, sadece Kynizmin öğretisini tam bir tutarlıkla yaşamak olmuştur. O, insanı erdemli yapmaya dokunduğu için bilgili olmaya önem verir; fakat bunun dışında tüm uygarlık değerleriyle, gereksiz, saçma, erdem için zararlıdır diye, kıyasıya savaşır. Ona göre, örneğin, evlilik kaldırılmalı, kadın-çocuk ortaklığı olmalıdır. Kendisinin bir dünya vatandaşı (kosmopolites) olduğunu söyler.

Kynizmin ana düşüncesi, insanı kendi kendine dayandırmaktan başka bir şey değildir. Bilge kişi, onlara göre, erdemli kişidir; yani kendi kendine yeten kişidir. Bilgenin karşısında ise, dışarıya bağlı olan, varlıklarına dışarıda destek arayan budalaların kocaman yığını var. Erdemin en büyük armağanı, insanı tam özgür yapmasıdır. Böyle bir bağımsızlığa erişmiş bilge kişi de bütün isteklerinden sıyrıldığından, Tanrılara benzer. Bilge, dış nimetlerden olabildiğince bağımsız olabilmek için, ihtiyaçlarını imkân nispetinden daraltır, azaltır. İnsanın ihtiyaçları ne kadar azsa, o kadar mutlu olur. Toplum karşısında da Kynik kendini özgür kabul eder: Toplumun önyargılar içinde bulunduğunu bildiğinden, söylediklerine kulak asmaz (Diogenes kendisine kynik=köpeksi denmesine hiç aldırmazmış); toplumun alışkanlıklarına, yasalarına bağlanmaz. Sofistlerin doğa-yasa (physis-nomos) karşıtlığı kynikler için de başlıca bir prensiptir. İnsanın ortaya koyduğu her şey tabiata aykırıdır; bunların bir kısmı gereksiz, bir kısmı da soysuzlaştırıcıdır. Tabiata dönmek, doğal yaşamak, Kynikler için temel ana düşünce ve amaçtır.[169]

Kyrene Okulu

Aristippos, Milat'tan önce 435 ile 355 arasında Kuzey Afrika kıyısında kurulmuş zengin bir şehir olan Kyrene şehrinde doğmuştur. Sokrat'ın öğrencisi olmadan önce, Protagoras sistemine aşinaydı. O, Sokrat'ın ölümünden önce de öğretmendi. Daha sonraları, Sofistlerin

[169] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 52-55.

çoğu gibi, göçmen hayatı yaşamıştır. Bu yaşantı Aristippos'u Siraküza'da yaşlı ve genç Dionysosların sarayını götürmüştür.

İdealist Platon'a karşı, Aristippos, bütünüyle ince ve zarif düşünceli, fakat yücelikten yoksun, zevkine düşkün bir dünya adamı olarak anlatılır. Yaşama ustalığının ve insanlara gereğine göre davranma sanatının bir üstadı olan Aristippos, doğduğu Kyrene'de kurduğu okula, kızı Arete de katılmıştır. Felsefe tarihinde karşılaşılan ilk kadın Arete, oğlu olan genç Aristippos'a, büyük babasının felsefî sistemini anlatıyordu. Eski söylentilere göre, bu okulun görüşlerine bir felsefî sistem şeklini veren ve yayılmasını sağlayan, bu "anası tarafından okutulmuş moterodidaktos" olmuştur.

Sokrat gibi Aristippos da, matematik ve fiziğe ilişkin araştırmaları gereksiz görüyordu. Çünkü bu ilimler, yararlı olan şeyle zararlı olan şeyi soruşturmazlar. Fakat onun felsefî okulunda, yalnız fizik değil, belki bütünüyle mantık da ahlâk ilminin gerisinde kalır. Ahlâkın ölçüsü ve hareket ilkesi, Aristippos için, Sokratvârî tanım değildir, belki deneyimin öğrettiği üzere, çocukların ve hayvanların bile içgüdüsüyle elde etmeye çalıştıkları kişisel refah ve mutluluktur; kişinin haz ve acı duygularıdır. Bunun için Kyrenelilere Hazcılar (Hedonikler) de denilmiştir. Aslında bu düşünce, Protagoras'ın "insanî ölçü"nün ahlâkî sahaya aktarılmasıdır. Dolayısıyla Aristippos'a Sokrat'ın takipçisi ve onun görüşlerini olgunlaştırmaktan ziyade, Pratagoras'ın takipçisi bir filozof olarak bakmak gerekmektedir.

Aristippos, tümel en yüksek iyi, en yüksek mutluluk (eudimonia) düşüncesini ortaya koymak şöyle dursun, her ana ait olan hazzı, hareketimizin hâkim ve düzenleyicisi saymıştır. Ancak şu an (hal) bizimdir, ne geçmiş için gam yemeli, ne de geleceği düşünmeli! Siyasî hayatın görevlerinden ve gürültülerinden de kendini uzak tutmalı; dünyanın gaye ve hedefi, birey ve onun mutluluğudur. Kyreneliler'e göre en sürekli, şiddetli ve sonunda bir acıyla en az bozulmaya uğrayan bir tat almayı bize vadeden hazzı seçmelidir ve bunun için de bilgelik ve düşünceye ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, bilgelik, doğrudan amaç değildir; belki haz gayesi için bir vasıtadır.[170]

Aristippos'un öğretisi hakkında kesin bilgilere sahip olmamakla birlikte, Sokrat'la beraber bulunmuş ve ona karşı saygı içinde olmuş bir kişinin maddî hazlarda kendine en yüksek hedefi görmeyeceği tabiîdir. Ona göre, en çok çabaya ve gayrete layık olan; hayatın insana sunduğu şeylerden bir vicdanî vesveseye kapılmaksızın serbestçe faydalanmaktı, fakat aynı

[170] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 96-97.

zamanda zevk üzerine egemenlikti. Eski Yunan'da mevkii biraz yüksek fahişe ile ilişkide bulunmasından dolayı sorgulandığında; "Ben ona sahibim, o bana değil" demişti. Latin şairi Horatius şu sözleri ona atfeder: "Ben eşyaya hâkim olurum, yoksa eşya bana değil. Kyrene okulunun dünya görüşü, her şeyin iyi yanını almayı bilen, imkânsız olana heveslenmeyen, kesinti ve müdahaleye uğramaksızın hayattan zevk toplamak isteyen neşeli bir bilgeliktir."

Buna rağmen, haz ile bilgelik arasında var olan başkalığı bu felsefe ortadan kaldıramamıştır. Belki de, bu ikiliğin kalıcılığı dolayısıyla, Aristippos'un takipçilerini, onun öğretilerinde bazı düzenlemelere yöneltmiştir.[171]

Sextus Emprikus'a göre (M.Ö. 200 yıllarında yaşamış) Kyrenelilerin üzerinde yoğunlaştıkları beş konu şunlardı: 1. Neye eğilim duymalı ve neden kaçınmalı, 2. İhtiraslar 3. Davranışlar 4. Dış nedenler 5. Hakikat kanıtları. Dördüncü ve beşinci konular ahlâk ilmini tamamlayan bir tür fizik ve mantığı kapsarken, ahlâk konuları ise (1–3) onların öncelik verdiği hususlardır. Kyreneliler için, kesin olarak ancak kendi izlenimlerimizi, etkilenimlerimizi biliriz, fakat ne onların sebeplerini ne de başkalarının etkilenimlerini kesinlikle bilemeyiz. Her izlenim, bir tür harekettir, haz tatlı ve sakin bir harekettir, bilgi kasırgaya benzeyen bir harekettir. Sakinlik ve huzur haline de, acısızlık ve olgunluğa ermiş haz karşılık gelir.

Aristippos'un öğrencisi olan Theodorus, çabaya değer hedef (telos) olarak anlık zevki değil, belki vukuf vasıtasıyla elde edilen ruh halini, iç temizliğini, sevinci koyuyordu ve böylece haz teorisini inceleştiriyordu. Theodorus hakkında verilen bilgiler, onun tabiatçı olduğu, hayırsızlığı, zina ve mabet soygunculuğunu meşru gördüğü haberlerle uygunluk göstermez. Ona verilmiş olan "ulûhiyet inkârcısı: ateos lakabı, kendisinin hak diniyle açıktan mücadele etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bir başka düşünür Annikeris ise, başlıca değeri şükran, dostluk, sevgi gibi ince haz duygularına dayanarak, Kyrene öğretesini yüceltmeye çaba gösteriyordu. Bu filozof, Epiküros felsefesine geçişin bir halkasıdır.

Bunun karşısında Hegesias, hazcıların iddialarından, öncekilerin çıkardıklarının zıt neticelerini çıkarıyordu. Mademki övülen ve yüceltilen bu mutluluğa o kadar seyrek olarak erişebilir, o halde endişe ve acılardan kurtulmalı, kaderin her türlü cilvelerine karşı kayıtsızlıkla

[171] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 97-98.

donanmış olmalıdır. Eğer bu ruh haline ulaşılamazsa, o zaman değersiz olan hayata bir son vermek tercih edilir.

Nihayetinde ahlâkta hazzı amaç edinen teori, neticelerinde doğal olarak kötümserliğe (bedbinlik) yönelir. Söylentilerin bildirdiğine göre, "ölümü kandıran" ünvanını kazanmış olan Hegesias, İskenderiye de güzel konuşma ustalığıyla çok kişiyi intihara sürüklemiş ki, bundan dolayı konuşması yasaklanmıştır.

Makedonya hükümdarı Kassander'in sarayında yaşayan Eumerus, M.Ö. 4. yüzyılın sonlarına doğru aktif olan Kyreneliler'le, düşünce yakınlığı gösterir. Ancak Sofistlere olan düşünce yakınlığı, muhtemelen daha fazladır. Euemerus, mitolojilerdeki kahramanların ve ilâhların gerçekte parlak şahsiyetlerden ibaret olduklarını, onların ölümünden sonra haklarında ulûhiyet yüceltmesi gösterildiğini anlatıyordu. Eski inancın çözülmeye uğradığı bu dönemde, bu türden aklî aydınlanmaya (yani insanın akıl ışığıyla bâtıl inançlarını kökenlerini açıklayabileceği ve onlardan kurtulabileceği esasına) dayanan görüşler önem kazandı.

Şu halde, Antikçağ'da Kyreneliler, çağdaş felsefî düşünceleri akla getiren çeşitli düşüncelere saparak, hedonist haz ilkesi esas alındığında ileri sürülebilecek bakış açılarının hepsini fikir dünyasına sunmuşlardır.[172]

B. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: PLATON

Yunan felsefesinin başlangıç devirlerinde, doğa (kozmos), felsefenin en önemli sorununu oluşturmuştu. İkinci dönem de her şeyden önce, insan sorununu ele almıştı. Üçüncü dönemde ise, ilk iki dönemde doğa ve insan konularından elde edilen bilgilerin bir sentezi ve kaynaştırılması yoluna gidilecektir. Temsilcilerini Sofistler ve Sokrat'ta bulan antropolojik dönemde bilgi, tek yanlı olarak, yalnız pratik hayat için değerlendirilmek istenmişti. Onun için ilk –kozmolojik- dönemde üzerinde durulan, araştırılan evren ile metafizik problemler bir tarafa bırakılmıştı. Yunan felsefesinin üçüncü döneminde ise bu metafizik problemlere geri dönülecektir. Bu yeni tarzın üstatları da, İlkçağ'ın en büyük iki filozofu Platon ve Aristo'dur.

Yunan felsefesinde, Platon ile Aristo'nun öğretileri sistematik dönemin işaretlerini verir. Onlar bu anlamda kendilerinden öncekilerden ayrılırlar. Platon ve Aristo geniş, kendi içlerine kapalı bilim sistemleri ortaya koymuşlardır. Onların öğretilerine sistem niteliğini kazandıran da, sorunların çok yanlı oluşu ile bunları bir birlik içinde, yani bir sistem içinde ele almalarıdır. Daha önceki filozoflar, belirli problem gruplarını, dolayısıyla da gerçeğin belli

[172] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 98-99.

alanları üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Platon ve Aristo, bilim sorunların tüm alanlarını incelemişler, bundan dolayı da, ayrı bulunanları bir araya getirerek bunları bir esas üzerinde birbiriyle ilişkilendirmişlerdir. Bilgilerin kapsayıcı bir felsefe öğretisi içinde sistemleştirilmiş denemesi, Platon ile başlamış, Aristo'da en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bu öğreti, Aristo'da tek tek bilimlerin bir kompleksi haline dönüşmüştür. Nihayetinde Yunan felsefesi onda gelişmesinin son sınırlarına erişmiştir. Bundan sonra, felsefeden ayrılmış veya ayrılmaya başlamış olan tek tek bilimlerin çağı başlayacaktır.[173]

PLATON

Düşünce tarihinde ilk büyük sistem, Platon felsefesiyle ortaya çıkar. Platon'un öğretisi, Sokrat'ın düşünceleriyle karışıyor ya da bütünleşiyor. Sokrat'ı, Platon'un diyaloglarından tanıyoruz. Diyaloglarda Platon, doğruyu bize öğretmeninin, yani Sokrat'ın ağzından anlatıyor. Sokrat'ın söz ve düşünceleri ile Platon'un fikirlerini zaman zaman ayırmak çok güç olmaktadır. Adeta iki filozofun meydana getirdiği tek bir felsefe bulunmaktadır. Sokrat'ı anlatan da Platon olduğuna göre, iki filozofun ortak ürünü gibi olan şey daha çok Platon'un sayılmalıdır. Sokrat felsefede bir milattır. Onunla birlikte felsefe salt insan sorunları çerçevesinde de olsa bir sorunlar çeşitliliğine ulaştır. Ayrıca bir yöntem ve sistem kaygısına; buna ek olarak şüpheci bir bakış açısı aşamasına gelir.

Platon, Sokrat'tan elde ettiklerini olgunlaştırarak felsefe tarihinin ilk büyük felsefesini meydana getirdi. Ortaya çıkan felsefe, diyaloglar şeklinde tezahür etti. Akıcı bir üslubu olan bu eserlerin en önemli figürü Sokrat'tır. Diğerleri Atina'nın tanınmış soylularıdır ya da filozoflarıdır. Diyaloglarda sorulu cevaplı tartışmalarda bazen eleştirinin boyutları sınırları aşar. Diyalogun önemi, bize tek yönlü bir açılımdan ziyade, meseleyi tüm yönleriyle ele almasında yatar. Onlarda yaşam felsefenin süzgecinden geçirilir. Felsefe, hayatı baştan açıklayan bir etkinlik olur. Felsefe ahlâktır, siyasettir, ruh yüceliğidir, ölümden korkmamaktır. Diyalog bir dönemi bize tüm yönleriyle tanıtır. Platon'u da ele alırken bir çöküş dönemi filozofu olduğu da hatırlanmalıdır. Onun öğretisi, felsefe tarihinde ilk büyük yükselişi ortaya koyarken, tam anlamda toplumsal-siyasal yıkımların ortasında doğmuştur. Kültür merkezi Atina, demagoglarının bulandırdığı bir siyaset arenasıdır. Sadece Atina değil, diğer tüm şehirler, hatta askerî düzende yaşayan Isparta bile bozulmaktan nasibini almıştır. Yine de her şeye rağmen Atina, bir düşünce ve sanat kentidir. İnsanların birçok konuda görüşüp tartışmayı alışkanlık

[173] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 57.

yaptığı bir yerdir. Bu yüzden diyalog çok önemlidir. Platon'un eserlerini diyaloglar şeklinde yazması önemlidir.[174]

Aralarında zorbalardan Kritiyas'ın bulunduğu soylu bir aileden gelen Platon, M.Ö. 427 yılında Atina'da doğmuştur. Gençlik yılları, siyasî kargaşalar içerisinde geçmiştir. Yaşadığı şehir Atina'nın içinde ise demokrasi ile ordu zorbalığı arasında bir yapı söz konusuydu. Dörtyüzler'in birkaç ay süren ordu idaresi 411'de demokrasiyi kaldırmıştı. Lakedemonyalılar, Otuz Müstebid'in ordu idaresini 404'de kabul etmeye Atinalıları zorlamışlardı. Başları Kritiyas olan bu müstebitler, Atina denizciliğinin ve ticaretinin sistemli bir surette karşısındaydılar. Bunlar, Sokrat'ın mahkûm edecek olan halk hükümetini, kendileri bu hükümetin yerine geçmek üzere 403 Eylül'ünde devirdiler. Platon'un eserinde bu olayların işaretleri bulunmaktadır.

Platon, önce, kutlu eskiliğini ve siyaset istikrarını hayran hayran takdir etmekten kendini alamadığı Mısır'a gitti. Arkasından geometrici Teodoros ile tanıştığı Sirena'ya; en sonra da pthagorasçılara rastladığı Büyük Yunanistan'ı ve Siraküza zorbası Denis'i ziyaret etti. Yeğeni Diyon ile dostluk kurduğu Sicilya'ya uğradı.

Bu seyahatten dönünce kendi okulunu kurdu. Kolona köyü yakınlarında Akademya ismiyle bilinen bir yeri satın alan Platon, buraya Bilimler ve Sanatlar Perileri'nin evini yaptırdı. Burası, her yıl bu perilerin bayramını kutlayan okulun veya din kurumunun ortak malı oldu. Bu kurum, Justiniyanus dönemine kadar (529) mülkün sahibiydi.

Diyon'un ısrarıyla ikinci defa Sicilya'ya seyahate çıktı. İhtiyar Denis'in yerine geçmiş olan Genç Denis'i, Diyon kendi fikirlerine yakınlaştıracağını umut ediyordu. Ancak Platon, Sicilya'ya ulaştığında Diyon gözden düşmüş ve sürgünü gönderilmişti. Platon da, bir yıl boyunca zorunlu bir misafir durumunda tutulmuştu. Sonunda Platon, Filip'in Atinalılarla girişmiş olduğu, Grek kentinin siyaset bakımından kesin olarak çökmesiyle neticelenecek savaşta (348) öldü.

Platon, uzun meslek hayatında, hepsi korunmuş ve tarih sırasına göre düzeltilip yoluna konulabilecek çok sayıda Diyaloglar kaleme almıştır:

1. Sokrat'ın ölümünden önce veya hemen sonra kaleme aldığı diyaloglar: Protagoras, İyon, Sokrat'ın Savunulması, Kriton Ötifron, Kharmid, Lakles, Lizis, Devlet, kitap I (Trasimakhos), Reşit Hipiyas ve Reşit Olmayan Hipiyas, Birinci Alkibiyades.

[174] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, VI. baskı, İstanbul 2007, 213-214.

2. Akademya'nın kurulmasından önce kaleme aldığı diyalog: Gorgias.

3. Okulun kurulmasından az sonra kaleme aldığı, program mahiyetindeki diyaloglar: Menon, Meneksenes, Ötidemos, Devlet, kitap II-X.

4. Sokrat'ın ülküleştirilmiş portresinin yer aldığı diyaloglar: Phaidon, Şölen, Phaidros.

5. Bilim ve diyalektik hakkında yeni bir görüş ortaya koyan diyaloglar: Kratilos, Teaitetos, Parmenides, Safsatacı, Siyaset (Safsatacı ve Siyasetten sonra, taslak halinde kalan Filozof'u yazacaktır).

6. Son diyaloglar: Timaios, Kritiyas (tamamlanmamıştır); bunlardan sonra Hermokrates, Yasalar (bu eser tamamlanmamış ve Platon'un ölümünden sonra yayımlanmış olup birçok yerlerinde bir çeşit notlar derlemesi manzarasını gösterir), Epinomis gelir.

Bunların dışında Platon adı altında korunmuş ve Atinalı retorika öğretmenlerinin bir takım deneme parçaları gibi telakki edilecek kadar itiraza uğramış olan on üç tane mektup. Özellikle, uzun olan VIII. mektubu, Diyon'un dostlarına gönderilmiş ve Denis ile Platon'un ilişkilerine dair asıl mektuplar olarak bilinecektir.[175]

İdeler Nazariyesi

İdeler nazariyesini, Platon, ilk defa Menon diyalogunda ortaya koyar. Bu nazariye sonraları olgunluk devri eserlerinde; Symposion, Phaidon, Devket ve Phaidros da tekrar ele alınır.

Platon için gerçek bir bilginin imkânı hakkındaki başlıca kanıt, aritmetiktir. Menon diyalogunda, aritmetik hakkında daha önceden hiçbir bir bilgiye sahip olmayan bir köleye metodik sorular soran Sokrat, ona doğru cevaplar verdirir. Aritmetik bilgiler, düşünülebilen her şahıs için, açık ve seçik olan, her türlü şüphe ve karışıklıktan uzak olan bilgilerden meydana gelmektedir. Yani insanlara ve zamana göre değişmeyip, her zaman, her yerde ve herkes için doğru ve geçerli bilgilerdir. Zaman üstü olan bu sonsuz bilgiler, kendi aralarında hiç değişmeyen sonsuz nispetler içerisinde bulunurlar. Bu tür bilgilerin herhangi bir sübjektif düşünce ile ilgisi bulunmamaktadır. Çünkü bunlar, algılar yoluyla kazanılmış değildir. Algılar, belki bu çeşit düşüncenin meydana çıkmasında bir rol oynayabilirler. Ancak hiçbir zaman gerçek sebep değildirler.

[175] Brehier, *Felsefe Tarihi*, 75-77.

Şu anda tahtaya çizilmiş olan ve duyularımızla algıladığımız üçken yahut da daire bir az sonra silinip yok olabilir. Ama üçgen yahut da daire kavramlarının kendileri ne meydana gelmişlerdir ve ne de yok olacaklardır. Aynı şekilde, sayılar da, böyle, ne meydana gelmiş ve ne de yok olacak objelerdir. Aritmetiğin konusunu, zamana ve mekâna bağlı olmayan bu sonsuz hakikatler oluşturmaktadır. Platon için gerçek bilgi, kavramlı bilgidir, yani kavramların bilgisidir.

Platon' göre, kavramlı bilgi, idelerin bilgisidir. Bu kavramlar, yani ideler, deneme dünyasında kazanılmış bilgiler değildirler. Mesela, aynılık kavramının duyular vasıtasıyla elde edilmiş olmasına imkân yoktur. Zira deneme dünyasında, birbirinin tamamı aynı olan iki şeyle karşılanmaz. Görünüşler dünyası içinde, belki iki şey, birbirinin aynı gibi görünebilir. Fakat bunlar, hiçbir zaman aynılığın kendisi değildirler. Güzel, âdil, iyi dediğimiz şeyler de böyledir. Güzel dediğimiz objeler, mutlak güzelliğin kendisi değildirler. Ancak bu mutlak güzelliğe az çok yaklaşabilen objelerdir.

Şu halde tek tek objeler, belli kavramlara katılabilmeleri ve belli kavramlar altında toplanabilmeleri ile bir varlık kazanırlar. Gerçekte bilmek, Platon'a göre, bir hüküm vermektir. Yani, herhangi bir objeyi bir kavram grubu içine sokmaktır. Tek tek objeler duyular yoluyla algılanır. Ama duyular yoluyla algılanan bu objeler, ruhun fonksiyonu olan düşünce yoluyla belli kavramlar, ideler altında toplanarak düzenlenirler. Düşünceye destek olan bu kavramlar olmadan her hangi bir bilginin meydana gelmesinin imkânı yoktur. "Bu güzeldir" dediğimiz zaman, "bu"yu güzel kavramı içine, "bu iyidir" dediğimiz zaman, onu, iyilik kavramı içine dâhil ederiz. Bu suretle, bilmek, her zaman genel kavramları, yani ideleri düşünmek demektir.

Öyleyse insana düşünebilme imkânı veren bu kavramların özü nedir? Yeni zaman felsefesi Kant'dan beri, şuurun yaratıcı çalışmasını tanır. Şuurun yaratıcı çalışması, insan zihninde bulunan "apriori" kavramların varlığı ile açıklanır. "Apriori" kavramlar, denemeden önce mevcut olan bununla birlikte yalnız denemeden sonra varlıkları fark edilebilen kavramlardır. Düşünce, yalnız bu kavramların yardımı ile çalışır ve objeleri bunların yardımı ile düzenler. Platon'a göre, insan bu kavramları, bu dünyadaki hayatından daha önceki varlığında tanımıştır. Ruh, bir vücut kalıbı içinde bu dünyaya inmeden önce bu bilgileri edinmiş, bütün bu kavramları yakından tanımıştır. Pythgarosçılar'ın da ruhun ölmezliğine ve tenasüh nazariyesine, yani, ruhun vücuttan ayrıldıktan sonra, yeni vücut kalıpları içinde, yeni baştan bu dünyaya geldiğine inandıkları bilinmektedir.

Platon, bu düşünceyi büyük ihtimalle, güney İtalya seyahatinde tanışmış olduğu Pythagorasçılardan öğrenmiş ve kabul etmiştir. Eğer ruh, bu bilgileri, gerçekten, daha önceki bir hayatta yaşamış ve kazanmışsa, o zaman, bilginin yalnız bir hatırlamadan ibaret olması gerekir. Hakikaten, Platon'a göre, ruhun daha önceki bir hayatında temaşa edip, vücut kalıbına girdikten sonra unutmuş olduğu bilgiler, vaktiyle temaşa edilen idelere benzeyen objeler görüldüğü zaman şuurda yeni baştan uyanır ve hatırlanırlar. Demek ki, daha önceki hayatta kazanılmış olan bu bilgiler, ruhta ancak "latent" halinde bulunmaktadırlar. Ruhun karşılaştırma, birleştirme, vs. gibi, çalışmaları ile yeni baştan şuurda uyanırlar. Mesela, güzelliğin ne olduğunu önceden bilmeseydik, karşımızdaki objenin güzel olduğunu söyleyemezdik. Ruhumuzda, uyuklama halinde de olsa, bir güzellik ideali bulunmaktadır. Karşımızdaki obje, bizde uyuklama halinde bulunan bir güzellik kavramını uyandırır. Onu, içimizdeki güzellik ideali ile karşılaştırır ve güzel olduğu hakkında bir sonuca ulaşırız. Aynı şekilde, iki objenin eşit, benzer, ayrı vs. olduklarını söyleyebilmek için de eşitliğin, benzerliğin, aynılığın kendilerini önceden bilmemiz gerekir. Keza sayılar hakkında önceden bir bilgimiz olmadan, objeleri sayabilmemiz mümkün değildir. Şu halde, her çeşit bilgi, gerçekte bizim ruhumuzda önceden var olan bir takım bilgilerin, bir takım idelerin varlığını şart koşar.

Bunun için bilgi, yalnız algıdan ibaret olamaz. Zira bilginin meydana gelmesi için algının verisine, bizim kendimizden bir şeyin katılıp onu manalandırması gerekir. Algılar, insan ruhunda, ancak ruhun daha önce temaşa etmiş olduğu aslî şekillerin hatıralarını uyandırmaya yararlar. Uyanan bu hatıralar, insan ruhunu, bu aslî şekillere karşı derin bir özleyişle doldururlar. Bu derin istek, insan ruhunun, eksiksiz olan bu aslî şekillerin kendine doğru, önüne geçilemeyecek bir kuvvetle sürükler. İnsan, iyiliğin kendine, adaletin kendine ve güzelliğin kendine karşı duyduğu bu derin özleyişin zoru ile bu ideal formları bu dünyada da gerçekleştirmeye çalışır. İşte, gerçek "Eros"un, platonik sevginin kaynağını da, ruhun bu aslî şekillere karşı duyduğu sonsuz istek ve özleyişi oluşturur. Platon, ruhun, bu aslî numunelere karşı duyduğu sonsuz sevgi ve iştiyakı, "Symposion" ve "Phaidros" diyaloglarında, sanatçı şahsiyetinin bütün yaratıcılığı ve gücü ile canlandırır.

Platon'a göre, insandaki bu en derin özleyişin konusu olan aslî şekillerin kavranmasını sağlayacak tek bilgi yolu diyalektik; yani içgüdülerden ve maddî tesirlerden tamamı tamamına çözülmüş olan saf düşüncedir. Bilgilerin en yücesi 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 birbirlerine olan nispetlerini belirler.

Diyalektik, Platon'a göre, bütün ilimlerin tacıdır. Zira matematik de içinde olmak üzere bütün öteki ilimler, bir bakıma tanıtlanmayan en son hipotezlerden kalkarlarken, diyalektik hiçbir hipoteze dayanmayan ilk temel bilginin kendinden çıkarılan kavramların, yani idelerin mahiyetini araştırır. Böylece, Platon'a göre, bilmek, her alanda, tek tek objelerden kalkarak idelere varmak ve bu ideler arasındaki değişmeyen sonsuz nispetleri kavramaktır.[176]

İdeler, Platon'a göre, birer kelime olmayıp, reel bir varlığa sahip olan hakikatlerdir. Biz ideleri düşünceyle görür ve kavrarız. İdelerin görünüp kavranması, bilginin temelini meydana getirirler. Aynı şekilde bilgilerimizin ana konusu idelerdir. Tek objeler evreni, ancak idelerin silik bir kopyası olması yönünden bilinmeye, bilgimizin konusu olmaya layıktır.

Biz objeyi nasıl biliriz? Bilginin esası nedir? Platon'a göre bilgi öncelikle "obje nedir?" sorusuna cevap verir. Bilgi öncelikle algıdan hareket eder, fakat algılanandan daha ileri giderek kavrama ulaşılır. "Bu bir insandır", "bu bir tebeşirdir" derken, algıladığım şeyleri bir kavram içinde toplamış olurum. "Bu bir dairedir" dediğimizde, karşımdaki kişi algıladığım objeyi genel daire kavramına katıyor demektir. Fakat bilginin tam olarak oluşması için bundan sonra atılacak bir adım daha vardır: Kavramlar arasındaki ölçüleri kurmak. Sözgelişi (29 ve (4) kavramları arasında çok belirli bir ölçü vardır ve bu ölçüyü biz (2X2=4) bilgisi ile dile getiririz. Sonra sıcaklık ve soğukluk kavramları arasında da çok belirli bir ölçü vardır. Sıcaklık ve soğukluk biri ötekini dışlayan kavramlardır. Aynı şekilde yaşam ve ruh kavramları arasında çok belirli bir ölçü vardır; bu iki kavramdan bir ötekini çeker, çünkü ruh mutlaka yaşama sahip bir varlıkta bulunur. Duyumlarımıza konu olan objeler sürekli bir değişim içindedir, bu objeler için Herakleitos'un düşüncesi, yani eşyanın bir akış ve oluş içinde bulunduğu varsayımı doğrudur. Buna karşılık tümel kavramlar başlangıçsız ve sonu olmayan bir evreni oluştururlar. Bu evren ne meydana getirilmiştir ne de yok olacaktır. Genel kavramlar evreninde, aynı zamanda, son derece belirli ölçüler, bir başka deyişle, başlangıçsız ve sonu olmayan bir düzen içindedir. Genel kavramlar düzenli bir sistem meydana getirirler ve bu sistemde her kavramın ötekine olan ölçüsü son derece kesin ve açıktır. İşte bu genel kavramlara, Platon, "ideler" ismini verir. İdeler arasındaki bu belirli ölçülerden bir düzen doğduğu için, bu "ideler kozmosu"nun var olduğundan söz eder. ideler, mükemmel olan varlıklardır. Söz gelişi daire idesi, yani dairenin genel kavramı, kendiliğinden mükemmeldir. Bu ide; çizilen somut dairelerden sürekli daha mükemmeldir, çünkü somut daireler, daire idesine ancak aşağı yukarı yaklaşabilirler. Aynı şekilde, güzel olan tek şeyler, güzellik idesi karşısında sürekli eksik ve çirkindir ve ancak

[176] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 54-55.

güzelliğin kendisine az ya da çok yakın olabilirler. Sonuç olarak ideler, aynı zamanda objelerin de ideleridir. Bunun içindir ki bir objeyi bilmek, o objenin idesini bilmek, dolayısıyla da idealini bilmek demektir.

Platon'a göre ideler arasında çok belirli ölçüler bulunduğundan, düzenli bir evreni, yani ideler kozmosunu meydana getirirler. Bu ideler sistemi bir piramide benzetilebilir: Bu piramidin tepe noktasında en genel olan "Varlık İdesi" bulunur. Platon ideler sisteminin bu en yüksek idesini "İyi" idesiyle aynılaştırır. Çünkü ona göre, kelimenin tam anlamıyla var olan bir şey, aynı zamanda mükemmel olan şeydir. Mükemmel olan bir şey ise, aynı zamanda iyi olan bir şeydir. İdeler evreni düzenli, sistemli bir evrendir, bir kozmostur. Düzeni olan bir şey kaos halinde olana oranla daima daha iyidir. O zaman düzenin olduğu her yerde, aynı zamanda iyilik de bulunur. Bu nedenle düzenli olan ile iyi olanın sınırları bir ve aynıdır. İdeler evreni de mükemmel bir düzene sahip olduğu için, aynı zamanda iyinin de güzelin de evrenidir.

İdeler evreni, Platon için, cansız, kaskatı ve duran bir evren değildir. Bu evreni Platon Elealıların "Bir"i gibi hareketsiz ve sabit olarak değil, aksine "canlı ve yaratıcı" bir evren olarak nitelendirir. İdeler tüm varlıkların sonu olmayan modelleridir ve bu nedenler tek tek objelere daima tesir ederler. Son dönem eserlerinde olan *Timaios* diyalogunda Platon, "madde"nin bir hiç olduğundan söz eder. Gerçekte madde her tür özellikten yoksundur. Ona var olandan çok, var olmayan demek daha doğru olur. Platon'un "madde" dediği "boş mekan (uzay)"dır. Nasıl güneş ışıklarını uzaya gönderiyorsa, bunun gibi, ideler evreni de etkilerini boş uzaya gönderir ve eşya bu etkilere göre şekillenir. Platon bu diyalogunda "Demiurg" adanı verdiği evrenin bir yaratıcısından bahseder. Bu Tanrı (mimar), bir heykeltıraşın çamurdan şekiller yaratması gibi, eşyaları idelerin modeline göre yaratmıştır. Onun bu Demiurg ile neyi vurgulamak istediği, bunun gerçekten evrenin yaratıcısı bir Tanrı mı, yoksa yalnızca bir sembol ve mitos mu olduğu tam olarak anlaşılamıyor. Platon'da bu gibi durumlarla sıkça karşılaşmak mümkündür. Onun sanatkâr ve bilgin yanları çoğu kez biri ötekine karışmıştır. Böyle durumlarda şairliğinin nerede sona erdiğini, bilginliğinin nerede başladığını ayırt etmek genelde imkânsızdır.[177]

Platon'un iki evren ayırımı yapmaktadır. Bir yanda başlangıçsız, sonu olmayan, mükemmel olan bir ideler evreni; diğer tarafta ölümlü olan, mükemmel olmayan eşyaların meydana getirdiği bir evren mevcuttur. Eşya evreninin ideler evreni ile olan ilişkisi, aynen bir şeyin gölgesi ile olan ilişkisi gibidir. Platon bu görüşünü, *Politeia*'daki ünlü "mağara örneği"

[177] Aster, *İkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 171-172.

ile anlatır: İnsanlar bir mağarada oturan ve arkaları mağaranın kapısına dönük olan tutuklulara benzer. Bu insanlar ancak önlerindeki duvarı görürler, mağaranın kapısını göremezler. Mağaranın dışında güneş vardır ve her biri bir şeyler taşımakta olan pek çok insan mağaranın kapısından geçerler. Bu insanların her birinin gölgeleri mağaranın duvarına yansır. Mağara içindeki, yüzleri duvara dönük olan tutuklular ancak bu gölgeleri görürler. Platon'a göre, insanın içinde bulunduğu ortamı, bu mağara benzetmesi çok güzel anlatmaktadır. Biz insanlar gerçek şeyler evreninde değil, gölgeler evreninde yaşarız. Ancak yine de biz gerçek bir evrenin de var olduğunu biliriz, hissederiz ve bu gerçek evren ile ilgili az çok bir bilgi sahibiyiz. Böylece Platon'un insanla ve insan ruhuyla ilgili düşüncelerine ulaşırız.[178]

İnsan ya da insan ruhu, başlangıçsız ve sonu olmayan ideler evreni ile ölümlü olan eşya evreni arasında bulunur. Ancak insan, idelerin var olduğunu acaba nereden bilir? Platon bu sorunun cevabını çeşitli örnekler üzerinden vermeye çalışır. Örneğin karşımda duran bir objeyi güzel buluyorum. Acaba daha önceden güzelliğin ne olduğunu bilmeseydim, şimdi onu, yani güzeli, tanıyabilir miydim? Tek tek eşyanın güzel olduğunu kavrayabilmem için mutlaka güzelin ne olduğunu daha önceden bilmem gerekir. Karşımdaki obje bende güzellik düşüncesi uyandırabilir. Fakat bunun için, benim daha önceden, uyku durumunda bile olsa, güzellik idesini tanımam gerekir. İki objenin birbirine eşit olduğunu, birine benzediğini ya da birbirinden farklı olduğunu söyleyebilirim. Acaba bu "eşitliği, benzerliği ve farlılığı" objeleri gördüğüm gibi görebilir miyim? Şüphesiz, göremem, bunları yalnızca bilirim. Ancak bu iki objenin eşit, benzer ya da farklı olduklarını kavrayabilmek için, daha önce eşitlik, benzerlik ya da farklılık konusunda bir fikre sahip olmam gerekir. Bu tür bilgiler dışımızdaki objeler tarafından uyarılabilirler, fakat bunların zihnimizde canlandırılabilmesi için, bizde önceden var olmaları gerekir. Sonra objeleri (2) ya da (10) diye sayarım. Sayabilmek için de önceden (2)'nin ve (10)'un ne olduğunu bilmem gerekir. Eğer bende önceden sayılar ile ilgili bir imaj bulunmasaydı, saymama imkân olmazdı. Sonuç olarak her türden bilme, bende bilinç dışında bile olsa, bir takım bilgelerin var olmasını şart koşuyor. Güzelin ve çirkinin, iyinin ve kötünün ne olduklarını bilmeseydim, bir değer yargısına ulaşamazdım. Eşitliği, benzerliği, farklılığı bilmeseydim, karşılaştırma yapamazdım. (2)'nin (10)'un ne olduğunu bilmeseydim, sayamazdım. Böylece her türden bilgi için, belirli kavramların içiriği konusunda önceden bilinçdışı da olsa bir bilgeye sahip olmamız gerekir. Çünkü bilgi, algıladığımıza başka bir şey ekleniyor; bu eklenen bizim "kendimizde taşıdığımız" şeydir.

[178] Aster, *İkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 172-173.

Doğuştan getirdiğimiz bilgiyi, yani "doğuştan bilgi"yi, Platon, bilgi problemine temel yapan ilk Filozoftur. Ona göre doğuştan bilgi vardır. Eğer bu tür bilgilerimiz olmasaydı, bilgi de olmazdı. Platon'dan bugüne bu doğuştan bilgi konusu düşünce tarihinde sürekli tartışılmıştır. Bu meselede farklı iki temel eğilim daha bulunmaktadır: Bilgiyi yalnızca algılardan ibaret sayanlar, algılanan ya da deneye bir de doğuştan olan şeyleri ekleyenler.[179]

Fizik

Fizik alanında da Platon'un keskin zekası, diğerlerine karşı kendisini göstermişti. Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, Platon daha o zamandan havanın ağırlığı konusunda açık bir düşünceye sahipti, sesi bir titreşim hareketi olarak düşünüyordu. Elektirik ve çekim gücüne ilişkin bazı olayları biliyordu. Daha sonra yeryüzünün ekseni üzerinde döndüğünü kabul etti ve aslında tıp biliminde de, bâtıl inançlardan uzak ilkelere katılmıştı. Bunlara rağmen Platon'un doğa bilimleri alanındaki düşüncelerinin hepsi, döneminin ürünüdür. Bilgi teorisi ve ahlâk alanlarında yeni bir dünya görüşünün koyucusu olduğu halde, Platon'un doğa felsefesi, esas itibariyle Sokrat'tan önce gelen filozofların düşünce zeminine oturmaktadır. Bilhassa Pythagorasçıların sayılar teorisiyle yakınlık gösterir. Bizzat Platon, doğa felsefesine ilişkin teorilerine ancak birer düşünce deneyimi, zihin inceliği ile kurulmuş bir "oyun" gözüyle bakar ve bu türden tartışmalara ayrılmış olan *Timaeus* adlı eserinde bu düşünceleri açık olarak ve keskin bir tarzda bilgiden ayırır; onların gerçek olduğunu düşünmez; belki yalnızca ihtimale yakın hikâyeler olmalarını arzular. Zaten bu düşüncelerine, "ihtimale yakın hikâyeler-ikotes musoi" ismini verir. Filozof "varlık" hakkındaki ciddi araştırmaları arasında, bir düşünce gezintisi olarak bu konularla uğraşabilir. Platon sözlü anlatılarında bu konuları daha etraflı genişletip araştırmış gibi gözüküyor. Platon'un evren görüşüne baktığımızda, burada gayeci bakış açısı, açık bir nitelik oluşturur; evrenin nihaî neden ve hikmeti, iyi idesinin gaye kabul edilmiş olmasıdır.

İlâhî sanatçı (Demiurgos), kendinde bulunan bir idesine "göre", evreni en güzel, en yetkin ve yegane mümkün evren olarak yaratmıştır. *Timaeus*'un mitolojik birliğine göre, unsurların oluşmasından önce, idelerin bölünemez, kendi kendinin aynı, zatından ve mekânın maddî olarak bölünebilir varlığından oluşmuş şekilde bir üçüncü varlık meydana gelmiştir. Platon "kendi kendinin aynı olan" ile "başka türlü olan"ı buna bağlıyor.

İşte "bir"le "çokluk", "yaratıcı"yla arasındaki geçiş, "dünya ruhu"dur ki, bütün hayatın kaynağı ve aynı zamanda sayılar yasasına uyarak meydana gelen hareketin, cevher haline

[179] Aster, *İkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 173-175.

sokulmuş gücüdür. Dünya ruhu, matematik olarak sınırlayıcı ve belirleyici olması bakımından, ahenkli uyum sayılarına göre sabit yıldızlar dairesiyle gezegenler dairesine vs. bölünür. Unsurlar da, matematik bir yol izleyerek oluşur: Ateş, dört yüzeyli şeklinde, hava sekiz yüzeyli şeklinde, su yirmi yüzeyli şeklinde, toprak ise küp şeklinde küçücük cisimlerden ortaya çıkar. Genel görüşü bakımından evren en mükemmel şekle, yani küre şekline sahiptir. Onun merkezinde bulunan yeryüzü de aynı şekildedir. "Görülmesi mümkün ilâhlar" olarak tasvir edilen yıldızlar, bir halka şeklinde âlemin ekseni etrafında hareket ederler. Platon'un ince işleyen hayal gücü, küçücük, üçgen yüzeylerden –bunlar bir tür Demokritvâri atomlardır- fizikî ve kimyevî nitelikleri, bundan başka mekân içinde hareketi ve bölünmeyi doğurtur. *Timaeus*'un son bölümü, oldukça ayrıntıya girişerek psikolojik-fizyolojik düşüncelerle uğraşır; örneğin eğilimlerin, tasavvurların karaciğerin parlak yüzeyi üzerinde yansımasıyla doğdukları varsayılır.[180]

Psikoloji

Psikoloji, Platon'un gözünde, fiziğin bir bölümü olduğu için ondan ayrı düşünülemez. Nitekim İnsan ruhu, ulûhiyet tarafından doğrudan doğruya yaratılmış olmakla birlikte, âlem ruhunun niteliklerinden pay almıştır. Onun gibi "kendinde hareketli olmak bakımından hayat ilke"dir. Taşlar harekete geçirilirler; bitkiler, hayvanlar ve insanlar kendinde hareketlidir, yani yaşarlar. Hayat potansiyeli olması bakımından ruhun böylece fizikî bir tarzda anlaşılmasından, onun ölmezliği "delili" çıkarılır. "Sokrat'ın Savunması", kişisel ölmezlik hakkında, şüpheli biçimde sözü dolaştırır. *Devlet* kitabındaki büyük mitolojiye göre, ruhun ölmezliği, yalnızca ahlâkın bir istemesidir. Platon'da ruh kavramının, fizikî ve fizyolojik anlamından başka, bilgi teorisi ve ahlâk bakımından da anlamları bulunmaktadır. Bunlardan bizi ilk ilgilendiren, bilgi teorisi bakımından anlamıdır. Bu bakıştan ruh, bilgimizin ve irademizin aslî potansiyelinin kapsayıcı kavramıdır; bedenle maddî olarak bir yerde yerleşmiş değildir, belki ancak düşünceyle kavranılır. Bunlar mantıkî bölümlemelerdir, yoksa cismanî zorlamalar değildir; bilgi teorisi açısından ayrımlardır, yoksa *ruh dolabının gözleri* değildir. Hatta Platon'da bütünüyle çağdaş olan ayrımlar da bulunur. Bilginin üç kısma ayrılmasına uygun düşen ve irade âleminde ahlâk felsefesine zemin oluşturan bir ayrım vardır. Bunlar: 1. Ruhun eğilim ve iştahı ile nitelenmiş kısmı 2. Ruhun "cesur" kısmı 3. Akla uygun düşün dilek. Bitkilerde birincisi, hayvanlarda birinci ve ikincisi, insanda ise her üç kısmı bulunur. Phaidros'taki güzel mitolojiye

[180] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 122-123.

göre bu üç güç, bir arabacının idare ettiği iki atlı arabaya benzer. Bunlardan biri asildir (irade gücü) ve diğerinin (eğilimler, iştihalar) zapt olunmasına yardım eder.[181]

Ahlâk

Platon, ölçülülüğe ve öteki geleneksel erdemlere yönelik Sofist saldırının Atina'nın çöküşünün ana nedenlerinden biri olduğuna inandığı için, esasta, fiziksel dünyanın bilgisiyle değil, değerlerin bilgisiyle uğraştı.

Sofistlerin bilginin imkânı hakkındaki şüpheciliğini karşılamak için, Platon değerlerin evren hakkındaki nesnel olgular olduklarını ve değerlerin bilgisinin mümkün olduğunu göstermek zorundaydı. Bundan dolayı, mantıksal olarak, Platon ahlâkî formların varoluşunu kanıtlamaya çalışmalıydı, tıpkı matematik formların varoluşunu en azından kendisine doyurucu gelecek ölçüde kanıtladığı gibi. Fakat ne yazık ki, Platon, matematik formların varoluşuna ilişkin kanıtlamasının ahlâkta ve politikada formların varoluşu hakkında geçerli olduğunu varsaymış görünür. Oysaki bu geçerli olmaktan uzaktır. Matematik formların var olması, fakat ahlâk formlarının var olmaması mantıksal olarak mümkündür. Platon'un bakış noktasından bunun anlamı şudur: Matematik bilgi, mümkün iken; ahlâk ise, her insanın başında doğrunun ve yanlışın ölçüsü olduğu salt öznel bir iştir.

Platon, eski ahlâkı ne yandaşlarının ne de eleştirmenlerin anladığını, gerçek temelini göstererek iyileştirmeyi amaçlıyordu. Platon'un geçmişle süreklilik duygusu, muhafazakârlığı ve eleştiriyi, gelenekçiliği ve aydınlanmayı bağlayıp birleştirmesi, onun düşüncesinin en belirgin karakteristiklerinden –ve onun pozisyonunun en güçlü noktalarından- biridir.[182]

Platon'un hayatının Sokratik dönem olarak bilinen evresinde, "iyi" araştırması onu çeşitli tezahürlerine rağmen iyinin birliğini tanımaya ulaştırdı. Öyle ki, farklı erdemlerin isimleri ona bir ve aynı ahlâkî tavır için birçok terimden ibaret göründü. Aynı zamanda insanın durumunu onun ahlâkî değerler hakkındaki bilgisine bağlı kalan epistemolojik bir determinizme bağlı kaldı. Bu bakış açısından kötülük eğilimle ortadan kaldırılabilecek bir hata olarak görünür. Genellikle Platon'un erdemin öğretilebilirliği teorisi olarak anlaşılan budur.

Protagoras'ın kaleme alındığı dönemde benimsemiş olduğu bu teori Gorgias'da terk edilmiştir. Burada artık kötülük bir hata olarak değil, bir ruh hastalığı olarak ele alınır ve hekimliğe karşılık gelen bir bilimle sağaltılması gerekir. Bu felsefeden başka bir şey değildir.

---

[181] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 122-123.
[182] W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev: Hakkı Hünler, İstanbul 2006, I, 228, 235.

Ruhun hastalıklarını iyileştirmekte kullanacağı araç bundan böyle eğitim değil fakat cezalandırmadır. Bir insan için bir yanlış yapıp da cezalandırılmamış olmaktan daha büyük talihsizlik olamaz; çünkü o zaman yegâne gelişme imkânından mahrum kalmış demektir.

*Devlet'*te işlenmiş olan ahlâkî mizaçlar teorisi çok önemli değildir. Dört temel erdem kabul eder: hikmet, cesaret, basiret ve adalet. Sonuncusunun fonksiyonu ruhun üç şubesine karşılık gelen ilk üçü arasındaki doğru nispetleri muhafaza etmektir. *Gorgias*'dan itibaren Platon'un ahlâkla ilgili görüşleri, katı bir biçimde düalist karakterini muhafaza etmiştir. Buna göre dünyevî gereksinimleri ve tutkularıyla beden bir bakımdan sefaletin ve kötülüğün nedenidir. Ruh, hakikî mahiyeti itibariyle duyum üstü dünyaya ait olup, hakikî mükemmel sükûnetini bu dünyaya yükseltmekte ve orijinine geri dönmekte bulacaktır.

Platon'un, Grek ruhuna yabancı düalist metafiziğinin şekillendirdiği değerler teorisi onu, Grek kültürünün aslî ve temel değerleriyle çatışma konumuna yöneltmiştir. Platon, ruhun ölümsüzlüğü kanaatine sarsılmaz bir inançla bağlı kalmıştır. Bu hayatın haz ve mutluluklarının, ölümsüzlüğün ihtişamı karşısında bütün göz kamaştırıcılığını yitirmesi kaçınılmazdı. Dünyevî hayatı ve bedenle ilgili olan her şeyi hakir görmesi Grek ruhuna bütünüyle yabancıydı. Jimnastiği *Devlet'*ine kabul etmesi bu noktada bizi yanıltmamalıdır. Öncelikli olarak bu şekilde, amaçlanan, bedeni dayanıklı hale getirerek duyumların arzu ve tutkularına karşı onun direnç gücünü artırmak suretiyle, ruhun uyumlu gelişmesini teşvik etmekti. Geleneksel anlamda politikanın her türünü reddetmesi de keza aynı şekilde Grek mizacıyla bağdaşmaz. Atinalı büyük devlet adamları ve onların ülkelerini savunmak için aldıkları tedbirler "Fars ve saçma" olarak mahkûm edilir. Dinî ve ahlâkî amaçlara hizmet etmedikçe reddedilen ve uzun bir içsel mücadeleden sonra, tragedia ve komedianın yanı sıra Homerik destanlara da teşmil edilen şiir hakkındaki yargının da, Grek ruhuna yabancılığı bakımından bundan aşağı kalır yanı yoktur. Müziğin önemli bir parçası, sadece eğlenmeyi, yani insanları iyiye yöneltmek yerine zevki hedeflediği için yasak kapsamına dâhil edilir. Temsilî, görsel sanatlar da mahkûm ettiklerine dâhil edilir. Bunlar ancak gölgelerin gölgelerini resmederler ve hakikatten şiir kadar uzaktırlar. Platon'un bu mimetik sanatlarda bulduğu eksiklikler, öncelikle ele aldıkları konuların, yani duyum dünyasının değersizliği, ikinci olarak, bastırıp gemlenmesi aklın görevi olan dürtüleri, hisleri, tutkuları uyandırmalarıdır. Platon hiç kuşkusuz felsefesinde çilecilik yahut riyazete bir yer ayırmayacak ve açıkça onaylamadığı bir eğilim olan kültüre karşı yok sayıcı, kinik bir tavrı benimseyecek kadar Grek dünyasının bir ferdidir. Fakat uygarlığı ahlâkî bir temele oturtmak yönündeki çabalarında azimli ve sebatkârdır.

Platon'un nihaî amacı, iyiyi veya mutluluğu elde etmektir. Bununla beraber bu tam olarak, kendisine bir haz duygusunun eşlik ettiği iyi edimde bulunmaya dayanır. Bu, ruhtaki uyum durumu, dış dünyadaki nizama karşılık gelen içsel bir entelektüel ve ahlâkî düzendir. Ve bu, ruhun güzelliği ve sıhhati, insandaki tanrısal tarafın aşağı dürtülere hâkimiyetidir. Bu insanın genel ahlâkî yapısı olması gerektiği gibi olduğunda, bu durum Platon tarafından adalet olarak adlandırılır ve ideal anlamda doğru bir insanın portresi şu şekilde çizilir: o şer güçler galip gelip de bir suçtan çarmıha gerilerek ölüme rastlanması gerektiğinde bile, ilkelerin doğruluğundan asla kuşku duymaz.

Platon'daki ahlâk, tıpkı Sokratik etik gibi bütünüyle aklın özerkliğine bağlıdır ve o dönemde geçerli olan din anlayışından büyük oranda bağımsızdır. Ksenofanes ve Herakleitos'a benzer şekilde, tanrılar hakkındaki tasavvurları onların mahiyetiyle bağdaşmayan antropomorfik unsurlardan arındırarak dini fiilen düzeltir. Ancak yine de Platon'un etiği bir dine –kendi dinine- dayalıdır. Bu, Tanrı'yı iyilik ideasıyla özdeşleştiren felsefî bir monoteizmden, dünyanın aklın eseri ve idealar dünyasının bir kopyası olduğu düşüncesiyle tanrısal kayraya inançtan teşekkül eder ve bu Tanrı'yı ibadeti iyilik ve bilgide görür. İyi, Platon'a göre, mutlak bir şeydir ve bu anlamda Protagoras'ın, "insan her şeyin ölçüsüdür" ilkesine kendininkiyle karşılık verir: "Tanrı bizim için her şeyin ölçüsüdür". Tanrı demek olan mükemmeliyete benzer hale gelmek için bir insanın bütün gücüyle çabalaması hayatının en yüksek vazifesidir. Son eserlerinde, Platon, çeşitli biçimleriyle ateizme saldırır ve ortaya eksiksiz bir teodise koyar. Yaşlandıkça dinî inançları daha da muhafazakâr hale gelir. Yıldızlara, görünür tanrılar nazarıyla bakar ve yaygın inancın tanrılarına belli bir eğitimsel değer atfeder. Platon için din, nihâyetinde halkın ahlâkî eğitimi için bir vasıta kimliğine dönüşür.[183]

Ruhun Ölmezliği

Platon'u en çok ilgilendiği problemlerden birisi, "ruhun ölmezliği" konusudur. Bu meselede sorulan soru şudur: "Ruh nedir?" Cevap olarak "ruh yaşamın ilkesidir" denilir. Beden ancak ruha sahip olması, ruh tarafından canlandırılması durumunda yaşayabilir. O halde ruh ve yaşam biri ötekinden ayrılmaz, biri ötekine bağlı kavramlardır. Bazı idelerin biri ötekini dışlar. Örneğin; sıcaklık ve soğukluk ideleri gibi. Bazı ideler ise ayrılmaz biçimde biri ötekine bağlıdır. Yaşam ve ruh ideleri böyledir. İşte bundan da ruhun daima bir yaşama sahip olduğu, hiçbir zaman ölmeyeceği sonucu çıkar.

[183] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 183-187.

Bilmek, Platon için, her alanda tek tek olaylardan hareket ederek yükselmek ve ideler arasındaki değişmeyen ölçüleri bulmaktan ibarettir. Bu ideler başlangıçsız ve sonu olmayandır, ne meydana getirilmiştir ve ne de yok olurlar. İki tahta parçası meydana gelebilir ve bir süre sonra da yok olabilir. Fakat (2) ve (4) sayıları meydana da gelmemiştir, yok da olmayacaktır. Bunlar başlangıcı ve sonu olmayan, yani düşünebilen varlıklardır. Çizdiğim bir daireyi biraz sonra silebilirim, fakat daire idesini yok etmeye olanak yoktur; bu daire idesi, yapısı gereği başlangıçsız ve sonu olmayandır. İdeler aralarında belli ölçülere sahip olduklarından, belli bir düzeni bulanan bu evrene, yani ideler evrenine yaşam verirler. Platon özellikle yaşamının son yıllarında, sayılar evrenini ideler evrenine gerçek bir model olarak seçmiştir, o kadar ki, ideleri sayı olarak anlamaya yönelmiştir. Sonuç olarak Platon'a göre bilmek, ideler evrenini ve bu evrende hüküm süren yasaları tanımaktır. Aynı şekilde, algıladığım tek ve somut at da tam ve mükemmel olmaktan uzak olan ve pek çok eksiklikleri olan bir attır. Oysa at idesi mükemmeldir, eksiksizdir ve bu açıdan tek atın aynı zamanda idealidir. Tüm yaşayan atlar için bir mükemmellik modeli olan bu ideye, tek at az ya da çok yaklaşır. Böylece Platon için ide, aynı zamanda eşyanın da idesi olur. Tek eşya, bu idelere göre, az ya da çok mükemmel olan biçimler kazanır. Ayrıca ideler insanların isteklerine göre düşünüp bulduğu şeyler de değildir. İdeler kendiliğinden vardır.[184]

Platon'daki doğuştan bilgi konusu, başka bir konuyla "ruhun önceden başka bir yaşama sahip olduğu" konusuyla, yakından ilgilidir. Platon'a göre, ruhun doğuştan getirdiği bilgeleri başka bir zamanda edinmiş olması gerekir. İnsan ruhunun iyi ve güzel konusundaki bilgiyi, bir zamanlar iyi ve güzeli seyretmesi konusundaki bilgiyi, bir zamanlar iyi ve güzeli seyretmesi sonunda kazanmış olması gerektir. Ruhun doğarken birlikte getirdiği bilgi, idelere ait bilgidir. Ruh, ideler evreninde yaşamış ve ideleri bizzat seyretmiş olmalıdır. Ancak bu dünyadaki yaşamında ruhta yalnızca karanlık ve bilinçdışı bir düşünce, bir duygu kalmıştır. Ruh çevresindeki tek tek objeleri her görüşünde, kendisinden ideler ile ilgili birtakım sisli imajlar uyanır. Bu nedenle bilgi, Platon için, bir "hatırlama"dır. Ruh, çevresindekileri tek tek objeler nedeniyle, sürekli ideler evrenini hatırlamaktadır. Bu hatırlama bize ruhun önceki bir yaşama sahip olması, ölümden sonra da yaşamaya devam edeceği düşüncesine imkân verir. Ruhun ölmezliği konusu Platon'un felsefesinde önemlidir. *Phaidon* diyaloğunda ve öteki diyaloglarda Platon ruhun ölmezliği konusunda çeşitli kanıtlar ileri sürer ve bu konuda "hatırlama" önemli bir kanıt olarak eserlerinde yerini alır. Platon'un yaşam öyküsünde, onun Pythagorasçıların ve

[184] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 167-169.

bazı Orphik kurallarının tesirinde olduğu bilinmektedir. Pythagorasçılara göre ruh sürekli şekil değiştirir. Sonuç olarak ruh göçü (tenasüh) ruhun ölmezliği için esastır. Beden ise ruh için bir hapishanedir. Bunun içindir ki, ruh bedenden sıyrılmayı ve bedenden uzaklaşmayı ister. İşte Pythagorasçıların ve Orphik dinin ruh konusundaki bu görüşlerini, Platon, ideler varsayımında birleştirmiştir. Ona göre ruh, bir zamanlar bedenden ayrı bir hayat sürmüştür. Sonradan ruh ideler evreninden bu dünyaya düşmüştür. Bir tutuklama olan bu durgunluk yüzünden ruh, bir bedene bağlanmaya, bir beden içine sıkışıp kalmaya zorlanmıştır. İnsanın bedensel sıkıntılara direnmesi, günün birinde ruhun bedenden kurtulacağı umudunu kuvvetlendirir.[185]

Siyaset

Platon, devlet görüşünü *Politeia (Devlet)* diyalogunda ele alır ve temellendirir. Ona göre, insan hemcinsleriyle birlikte yaşamaya ve toplum kurmaya mahkûm edilmiş sosyal bir varlıktır. Bundan dolayı, insanın mahiyeti ve gayesi, ancak içinde yaşadığı sosyal bütünlük açısından kavranabilir. Yani insanı, içinde yaşadığı devleti tanıtır. Devlet, bir halk yığını değildir; o bir uzviyettir.

İnsan, organize bir varlıktır; buna göre devlet, büyük çapta bir insandır; insan da küçük çapta bir devlettir. Bunun içindir ki, yalnız fertler devleti oluşturmazlar, aynı zamanda, devlet de fertlere şekil verir. Bundan dolayı, fert, içinde yaşadığı devletin karakter ve tabiatını taşır; yani fertler, içinde yaşadığı devlete benzer; devletin manzarası ne ise, ferdin manzarası da o şekilde olur. Mükemmel devletler, mükemmel fertler meydana getirirler; eksik ve sahte devletler de eksik ve sahte vatandaşlar oluştururlar; ancak bu etki tek taraflı değildir, fertler de devlet üzerinde müessir olabilirler.[186]

Platon, vatandaşlarını şekillendiren devletleri, önce: "Yanlış Devlet Şekilleri" ve "Doğru Devlet" diye iki ana gruba ayırır. Yanlış Devlet Şekilleri'ni de Timokrasi (Militarist) Plutokrasi, Demokrasi ve Tiranlık diye dört kısma ayırmakta ve bunların her birinin eksiklik ve yanlışlıklarını ortaya koymaktır.

Militarist (Timokrasi) Devlet: Bir askerî zümrenin hâkimiyeti altında bulunan devlettir. Bu devlet şeklini Eski Isparta toplumunda bulmak mümkündür. Platon, bu tip devletin kaba ve haşin bir tarafının bulunduğunu, şan ve şerefi en yüksek fazilet ve kıymet mertebesine çıkardığını, harplerin bizatihi gaye haline geldiğini, çünkü en yüksek şan ve şerefe ancak harplerde ulaşıldığını söyler. Ona göre, bu devletteki fertlerin ruhlarında yer alan şan ve şeref

[185] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 175-176.
[186] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 67.

ihtiyacı, bütün diğer şeyleri ikinci plana itmiştir; bu da belirli bir insan tipini meydana getirmiştir ki bu insanda şan ve şeref hırsı diğer bütün değerleri gölgede bırakmıştır.

Plutokrasi: Bu devlet şekli, daha ziyade servetin hâkim olduğu devlettir. Bu devlet biçimi Güney İtalya'da uygulanmaktaydı. Bu şeklin en temel karakteri, zenginlerle fakirler arasındaki nefrettir. Bu yönetim biçiminde, bir tarafta çok aşırı zenginler, diğer tarafta süratle kısa yoldan zengin olmak isteyen fakirler vardır. Bu iki zümre arasında çok şiddetli bir kin ve zıtlık hüküm sürmektedir. Bu tip devletlerde her şey, servet ve zenginliği amaçlamaktadır. Bu gaye, sadece devlete değil, ferde de hâkimdir; ferdin ruhu için de ana değer zengin olmaktır; diğer bütün değerler, servet, mal, mülk, para hırsı karşısında ikinci planda kalır.

Demokrasi: Bu devlette halkın bütün geleceğini, "Halk Meclisi" ve bu mecliste esen hava tayin etmektedir. Bu yönetim biçimi bizzat Platon'un memleketi olan Atina'da bulunuyordu. Platon'a göre, demagoglar tarafından ustalıkla yönlendirilen ve yönetilen "Halk Meclisleri", sürekli fikir değiştirmeleri yüzünden, Atina'yı çok büyük zararlara sokmuşlardır. Halk Mahkemesinin yersiz ve lüzumsuz heyecanlarından dolayı birçok haksız davalar açılmış, günahsız insanlar helak edilmiş, zulme uğratılmıştır. Bu zulme uğratılanlardan birisi de Platon'un hocası Sokrat'tır.

Bu tip devletin bizzat kendisi heyecan ve ihtiraslara dayandığı için, onun vatandaşları da zorunlu olarak devletine paralel bir tip geliştirmiş –çünkü devlet sürekli dalgalanan heyecan ve ihtirasların elinde esir olmuş– bunun sonucunda, vatandaşlarda akıl yerine, heyecan ve ihtiraslar hâkim olmuştur. Bunlar adeta esen rüzgâr karşısında kuru yaprak misali, esen rüzgâra göre yön tayin ederler.

Müstebit (Tiranlık) Devleti: Müstebit yönetimler, sadece müstebit ve köle ruhlu insanlar yetiştirirler. Çünkü müstebit ruhlu ve köle ruhlu olmak, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan iki tabiattır. Her köle olan, aynı zamanda, müstebit bir ruh taşır; köle, kölelikten kurtulur kurtulmaz derhal bir müstebit kesilir; müstebit de elinde gücü ve imkânları alınınca hemen köleleşir.

Demek ki, yanlış devlet şekilleri, kendilerine has yanlış insan tiplerini oluşturur. Platon'a göre, tek taraflı devlet şekilleri, ayrıca ihtilaller ve hükümet darbeleri gibi çeşitli tehlikelere de maruz kalabilmektedir. Meselâ, sadece askerî yönetimin hâkim olduğu bir

devlette, günün birinde yönetim bir hükümet darbesiyle zenginlerin eline geçebilir; zenginlerin hükümran olduğu bir yönetim de bir gün bir ihtilalle fakirlerin eline geçebilir.[187]

Esen rüzgâra göre oraya buraya sürüklenen demokrasi yönetimi de bir gün bir müstebitin eline geçebilir. İşte bu tek taraflı yönetim biçimleri ve devlet şekilleri, her an değişebilirler ve bir süreklilik göstermezler. Şu halde, bu yanlış devlet şekilleri karşısında doğru olan devlet şekli hangisidir? Bu soruya cevabında, Platon, bir "İdeal Devlet" fikri geliştirir. Ona göre, ilmin vazifesi, eşyanın bünyesini değil, ideallerini, idelerini ortaya koymaktır. İlim, yine bir şeyi olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi göstermelidir. Devlet anlayışında da bu noktadan hareket eden Platon, bize devletin ideal şeklini göstermek istemektedir. Onun için devlet, öncelikle vatandaşlar arasındaki bir iş bölümüne dayanmalıdır; fertlerin bu devlette bir takım vazifeleri olmalı ve devletin bütün işleri bazı gruplarca yürütülmelidir. Bu görevleri üstlenecek gruplar da üçe ayrılır:

1. İşçiler Zümresi: Bu zümre, köleler, iççiler ve sanatkârlardan oluşmaktadır. Bu gruptaki insanlar bedenleriyle çalışırlar; vazifeleri, üzerlerine düşenleri yapmak ve bir de bekçilerin emirlerine itaat etmektir. Bunların faziletleri ise çalışkanlık ve itaattir. Bu grubu teşkil edenler, kendi aralarında istedikleri gibi evlenebilir, mal-mülk sahibi olabilirler ve çocuklarını da yetiştirebilirler.

2. Muharipler ve Bekçiler Zümresi: Bu zümre, içeride emniyet ve asayişi sağlamak ve dışarıdan gelecek tehlikelere karşı devletin varlığını korumakla mükelleftir. Bunlar birinci zümreden daha önemlidirler; çünkü bu zümre, devletin bütünlüğünü göz önünde bulundurmak zorundadır; bu sebepten dolayı da devletin mahiyetini yakından bilmeleri icap eder. Bu da, bu zümrelerin esaslı bir tahsil ve terbiye görmesini gerektirir. Bu zümrenin sahip olması gereken fazilet, "cesaret"tir; bunlar sadece halkın koruyucusu olacaklardır, efendisi değil. Birinci grup işçiler için okuma-yazma yeterli olduğu halde, bekçiler zümresinin uzun bir tahsil yapması zorunludur. Bu grup iki yönden eğitilirler:

a) Beden terbiyesi ve buna bağlı olarak da irade terbiyesi yönünden,

b) Müzik terbiyesi, yani nazarî disiplinlerin tahsili, aynı zamanda ruh terbiyesi yönünden.

[187] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 167-169.

Müzik terbiyesi, Platon'a göre, insanın bütün ruhunu yetiştirir. Jimnastik insanı cesaret önünden terbiye ederken, müzik beden eğitimi sayesinde elde edilen cesaret ve kuvvetin kabalığa dönüşmesini engeller. Müzik içinde Platon, edebiyata da yer verir; ancak, huzursuzluk ve kötülük getiren müzik ve edebiyatı yasaklar; kötüyü iyi gibi gösterene ise hiçbir zaman izin vermez.

Bununla birlikte muharipler ta baştan gayet iyi bir seçimden geçirildikten sonra bu zümreye dâhil edilirler; evlenmeleri devletin iznine bağlıdır. Evlenseler bile, eşler arasında her yönden bir denklik aranır. Seçme insanların meydana gelebilmeleri için, eşlerin de seçme olması gerekir. Bu tip aileden meydana gelen çocukları devlet alır, bunların terbiye ve eğitimini devlet sağlar; bu yönden muharipler için bir aile hayatı yoktur; bunlar tamamen müşterek bir hayat sürerler. Bu anlayışla Platon, muharipleri donmuş bir kast sistemi haline getirmiştir; ancak birinci gruptan layık olanlar her zaman bu sınıfa geçebilirler. İdeal devlette savaşçıların özel mülk ve servete sahip olmalarına da müsaade edilmez.

3. İdareciler Zümresi: Devleti yönetenler bu zümredir. Bunlar çok ciddi bir terbiye ve tahsilden geçerler. İdareciler, muhariplerin gördüğü eğitim ve terbiyenin üzerine ilaveten felsefe tahsili de yapmak zorundadırlar. Platon, felsefe deyince de, kemâlini "İyi" idesinde bulan ideleri anlar. İdareciler zümresinde yer alacak olanlar, ideler nazariyesinde ve diyalektikte uzun yıllar sürecek ciddî bir tahsilde geçirilebileceklerdir. Böylece, ancak filozofların yönetimin başına geçtiği gün ideal devlet gerçekleşmiş olacaktır.[188]

İdeal devleti tek bir hükümdar değil, filozoflardan meydana gelen bir "Aristokratlar Tabakası" idare eder. Bunların da kendilerini tamamen devletlerine verebilmeleri için ne aile hayatları, ne özel mal ve mülkleri, ne de servetleri olmamalıdır. Görüldüğü gibi, Platon'un ideal devletinde üç zümre bulunmaktadır. Bu grupların onu en az ilgilendiren "İşçiler Grubu"dur. Bu grubun üzerine düşen görev ve onlar için gerekli fazilet, "çalışmak" ve "itaat etmek"ten ibarettir. Savaşçıların sahip olması gereken en önemli fazilet de "cesaret"tir. Yöneticiler zümresinin sahip olması gereken fazilet ise "hikmet"tir.

Bir de, her zümrenin kendisine has faziletlerden başka, her üçünü de ilgilendiren ortak bir fazilet vardır ki, o da: "Herkesin üzerine düşen vazifeyi yerine getirmesidir.

Platon, İdeal devletle insanı birbirine benzetmektedir. Bu münasebetle de o, insan ruhunu devletle mukayese eder ve insan ruhunu üç kısma ayırır. Ona göre, ruhta, önce eğilim

[188] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 169-171.

ve istekler vardır. Bedenin aşağı kısımlarında toplanan bu istekler, insanı her an kendi peşlerinden istedikleri gibi sürüklemeye çalışırlar; bunları yönlendiren, yöneten ve merkezi kalp olan, bir de irade vardır.

Ruhta bir de akıl vardır. Akıl, aynı zamanda iradeyi de yönetir ve başta bulunur. İşte insan ruhunun bu üç esaslı kısmı, devletteki üç zümreye karşılık gelir.

Platon'un ideal devletindeki muhariplerin sayısı bin kişi kadardır. Vatandaşlar da pek kalabalık değildir ve sayıları belirli sayıyı aşmamaktadır. Eğer bu sayı artarsa yeni koloniler kurmak gerekir.

Platon'un bu devleti bir Ütopya'dır ve ideal devletin, hiçbir zaman, fantezi olduğu düşüncesini taşımamış, onu uygulaması mümkün olan bir ıslahat projesi olarak tavsiye etmiştir. O da gittikçe bu ideal devlet projesinin uygulanmasının imkânsızlığını düşünmeye başlamış; fakat buna rağmen planının doğruluğundan kuşku duymamış; bunun ancak mükemmel insanların meydana getireceği bir cemiyette uygulanabileceğine inanmıştır.

Platon şüphe ve endişelerinin etkisiyle yazmış olduğu *Kanunlar (Nomoi)* adlı eserinde ideal devletinde bazı değişiklikler yaparak yeni bir devlet projesi sunmuştur. Buna göre o, ideal devletten vazgeçip, hiç olmazsa mevcutlardan daha iyi olacağına inandığı, daha realist bir şekli tavsiye etmiştir. Çünkü ona, Syrakusa sarayında başarısız kalan reform denemeleri büyük bir ders olmuş, bu dünyada aklın ve iyinin gücüne eskisi kadar güvenmez olmuş, haz ve acının insan için daha güçlü güdüler olduğuna inanmıştır. Bu dönemde Platon üzerinde Pythagorasçı felsefenin özellikle dinî gücü gittikçe artmıştır. Artık Platon'a göre, dünyanın gerçek sahibi Tanrı'dır; Tanrı'nın bu dünyayı olgunluğa götürecek bir hedefi, gayesi, bir planı vardır. İnsan ancak Tanrı'ya inanmakla faziletli bir hayat için bir dayanak elde edebilir.

Platon, yeni devlet anlayışında, önceki sosyalist devlet düşüncesinden vazgeçmiştir. Bu devlette umumî menfaatin hususî menfaate üstünlüğü terbiye yoluyla sağlanmakta aile hayatı, hususî mülk ve servet serbest bırakılmaktadır. Çünkü bunları kaldırmak insan tabiatına aykırıdır; ama sınırsız mülk edinmeye de izin verilmemektedir.

Platon ikinci olarak, devlette bütün yükü taşıyacak olan bir "Orta Sınıf" tasarlamaktadır. Ona göre, böyle bir devlette hür bir köylü zümresi de önemli bir rol üstlenecektir. Ona göre, yine altın ve gümüşe sadece devlet sahip olmalı; her devletin bir parası bulunmalı ve bu paralar kendi sınırları içerisinde geçerli olmalıdır. Ticaret ise daimî ikâmet hakkına sahip olmayan yarı vatandaşlarca yapılmalı ve dış ticaret ise tamamen devlet tekelinde olmalıdır.

“Kanunlar”ı, “Devlet” diyaloğunda ayıran bir diğer özelik ise devletin yönetme biçimine aittir. Önceki devlette idareciler kayıtsız şartsız bir hâkimiyete sahip idiler. Bunlar belirli kanunlara uymak zorunda değillerdi; bu da birçok sakıncalar doğurmaktaydı. Eğer insanlar birer Tanrı ve melek olsalardı, bu ideal devlet mümkün olabilirdi. Ne var ki, insan ne Tanrı’dır, ne de melek. Öyleyse, devlet ve vazifeyi istismar etmemek için kanunları geçerli kılmak gerekir. İşte bunun içindir ki o, bu “Kanunlar” adlı eserinde, kanunlar üzerinde ısrarla durur. Ona göre, hükümet, hiçbir zaman kanunların üzerinde değil, onun sınırları içinde olmalıdır ve her türlü karar ve icraatında mutlaka kanunlara göre hareket etmelidir.

Yine bu eserinde, Platon, devletin her alanında olduğu gibi, devleti idare edeceklerin yetiştirilmesinde de dine büyük bir yer verir. Onun burada sözünü ettiği dinî inanç, artık temellendirilmiş bir bilgi haline getirilmiştir. Ona göre, idarecilerin öncelikle öğrenmeleri gereken bilimler ise, Matematik, özellikle de astronomidir. Çünkü bu bilimler düzeni öğretirler; Matematik âlemdeki genel düzeni, astronomi ise göklerdeki düzeni öğretir. Bu nedenle Platon’a göre, devletin kendisi de bir düzeni, nizamı ifade etmelidir, düzen ise ezelî ve ebedî olan bir nizamın ifadesidir. Yeryüzündeki her devlet, daima kendisine gökyüzünü bir model olarak almalıdır. Çünkü gökyüzü âlemi ezelî ve ebedî olan düzeni, bir nizamı; ideler âlemini yansıtır. Bizim ışıldayan yıldızlarıyla, mavi gökkubbesiyle seyrettiğimiz bu âlemin arkasında görülmeyen bir âlem saklıdır. Bu da, İyinin, güzelin kendilerinin ve eşyanın asıl örneklerinin bulunduğu, nizam ve düzenin âlemi, ideler âlemidir. İnsanın meydana getirdiği devlette de, tıpkı gökyüzü ve yıldızlar âlemi gibi, kanunlar hâkim olmalı; astronomik kâinatın bir yansıması olan bu devlette yaşayan vatandaş, yani insan da ruhunda bir nizamı, uyum ve ahengi aksettirmelidir.[189]

Platon’un Devlet Anlayışının Eleştirisi

Platon’un devlet felsefesi “Ütopya! Olmayacak hayal!” diye eleştirilmiş ve tartışılmıştır. Bu öğreti doğru görüşler ihtiva etse bile uygulanamaz. Hatta Platon’un öğrencisi Aristo dahi “Bu ve daha başka pek çok görüş bir süre sonra yeni baştan gözden geçirilmiştir” demektedir.

Başlangıçta şu eleştiri yapılmıştır: Platon bir erkeğin doğal olarak varlık sahibi olma ve bir kadınla evlenme içgüdüsünü küçümsemiştir; hem maddî hem de cinsel alanda hiçbir zaman gerçekleşemeyecek çok sıkı bir komünist uygulamayı önermiştir. Ayrıca bir annenin elinden çocuklarını almak demek, bir kadının annelik duygusunu ve bununla birlikte doğallığını yok

[189] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 171-175.

etmek ve onurunu çiğnemek demektir. Devletin kökü ve temeli olan, töre ve gelenekleri koruyan aile ocağının sönmesiyle bir toplumun çöküşü kaçınılmaz olur.

Aslında Platon'un, ortaya koyduğu devlet felsefesine yönelik eleştirileri, onun savunucuları göğüslemeye çalışmışlardır. Bu çerçevede onlar, filozofun sunduğu öğretiyi, küçük ve seçkin bir azınlık için öngördüğünü; zira Platon'un kendisinin de, insanların çoğunun mal, para, seks ve özel aile hayatından asla vazgeçemeyeceğini bildiğini söylemişlerdir.

Platon, *Devlet* isimli eserinde, ayrıntılarını ele aldığı siyaset felsefesine yönelik bu ve benzeri eleştirilere, yaşlılık döneminin kendisine sunduğu olgunlukla karşılık vermiştir. Bu aşırı ve sakıncalı düşünce ve önerilerini kendisi bizzat değiştirmiştir. Bu değişiklikleri *Yasalar* isimli eserinde açık ve kesin bir şekilde görmek mümkündür.

Platon'un ileri sürdüğü model devlet anlayışlarının uygulamaları sonraki dönemde gerçekleşmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Onun devlet öğretisi, tarihte ve zamanımızda ortaya çıkmış baskıcı devletleri akla getirmektedir. Örneğin, ırkçı düşünceler (ırkın korunması ve arınması gibi) Nasyonal Sosyalizmin (Nazilerin) görüşlerini, her şeyi ortaklaşa paylaşma düşüncesi komünist devletlerdeki kimi uygulamaları ve tasarıları, tüm toplum katmanlarından ayrım gözetilmeksizin seçilerek gelen yönetici takımı Katolik kilisesinin örgütlenişini ve Cizvit papazlarının Paraguay'da kurmuş olduklarını devleti çağrıştırmaktadır. Platon'un kendisi de bazı fikirlerinin ulaşılmaya değer önemli görüşler olduğunu ileri sürer: "Gökyüzüne böyle bir devletin (kentin) idea'sı çakılıdır. Görmek isteyen herkes bunu görebilir ve bunu görünce de ona yönelir. Böyle bir devlet gerçek olsun olmasın, gerçek olmasa bile… o bu devletin idea'sını gerçekleştirmek isteyecektir, başka bir devletin değil."

Platon'a yönelik ikinci ve daha ağır bir eleştiri şöyledir: Platon politika ve ekonominin birbirinden koparılmayan ilişkisini görememiştir. Platon'un devletindeki yöneticiler ekonomik bir temele dayanmadan politik bir güç elde etmişlerdir. Hâlbuki bu kimselerin bağımsız ve güçlü değil, ekonomik bakımdan çalışan ve üreten halka bağımlı olmaları gerekir. Tarih bize hep ekonomik gücün uzun dönemde politik güce dönüştüğünü göstermiştir.

Yöneltilen üçüncü eleştiri de şudur: Platon, gözlemlerine ve deneyimlerine dayanarak demokratik hak ve özgürlüklerin her zaman kötü gelişmelere yol açacağını sanmış ve bu yüzden de karşı yönde aşırı olmuştur. (Isparta şehir-devletindeki uygulamaları göz önünde bulundurarak) Örneğin, edebiyat, müzik ve öteki güzel sanatların eğitici, yüceltici ve arındırıcı nitelikleri olmadıkça ağır bir sansürle yönlendirilmesini ya da yasaklanmasını arzulamıyor?

Bunun için kendi halkının daha önce yaratmış olduğu tüm güzellikleri ve sanatı bu ölçütlere vurmaktadır. Örneğin, Homer'in destanlarını sakıncalı görmektedir. Çağımızda almış olduğumuz derslere bakarak, herhangi bir yönetime sıkı denetim ve ırkçı uygulamalara (sakatların ve yaşamaya elverişli görülmeyenlerin yok edilmesi gibi) başvurma yetkisi verilemeyeceğini artık bilmemiz gerekir.[190]

Platon'a yapılacak son bir eleştiri de, onun yöneticilerin yanılmaz olduklarını düşündüğü için, onlara mutlak bir otorite verilmesi gerektiğini iddia etmesidir. Halbuki insanlık tecrübesi bırakalım siyaset gibi karmaşık bir alanı, bundan çok daha basit doğa-bilimsel doğrular alanında bile hiç kimsenin yanılmaz olmadığını gösterdiği gibi denetlenmeyen, dengelenmeyen iktidarların son derece kolay bozulabilir olduğunu, en acı deneylerle tekrar tekrar öğretmiştir.[191]

Din Anlayışı

Tanrı üzerindeki düşüncelerinde Platon, felsefe sistemiyle tam bir uyum içerisindedir. Bu düşünceler de felsefenin tepe noktasında bulunur. İdeler doktrin ile dindarlık duygusu, ayrılmaz şekilde birbirine bağlanır ve birbirleri ile kaynaşırlar. Platon, Tanrı hakkındaki düşücelerini "Devlet"in ikinci kitabında anlatır. *Phaidros'*da da bu düşüncelere eklemelerde bulunur. Platon'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 İyilik idesi bir ve aynıdır. Bunun için, Platon felsefesi ile dindarlığı arasında şuurlu ve kesin bir sınır çizmek mümkün değildir. Onun, bütün felsefesinde, ideler metafiziğinde ve psikolojisinde, dindarlık duygusunda kaynağını bulan derin bir duygululuk ve heyecan bulunmaktadır.

Böylece Platon, kendi metafizik düşünce gidişinin de lojik 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 oluşturur.

Bilge kişi de iyiliğin kendisi olan Tanrı'yı kendine örnek almalı ve Tanrı'ya benzemeye çalışmalıdır. İnsan, irade hürriyetine sahip olduğundan, iyi ile kötüyü de birbirinden ayırt edebilecek bir durumdadır. Bundan dolayı, insanın ulaşmak isteyeceği başlıca hedef, erdem olmalıdır. Erdemi kendi şahsında gerçekleştirmiş olan insan, kendi iç huzurunda, kendi

---

[190] Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint, Çin Yunan*, 272-274.
[191] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, İstanbul 2006, II, 444.

mutluluğunu bulmuş olan kişidir. Buna karşılık, adalet ve fazilet kavramlarını hiçe sayıp, haksızlık ve kötülük işlemekten çekinmeyen kimseler, kendi iç huzursuzluk ve kaygılarında kendi cezasını çekerler.

Bu çeşit ahlâkî düşüncelerden hareket eden Platon, Tanrı'nın, iyiyi her vakit koruyacağı kötüyü ise cezasız bırakmayacağı düşüncesini savunur. Kötü, bu dünyada olmasa bile öteki dünyada muhakkak surette cezasını bulacaktır. Platon'a göre, vücut, her türlü kötülüğün kaynağıdır. Vücut, bir takım aşırı istekler peşinde koşar ve çeşitli tutkularla tuzağa düşürür. Nitekim, Platon, psikoloji'nde, ruhun akla aykırı olan iki aşağı bölümünü, yalnız vücuda bağlı olan, yani, vücutla birlikte ortaya çıkıp, sonra gene vücutla birlikte yok olan, sonlu ve gelip geçici bölümler olarak gösterir. Vücudun isteklerine boyun eğen bu aşağı ruh bölümlerinin Tanrılık olanla hiçbir ilgileri bulunmamaktadır.[192]

Sonuç olarak, Platon'un çok kapsamlı çalışması Yunan felsefesinin zirvesidir. O, Sokrat'tan, Sofistlerden pek çok şey almış olduğu gibi eski doğa filozoflarından da faydalanmıştır. "Varlık ve Oluşum" üzerine olan düşünceleriyle önceleri Elealıların katı, "tek varlık" fikirlerine yönelmiş, daha sonraları "çokluk içinde oluşum" görünüşünü de öğretisine katarak Herakleitos'a yaklaşmıştır. Hep akla ve mantığa dayanmış olan akılcı Yunan felsefe geleneğini ilk kez Platon, Orfecilik (Orphik) ve Pythagorasçılıkta açıkça beliren ruh göçü, ruhun arınışı ve kurtuluşu gibi inançlarla birleştirmiştir. Bununla birlikte o, sonsuzluk kavramı üzerinde iyice düşünmüş olan filozoflardan biridir.

Platon kendisinden önceki felsefeleri özümseyip özetlemekle kalmamış, sınır tanımayarak bir adım daha ileri gitmiş ve Yunan halkının geleneklerinden kopmuştur. Geliştirdiği öğretiyle Platon'un eski Yunan kültürünün temel taşlarını gereksiz bulması kaçınılmazdı: Büyük Atinalı devlet adamlarını halka doğru yolu gösteren, erdemli olmaya yönelten kişiler olarak kabul etmemiştir. Yunanlıların sanat değeri çok yüksek olan eserlerini de, sanata duyarlı ve güzellik tutkunu bir kimse olmasına rağmen, bir takım kesin ölçütler ve ilkelerle, ak mı kara mı diyerek ayıklamak ve gözden çıkarabilmek için kendisini çok zorlamış olmalıdır.

Platon felsefesinin etkisi hâlâ devam etmektedir; bunun için de son söz söylenemez. Onun görüşleri, Antikçağ'ın sonuna doğru birkaç yüzyıl boyunca ağırlığını duyurmuş olan Yeni Platonculuk'ta yeni bir yorumla tekrar canlandırıldı. O, Ortaçağ'da, gelişmeye başlayan

[192] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 68-69.

Hıristiyan Tanrıbiliminin (Theologie) ve felsefesinin en güçlü kaynağı ve dayanağı oldu. Platon Yeni Çağların başında da gerçek bir Yeniden Doğuş'la (Rönesans) yeniden ilgi topladı. Çağımızda da gözler yine ona çevrilmiştir.

Platon'un büyüklüğü, insan psikolojisinin derinliklerine inerek, çağdaş derinlikler psikolojisinin bazı buluşlarını daha önce ortaya koymuş olmasından ve evrenle ilgili tüm bilgelere yönelmiş, çok yönlü, sağlam ve ağırbaşlı kişiliğinden de bellidir.[193]

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Doğa filozoflarından sonra, felsefe yön ve tarz değiştirerek, insan merkezli anlayışlara doğru bir yönelişe doğru ilerlemiştir. Sokrat, klasik Yunan felsefesinin Sofistlerle birlikte en önemli filozofudur. Sokrat'tan sonra, onun öğretisini çeşitli Megara, Elis-Eretria, Kynikler, Kyrene ve Sirenayka okulları sürdürmüştür. Böylece Yunan felsefesi sistematik döneme geçmiştir. Bu dönemin en önemli filozofu Platon'dur. Platon, ideler teorisi, fizik, psikoloji,

[193] Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, 274-277.

ahlâk ve siyaset konularında klasik düşüncenin mükemmel örneklerini, eserleriyle felsefe dünyasının zihinlerine taşımıştır.

Bölüm Soruları

1. "Bilgelik öğreten" "bilgelik satanlar" "Para karşılığı ders veren gezgin öğretmenler" olarak bilinen Yunanlılar kimlerdir?

a) Sofistler b) Eylemciler c) Sanatçılar d) Akılcılar e) Şüpheciler

2. "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözünün sahibi filozof aşağıdakilerden hangisidir?

a) Herakleitos b) Platon c) Gazâlî **d) Protogoras** e) Demokritos

3. Annesinin ebe olmasından etkilenerek Sokrat "gerçeği başkalarıyla karşılıklı konuşmada bulan" yönteme ne ad vermiştir?

a) Konuşma ustalığı b) Tartışma ustalığı **c) Doğurma ustalığı** d) Savaşma ustalığı

e) Eleştirme ustalığı

4. "Haz insanı köle yapar" diyen, "köpek gibi olan, köpek tutumunda olan, köpeksi" anlamına gelen Sokratçı okula ne ad verilmiştir?

a) Megara **b)Kynikler** c) Elis-Eretria d) Kyrene e) İskenderiye

5. Platon için eşya evreninin ideler evreni ile olan ilişkisini aynen bir şeyin gölgesi ile olan ilişkisi gibidir. Platon bu görüşünü neyle anlatır?

a) evren b) gökler c) yerküre d) okyanus **e) mağara**

5. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: ARİSTO

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Aristo'nun Platon'un felsefesini nasıl geliştirdiği ve hangi noktalarda onu revize ettiğini öğreneceğiz. Dolayısıyla Platon ve Aristo mukayesesi bu haftanın kapsamına dahildir. Aristo'nun felsefenin hangi kollarında hangi eserleri verdiğini ve bu eserlerin içeriği hakkında giriş mahiyetinde bilgiler de yine bu bölümde içerilmektedir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Aristo düşüncesi, Platon düşüncesinden hangi alanlarda farklılaşır?
2) Aristo epistemoloji, etik, estetik ve metafizik alanlarda ne önermiş, hangi teorileri öne sürmüş ve bu teoriler arasındaki irtibatları nasıl kurmuştur?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Aristo felsefesi	Aristo felsefesi hakkında bilgi sahibi olan okuyucu, Batı felsesefinin müteakip evrelerini daha iyi takip eder.	Aristo'nun eserleri hakkında bilgi sahibi olmak onun felsefesini anlamayı kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kavramlar

- Metafizik
- Madde ve suret
- Dört neden
- Potansiyalite- aktüalite
- Dört unsur ve ether
- Nebati ruh, hayvani ruh, insani ruh

Giriş

Sistematik dönemin Platon'dan sonraki en büyük filozofu Aristo'dur. Aristo, felsefe tarihinin en önemli düşünürüdür. Onun mantık, bilgi nazariyesi, metafizik, ahlâk ve siyaset konularındaki fikirleri, kendinden sonraki düşünür ve filozoflara temel kaynaklık yapmıştır. Onun felsefesi, Doğu da Batı da çeşitli filozoflar tarafından ele alınmış, geliştirilmiş ve ilerletilmiştir. Kendisinden sonraki zamanlarda, onun felsefî çizgisi, Peripatos okulunca ve İslâm dünyasında da Meşşâîlerce devam ettirilmiştir.

5. SİSTEMATİK YUNAN FELSEFESİ: ARİSTO

Platon sonrası Akademi varlığını devam ettirmiştir. Bir "vakıf" olması nedeniyle Akademi'nin kendisine ait serveti ve geliri vardı. Bundan dolayı, bu kurum, kurucusu olan Platon'un ölümünden sonra da faaliyetlerini sürdürmüştür. Yunanistan için yeni bir okul, yeni bir cemaat tipini meydana getirmiştir. Bir çeşit üniversite olan Akademi'de çeşitli dersler veriliyordu. Dersler kadar birlik ve beraberlik ruhu da önemliydi. Aynı felsefî düşünce, çeşitli açılardan yorumlanıyordu. Felsefe konularında başka matematik ve müzik dersleri de gösteriliyordu. Akademinin başında bir müdür bulunuyordu. Ölen müdürün yerine seçim ile yeni müdür yönetime getiriliyordu. Platon'un ölümünden sonra ilk müdürlüğü Speusippus yapmıştır. Bundan sonra Akademi, çeşitli kişilerin yönetiminde ilkçağ'ın sonralarına kadar varlığını devam etmiştir.[194]

Eski Akademi'nin temsilcilerindeki bilimsel çaba ve ahlâkî erdem ne derecede olursa olsun, onlardan hiçbirisi felsefenin Platon'dan sonra daha ileriye doğru gelişmesine ve anılmaya değer bir hizmette bulunmamıştır. Platon'un öğrencileri arasında en önemlisi olan Aristo, onun okulundan nispeten erken ayrıldı ve kendine özgü bir sistem ortaya koydu.[195]

ARİSTO

Milat'tan önce 384 yılında Makedonya kıyılarındaki Stogeria adındaki bir İyonya şehrinde dünyaya gelen Aristo, babası Makedonya sarayında görevli bir hekimdi. Babasının branşı Aristo'nun biyolojiye karşı ilgisinin uyanmasında önemli bir rol oynamıştı. Platon'un öğretisindeki matematik etkisi, Aristo'da yerini biyolojiye bırakmıştır. Gençlik yıllarında Atina'ya gelerek Akademi'de öğrenci olan Aristo, Platon'un (M.Ö. 347) ölmesine değin yaklaşık 20 yıl bu kentte kaldı. Sonraki yıllarda Aristo, Platon'un felsefesinden uzaklaşıp birçok hususta ona karşıt fikirler ileri sürmüş olsa da, Aristo üzerinde hocasının tesiri büyüktür. Bu ters düşme, idealar teorisinde ve Platon'un siyaset teorisinde de kendini gösterir. Platon, ebedî ve ideal bir devlet teorisi geliştirirken, Aristo, var olan devlet şekillerini incelemekle işe başlar; devletlerarasında mümkün olan en iyisini bulmaya çaba gösterir.

Platon'un ölümünden sonra Aristo çeşitli araştırma gezilerinde bulundu. Özellikle sualtı vahşi yaşamını inceledi. Tasvirci bir biyolog olan Aristo böylelikle gözlemlemeyi ve sınıflandırmayı öğrendi. Birkaç yıl için, sonraları Büyük İskender diye anılacak Makedon

---

[194] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 196-197.
[195] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 135.

veliahdına öğretmenlik yapan Aristo, Yunanlıların ve Perslerin ikisinin de dâhil olduğu bir büyük imparatorluk rüyasından ziyade şehir-devleti fikriyle uğraşıyordu.

İskender iktidarı ele geçirdikten sonra Aristo, Atina'ya taşındı ve orada kendi okulunu –Lyceum- kurdu (M.Ö. 335). Bu okul 860 yıldan fazla bir süre varlığını sürdürdü. Okulun ömrü, neredeyse şimdiki Avrupa üniversitelerinin tümünün ömründen daha uzun bir süreyi kapsamaktaydı.

Lyceum'da bir kütüphane açan Aristo, ilk doğal tarih müzesini de burada inşâ etti. O, Lyceum'da çoğunlukla grup çalışması ürünü olan çeşitli türlerde araştırmalar düzenledi; örnek olarak genç asistanların yardımı sayesinde Yunanistan'daki 158 farklı şehir-devleti hükümet biçiminin sistematik tarifini bir araya getirdi. Bu kapsamlı ve büyük çalışmadan günümüze kadar ulaşan yegâne bölüm Atina'nın anayasal gelişim tarihi ile ilgili olanıdır. Lyceum'daki kurslar felsefe, tarih, yurttaşlık bilgisi, doğa bilimi (biyoloji), hitabet, edebiyat ve şiir sanatını içermekteydi. Aristo'ya mal edilmiş günümüze kadar ulaşan yazıların çoğunluğu muhtemelen akademik ders notlarından meydana gelmektedir. 323 yılında İskender'in ölümüyle, Makedon bir geçmişi var diye Atinalılar Aristo'ya karşı tavır aldılar. Atina'yı terk eden Aristo, ertesi yıl 62 yaşımda hayatını kaybetti.

Çok sayıda çalışması bulunmasına rağmen Aristo'nun birçok eseri de kayıptır. Eserlerinin büyük bir bölümü öğrencileri tarafından bir araya getirilip düzenlenmiştir. Ortaçağ'ın sonlarına doğru, Aristo'nun eserleri Avrupa'daki çeşitli eğitim merkezlerinde zorunlu okuma materyali olacak şekilde düzenlendi ve sistematik hale getirildi.[196]

Dış görünüşü veya hayat tarzı hakkında çok az şey bilinen Aristo; kel, ince bacaklı, küçük gözlü, kekeleyelerek konuşan ve dikkati çekecek kadar güzel giyinen bir insan olarak tasvir edilir. Kötü niyetli düşmanları ise onu kadınsı ve sefih bir hayat süren bir insan olarak anlatırlar. Kendi düşüncelerinden hareketle kabul edilecek bir şey varsa, o da çileci alışkanlıkları bulunmadığıdır. Bununla birlikte yüzünün ifadesinde kendisini gösteren alaycı bir karaktere sahip olduğu söylenmiştir. Diogenes Laertios, büyük bir espri gücüne tanıklık eden bazı sözlerini nakletmiştir.[197]

---

[196] Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 94-95.
[197] David Ross, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan, II. baskı, İstanbul 2002, 21-22.

Platon ve Aristo'nun Karşılaştırılması

Aristo ve Platon, insanoğlu için değerli bir yaşamın sadece bir cemiyet içerisinde mümkün olacağına inanan iki filozoftur. Cemiyetle, her ikisi de Yunan şehir devletinin kastetmektedir. Ancak idealist rasyonalist Platon ile eleştirel, sağduyulu filozof Aristo arasındaki genel karşıtlık iki filozofun toplum görüşlerinde de ortaya çıkmaktadır: Platon var olan koşulları aklın talepleri doğrultusunda eleştirir ve siyaseti bir vazife gibi kabul eder. Bu da var olan koşulları ideal olana yaklaştırma görevidir. Hâlbuki Aristo mevcut devlet formlarıyla yola çıkar ve onun için akıl, gerçekten var olanı değerlendirmek ve tasnif etmek için bir vasıtadır. Demek ki Platon mevcut düzenin ötesinde, mahiyeti itibariyle yeni olanı ararken, Aristo mevcut olanlardan en iyisini bulmaya çalışmaktadır. Zamanın şehir-devletlerindeki siyasal koşullara uygunluğu göz önünde bulundurulduğunda, bu noktada Aristo'nun söyledikleri daha gerçekçidir.

Buradaki Platon ve Aristo tanımlaması elbette bir basite indirgemedir. Fakat bu tespit bile, her ikisinin salt siyasal ve felsefî teorilerindeki kesin farklılıkları gün yüzüne çıkarmaya yardımcı olacak özelliktedir. Fakat aralarındaki farklılıklara dikkat çekerken çok fazla ortak noktada buluştukları gerçeği unutulmamalıdır. Platon'dan Aristo'ya uzanan gelişmedeki bağlantı, Aristo'nun Platon'a karşı çıkmış olması gerçeğiyle ilişkilidir; yani Aristo, sadece yeni bir bakış açısı sunmakla kalmaz. Platon'a karşı argümanlar da sıralar. Kimin daha iyi bir düşünür olduğu karşılaştırması yapmadan şunu söyleyebiliriz ki, Aristo bir tür Platon'un rasyonel devamını temsil etmektedir. Örneğin Aristo, tıpkı Platon'un yaptığı gibi, Platonik idealar teorisin eleştirir.[198]

Platon dini coşkusu olan, şair yaratılışlı, siyasî–sosyal reformcu bir filozoftur. Karakteri bakımından, daha çok, Thales, Pythagoras ve Parmenides'in açtığı çığır içinde yer alır. Aristo ise büyük oranda bir araştırıcı, bir toplayıcı, bir gözlemcidir: O, daha çok, Anaksagoras'ın Demokritos'un yolunda yürüyen bir bilgin tipini simgeler. Bütün felsefe tarihinde onun gibi bilgisi böylesine geniş, kucaklayıcı birisini bulmak pek güçtür. Onun, bilgisinin o zamanki durumu çerçevesinde, ele almadığı hiçbir obje alanı, araştırmasına konu yapmadığı hemen hemen hiçbir problem yoktur denilebilir. Her ele aldığı soruyu sistematik olarak inceler: Bunun için, ilkin, ele alınan konu ile ilgili olguları ve bu konu üzerinde daha önce söylenmiş olanları bir araya toplar; bundan sonra, bu olgulara dayanarak kendi anlayışını temellendirmeye ve kendisinden önce ileri sürülmüş olan teorileri eleştirmeye çalışır. Onun asıl büyük filozof

[198] Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 95-96.

olması da bu sistemli çalışmasındadır. Bunu eserlerinin karakterinde de görebiliriz. Platon'un bir diyalogunda tek bir konu baştan sona kadar işlenmez, hemen hemen her diyalogda çeşitli sorunları –metafizik, bilgi, ahlâk sorunlarını- iç içe buluruz. Oysa Aristo'nun mantık, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset vb. üzerine ayrı ayrı yazdığı kitapları var. Bunların her biri, belli bir konuyu sistematik olarak işleyen yapıtlardır. Bununla birlikte, büyük bir ampirist ve sistemci olan Aristo'nun her adımında Platon'un bir öğrencisi olduğu söylenebilir. Gerek felsefesinin ana kavramları, gerekse düşüncesinin birinci planda yöneldiği sorunlar, açık olarak, Platon felsefesinden gelmektedirler.[199]

Eserleri

1. Aristo'nun, altından bir ırmak gibi akıp giden belagatinden bahseden Cicero'nun gösterdiği takdirin çerçevesi içine girebilecek diyaloglardan ibaret, gençliğinde geniş bir halk yığını için yazmış olduğu eserler (ki Aristo'nun kendisi bunlara herkesin anlayabileceği sohbetler adını verir). Bunlardan ancak birkaç parça günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunlar da ruhun ölümsüzlüğü hakkında bir diyalogdan ibaret olan Avdemos'a Ahlâk; Kıbrıslı bir prense hitap edilerek yazılmış olup, belki de, İsakratos'un bir öğrencisinin bir sohbeti olan ve A. Demonakos'un cevap verdiği Propreptikos bu sohbetin yazarı, menfaatsiz okumaya teşvik edip insanı yararsız işlerden çeviren kimselerden şikâyet eder. Bu eser, yıldızların bir takım tanrılardan ibaret olduklarının gösterildiği bir yıldızlar teolojisi ile sona erer.

2. Bilim Eserleri

Organon adıyla bilinen mantık koleksiyonu. Ulamlar, Yoruma Dair (Yargılar Hakkında); Topik (Tartışma Kuralları Hakkında); Safsatacıkların Çürütülmesi: Birinci Analitik (Genel Olarak Tasım Hakkında); İkinci Analitik (Belgitleme Hakkında); bunlara Beyan Bilim ve Şiir Bilimi de ilave edilebilir.

İlk felsefe hakkında *Metafizikler* adındaki külliyat; on iki kitaptan (Grek alfabesiyle işaretlenerek sıraya konulmuştur. Girişten ibaret bulunan kitabı ayrı olarak göz önünde tutulmalıdır.

Tabiat hakkındaki eserler: Fizik, Felsefe Üzerine, Gök Konusunda: Varoluş ve Yokoluş Üzerine, Meteorlar, Mekanika.

[199] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 76.

Bilimler tarihi için çok önemli olan biyoloji eserleri: Hayvanların Bölümleri Konusunda, Hayvanların Üreyişine Dair, Hayvanların Yürüyüşü Hakkında ve Hayvanların Devrimi Konusunda, Hayvanların Tarihi Konusunda, Ruh Konusunda, Duyum ve Duyulan, Bellek ve Anımsama, Uyku, Rüyalar Vasıtasıyla Geleceği Bilmek, Dirimin Uzunluğu ve Kısalığı, Gençlik ve İhtiyarlık, Solunum.

Ahlak ve siyaset eserleri: Eudemos'a Etika, Nikomakos'a Etika, Siyaset, Ülkü Devleti, Atina Anayasası.

Müstear eserleri: Meseleler, Büyük Ahlâk.[200]

Aristo'nun Bilim Tarihi Açısından Önemi

Aristo sadece felsefî görüşleri ve bu görüşlerin uyumlu bir bütünü olan felsefî sistemi bakımından değerli bir düşünür olmayıp, aynı zamanda bilim tarihi bakımından da büyük önemi vardır. Hatta kimileri Aristo'nun bilim adamı yönünü, filozofluğundan daha değerli olduğunu düşünmektedir.

Aristo'nun bilimsel önem ve değeri, birçok açıdan ileri gelmektedir. Aristo ilk olarak Yunan dünyasının bilimsel çalışmalar alanında o zamana kadar elde etmiş olduğu sonuçları derleyip, toplayarak sınıflandırmış; Yunan bilimini özellikle biyoloji alanında kendisinin yaptığı önemli katkılarla zenginleştirmiş ve onu farklı alanlarının her biri üzerine ayrı birer eser, inceleme kaleme almıştır. Kısaca Aristo'nun araştırma konusu yapmadığı, ele almadığı hiçbir bilimsel konu veya varlık, olgu alanı yok gibidir.

O bazı alanlarda öncüdür (mantık ve biyoloji gibi). Kant'ın haklı olarak belirttiği gibi Aristo'nun mantığına 18. yüzyıl sonuna gelinceye kadar hemen hemen hiçbir önemli katkıda bulunmamıştır. Büyük doğa bilimcisi Darwin de Aristo'nun biyoloji alanındaki çalışmalarını, kendi zamanına kadar bu alanda yapılmış olan ve önemli ve değerli çalışmalar olarak kabul etmektedir. Bazı alanlarda öncü değildir, ancak bu alanlarda da başka bakımdan hizmetleri bulunmaktadır. Aristo ele aldığı her alanda veya problemler grubunda o zamana kadar yapılmış olan bütün çalışmaları, ileri sürülmüş olan bütün görüş ve düşünceleri derler, toplar, tasnif eder, sistemleştirir. Metafizik ve fizikle ilgili eserlerinin başında kendisine gelinceye kadar bu alanlarda görüş ileri sürmüş olan filozof ve yazarları belirtir, onların görüşlerini ortaya koyar. Böylece, onun ilk felsefe tarihçisi, ilk bilim tarihçisi olduğunu söyleyebiliriz. Lise'ye (Lyceum)

[200] Brehier, *Felsefe Tarihi*, 135-137.

mensup bazı diğer bilginlerin her biri de bu çabayı kendi bilim alanlarının tarihi ile ilgili olarak gösterirler. Örneğin Eudemos da Yunan dünyasının ilk matematik tarihi yazarıdır.

Lise içinde daha çok İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri için model teşkil edecek bir biçimde ilk büyük kütüphaneyi de kuran Aristo, çok sayıda haritayı bir araya getirerek bir harita koleksiyonu oluşturmuştur. Doğa tarihi üzerine verdiği derslerde kullandığı materyalle bir doğa tarihi müzesi meydana getirmiştir. Nihayet muhtemelen siyasal incelemelerde kendilerinden faydalanmak üzere 158 Yunan sitesinin anayasalarını toplatmıştır. Bu anayasalardan günümüze sadece biri, Atinalıların Anayasası adını taşıyan eser ulaşabilmiştir.[201]

Aristo Felsefesinin Değeri

Aristo felsefesinde en etkileyici olan husus, sisteminin gücüdür. Madde ve form kavramlarının insan deneyiminin her yönünü bütünlüğe kavuşturmak ve açıklayacak şekilde kullanılma tarzıdır. Fiziksel dünya, toplumsal dünya ve insanın ahlâkî ve estetik iç hayatı hep birlikli bir dünya görüşü içerisinde bir araya toplanır. Bu büyük bir başarı olmasına rağmen, yine de bir takım eksikler bulunmaktadır.

Bir kere, madde ve form bağlaşık kavramlar olarak getirilmişti: Form şeylerin "ne-lik"i, madde ise "bu-luk"udur. Form, her bir şeyi belli türden bir şey kılar; madde ise her bir şeyi bu türden bu tikel şey kılar. Dolayısıyla, formsuz maddeden ve maddesiz formdan söz etmek tuhaf –hatta muhtemelen çelişik- görünür. Ama yine de Aristo en altta formsuz bir maddenin ve en üstte maddesiz bir formun bulunduğu bir cevherler hiyerarşisinin var olduğunda diretti. Aristo'nun bu kendilikleri işin içine katmasının sebebini görmek kolaydır. Sonsuz diziyi kabul etmeyip ve tamlık talep eden Aristo, cevherler hiyerarşisinin her bir ucunu diziyi kesin bir şekilde kapatacak bir kazığa bağlamak istedi. Ayrıca, formsuz madde veya ilk madde bir başka bakımdan da faydalıydı: O, aksi takdirde güzel bir şekilde akılsal olacak bir evrendeki olgusallık, keyfîlik öğesini de açıklıyordu.

Ancak Aristo'nun ilk maddeyi kendi sistemine sokmasının sebebini anlamak başka şey, bu kavramın açık bir izahını vermek başka şeydir. O tam ve kesin olarak nedir? Hiçbir şey mi? Tam böyle değil. O, form almamış olmakla belli bir şey (yani tikel herhangi bir şey) olamayacak olsa da, bir şey olmak zorundadır. Aristo'nun söylediğine göre o "salt bir şey olma imkânı"dır. Fakat bu tanım pek de aydınlatıcı değildir. Hiç kuşkusuz Aristo belli bir haklılık payıyla bizim sorduğumuz sorunun saçma olduğu şeklinde bir cevap verirdi. Evrendeki tam da akıldışı

[201] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Aristoteles*, İstanbul 2007, III, 34-35.

etmenin açık bir izahını, yani akılsal bir analizini talep etmek imkânsızı istemektir. Bununla birlikte, salt forma gelince, Aristo bu savunma çizgisine başvuramazdı, çünkü tüm kavramların en açığının bu olması gerekiyordu. Ama yine de salt form nedir? Aristo'ya göre hareketsiz hareket ettiricidir. Fakat burada yine Aristo'nun somut gerçekliğe sımsıkı tutunma âdeti, belirsizlik içerisinde kaybolup gittiği görünmektedir.

Aristo'nun temel şemasındaki bir başka güçlük, bizzat şemanın kendisinin nihâi metafizik statüsü konusundaki şüphesidir. O sadece kavramsal bir şema mıdır, yani sadece bizim zihinlerimiz gibi zihinlerin gerçek-olanı yorumlama tarzı mıdır? Yoksa form almış maddeler, tek tek bireysel cevherler nesnel olarak gerçek ve bağımsız olarak var olan varlıklar mıdır? Bu kesinsizlik, formların doğası ve onların tikellerle bağıntısı hakkındaki Platonik bilmeceyi Aristo'nun tam olarak çözüme kavuşturmadığını göstermeye yeter. Bunlar gibi belirsizliklerden ayrı olarak, (tamamen farklı sebeplerden ötürü) kavramsal şemanın yakılıp çöktüğü iki önemli deneyim alanı vardır.

Bunlardan biri fiziktir. Fakat burada bir ayrım yapmak durumundayız. Aristo'nun şeması, kendi zamanında ve kendisinden sonraki uzun bir zaman boyunca elde edilebilir olan bilimsel yöntem tipi için tam uygundu. Aslında, görmüş olduğumuz gibi, bu yöntemin sınırları içerisinde, Aristo kendi payına özellikle biyolojiye olumlu katkıları bulundu. Fakat Aristo'nun yöntemi empirikti, oysaki modern bilimin yöntemi giderek ağır basan bir şekilde matematiksel olmuştur. Aristo'nun bilim felsefesi teleolojik ve mekanist yaklaşımları uzlaştırmayı tam başaramamıştır. Fakat bu şu anlama gelir ki, Aristo'nun fiziği ciddi bir şekilde tek yanlıydı.

Aristo'yu bu eksiklikten dolayı suçlamak, onu on yedinci yüzyıldan önce doğmuş olmakla, seçme şansının hiç olmadığı bir şeyle eleştirmek anlamına gelirdi. Bu yüzden şurası apaçık ki, insanların kimi zaman Aristo ile Aristoculuğu karıştırmalarından kaynaklanmasaydı, kimse bunu ağzına bile almazdı. Aristo'nun görüşlerinin ağır ağır ve zahmetle aşılacak anıtsal bir ortodoksi içerisinde donup kaldığı doğrudur, fakat bu tür katılık ve muhafazakârlık bizzat o adamın kendisinin açık fikirli, entelektüel merak sahibi ve empirik ruhuna büsbütün karşıttı.

Aristo'nun felsefesinin pek de kusursuz olmadığı ikinci alan dinsel deneyimdir. Bununla birlikte, buradaki sıkıntı, madde-forma şemasının yarattığı bir zayıflıktan çok (çünkü Aziz Tommaso, Thomas Aquinas gibi daha sonraki düşünürler bu şemayı dikkate değer bir başarıyla kullanabildiler), Aristo'nun kendi dinsel değerlendirmesinde ortaya çıkması mümkün bir kusurdur. Birçok insanın dinsel deneyimin daha yüksek olduğuna inandığı düzeyleri –

Platon'un anlattığı mitlerde ifade etmeye çalıştığı türden mistik bağıntı- Aristo'da yokmuş gibi görünür.

Başka yerlerde olduğu gibi burada da Platon'un ve Aristo'nun felsefeleri daha önce tartışılmış olan mizaç farklılıklarını yansıtır. Platon'un hayalci ve ironik olduğu ve ima ve dolayım yoluyla yürüttüğü yerde, Aristo neredeyse yaya yürüyen bir gerçektir. Platon'un yazılarının sıradan deneyim dünyasının gerisinde, üstünde, ötesinde bulunan ve o deneyimi aydınlatmakla kalmayıp aynı zamanda aşan daha iyi ve daha güzel bir dünya duygusuyla dolup taştığı yerde, Aristo sıradan deneyim toprağının üzerine ayaklarını güvenli bir şekilde bastırır. Onun gerçekliği budur ve ona göre felsefenin işi burada ve şimdi olanı anlamlı kılmaktadır.

Yine de bu iki dünya görüşü, birbiriyle çelişmekten ziyade, birbirini tamamlar. Aristo, temaşa açıklamasında olduğu gibi, Platon'un aşkın dünyasının göz kırpışlarını kesinlikle yakalamıştı; Platon da güneşin işlevinin mağarayı aydınlatmak olduğuna kesinlikle inanmıştı. Bir arada alındıklarında, onların teorilerinin ikisi de, Yunan kültürünün ana problemlerini çözmek için el ele vermiş gayret ve çabalardır. [202]

Aristo'nun Dini

Bertrant Russell, Aristo'nun, yapısı gereği, derin bir dindar olmadığına inanmaktadır. Onun dininin bir yönü, şöyle ifade edilebilir:

Tanrı'da salt düşünce mutluluk olarak bitimsizce bulunmaktadır. Kendi özlem ve isteklerini kendi kendine gerçekleştirir. Gerçekleşmemiş ereğe sahip değildir. Duyular dünyasıysa, tersine eksiktir, kusurludur. Fakat yaşantıya, isteğe, özleme, eksik bir düşünceye sahiptir. Tanrı'dan yaşayan bütün şeyler az çok haberlidir. Tanrı hayranlığı ve sevgisiyle davranmaya doğru itilmiştir. Böylece Tanrı bütün işlevliğin erek nedeni olmaktadır. Değişme, maddeye biçim vermekle meydana gelir. Duyulur şeylerin söz konusu olduğu yerde, yine daima bir alt katman olarak madde kalır. Maddesiz biçimden kurulu olan, sadece Tanrı'dır. Dünya, sürekli olarak, daha büyük bir biçim aşamasına doğru gitmekte, gitgide daha çok Tanrı'ya benzemektedir. Madde tümüyle ortadan kaldırılamadığı için, işlem bütünlemeden kalır. Bu, ilerleme ve evrim dinidir. Tanrı'nın durağan (statik) eksiksizliği dünyayı yalnızca sonlu varlıkların ona karşı duydukları sevgiyle devindirir. Platon, matematik düşüncesine sahipti. Aristo dirimbilim (biyoloji), onların dinleri arasındaki ayrılık budur. Aristo dinini tek açıdan

[202] Jones, *Klasik Düşünce-Batı Felsefesi Tarihi*, I, 456-459.

görmektedir. Bu din aynı zamanda eylemden çok, derin düşünce için, bir yeğleme ve bir eksiksizlik sevgisi getirmişti. Onun tin öğretisi, felsefesinin bir yönünü izah eder.[203]

Platon'un Allah ve ruh konularına açık ve doğru olarak çözüm getirdiği problemlerde Aristo eksik ve kapalı kalmıştı. Aristo'nun Tanrı hakkındaki düşünceleri kesin olmamakla birlikte gelecek hayata ilişkin düşünceleri açık ve kesindir: Ruhun, bundan sonra yaşayacağını inkar etmiyor; ancak bundan Platon gibi, "dini" denilebilecek gerçek anlamda bir düşünce disiplini de ortaya koyamıyordu.[204]

Mantık, kanıt kuramı, doğa felsefesi, kozmoloji, felsefî ruhbilim, etik, politika, şiir ve retorik gibi göreli otonom disiplinlerin her birisi için Aristo, öğretici metinler kaleme almıştır. Felsefe günümüze kadar ulaşmış kanonik (kurallaşmış) metin biçimini, felsefî incelemelerin ilk örneği olan bu yazılara borçludur. Bu metinlerdeki kavramların çoğu dünya bilgimizin ve dünyaya uyum sağlamak için izlediğimiz yolun önemli parçalarıdır. Ancak uzun zaman önce kültür hazinemize katılan bu kavramları aslında Aristo'nun olağanüstü düşünce gücüne borçlu olduğumuzu kolayca gözden kaçırmaktayız.

Aristo'nun eserlerini tümü hem felsefesinin hem de özerk bilimlerin gerçek bir ansiklopedisini dolduracak mahiyettedir. Bu nedenle, Yeniçağ'ın büyük Aristocu düşünürlerinden olan Hegel onun "gelmiş geçmiş en zengin ve derin bilim dehalarından" olduğunu söylemiştir. Disiplinlerin Aristo tarafından kuramsal, uygulamalı ve teknik (poietik) olarak sınıflandırılmasını, ancak konu alanının ne olduğu sorusu ile bilginin ilgi alanının ne yönde olduğu sorusuyla örtüştüğü takdirde "modern" olarak kabul etmek mümkündür: Teorik bilimler değişmez olana yönelir ve sadece bilime hizmet etme amacını taşırlar. Pratik felsefenin hedefi kişisel ve politik uygulamanın ahlâk bakımından iyileştirilmesidir.[205]

Mantık

Sokrat'a göre erdeme, dolayısıyla mutluluğa bilgi yolu ile ulaşılabilirdi. Bu anlayış, Sokrat'çı çığırlarda bilginin ne olduğunu araştırmaya sebep olmuştu. Platon da idea öğretisine bu anlayış çerçevesinde varmıştı: Erdeme götüren bilgi, idealların bilgisidir. Gerek Sokrat'ın, gerekse Platon'un bilgiyi "sağlam bir temele bağlamak" istemelerinde, Sofistlerin anlayışlarına karşı yaptıkları mücadele çıkış noktası olmuştu. Onlar bu mücadelesinde, Sofistlerin boş tartışmalarını, rölativist bilgileri, parlak söylevleri yerine bilim bakımından tutunabilecek

[203] Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, I, 285.
[204] Mustafa Rahmi, *Küçük Felsefe Tarihi*, 27.
[205] Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev: O. Nemlioğlu Aytolu, İstanbul 2008, 52-53.

gerçek bilgiyi koymaya çalışmışlardı. İşte aynı sorun Aristo'nun felsefesi için de çıkış noktasıdır ve bu sorunu sistematik olarak işlemesi Aristo'yu mantığın kurucusu yapmıştır.

Aristo'dan önceki felsefede ilkin doğa, sonra insanla ilgili pratik sorunlar araştırılmış, Platon bunlara bir de diyalektik'i katmıştı. Böylece beliren üç sorun alanının başına, Aristo şimdi yeni bir bilimi yerleştirir: mantık (logike). Ona göre, bu üç alanda incelemelere girişmeden önce, bilimin ne olduğu ve yapısı üzerinde bir araştırma, bilimsel düşüncenin formları ve kanunları üzerinde bir öğreti gerektir. Aristo'nun bu düşüncesi büsbütün yeni değildir. Sofistler ile Sokrat da bilimsel çalışmanın ne olduğu üzerinde çalışmışlardı. Ama bu sorunda, Aristo'dan önce, bir takım tek tek denemelerden, başlangıç adımlarından ileri gidilememişti. Aristo bu başlangıç denemelerini mantığında bir sistem halinde işleyip geliştirmiştir. Bundan dolayı kendisine "mantığın kurucusu" denilmiştir.

Aristo'nun mantığının göz önünde bulundurduğu ilk şey, yöntem sorunudur. Bilimsel bilgi amacına ulaştıran yol hangisidir? İlkin bu aranacak, bu gösterilecektir. Nasıl hitabet karşımızdakini ikna etmek sanatını öğretiyorsa, mantık da bilimsel araştırmanın ve tanıtlamanın tekniğini öğretecektir. Bundan dolayı mantık, bütün bilimler için bir giriştir, bir hazırlanmadır. Bundan dolayı, Aristo okulunda mantık, hep bilimsel çalışmanın bir aleti (organon) diye kabul edilmiştir. Nitekim Aristo'nun mantık üzerine yazıları bu ad altında bir araya getirilmiştir. Ama Aristo bu hazırlanmayı bir bilim haline sokmuştur, yani Sofistler gibi yalnız bir takım pratik değeri olan kurallar ileri sürmemiş; Sokrat gibi, yalnız, "sağlam bilgi kavramsal bilgidir." diyen, ama bunu açıp temellendirmeyen bir ilkeyi ileri sürmekle yetinmemiştir. Bu bilimde düşünmenin işleyişi bütün yönleriyle araştırılmış, bu işlemenin kanunla formları incelenmiştir. İşte formel mantık böyle bir çalışmadan meydana gelmiştir. "Doğru'nun bilgisine, gerçek, güvenilir bilgiye vardıran doğru yöntem nedir?" Aristo, bilgi sorunu için çıkış noktası olan bu soru bakımından "Topika"da gerçek bir tartışma tekniğinin temellerini araştırır; bu yapıta bir ek olan "Sofistlerin yanlış sonuç çıkarmaları" adlı yazısında, Platon gibi onu da Sofistlerle mücadale içinde buluruz; daha sonra "Analitika"larda "doğru sonuç çıkarmanın" ne olduğunu araştırarak kendi buluşu olan tasım (syllogisma) öğretisini olgunlaştıracaktır.

Aristo mantığının kökleri Platon'un idea öğretisinde aranmalıdır. Platon gibi Aristo için de, gerçek varlık (ontos on) tümeldir ve tümelin bilgisi de kavramdır.[206]

[206] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 77.

Bir sistemci olarak Aristo yargılarında bu sistemliğini geliştirmiştir. Yargı çeşitlerinin ayrılmasında da yine yargının varlığı yansıttığı düşüncesi esastır. Örneğin, "Bütün insanlar ölümlüdür" tümel yargısında bütün tek tek insanlar için bir şey deniyor; burada, genel olarak insana, insanın genel özüne ölümlülüğünü yükleyen bir deyi var. Bu genel öz, tek insanın dışında ayrı bir gerçek değildir, ama onda, onun özü olarak bireyleşmiştir, onun için bu söylenen de (ölümlülük) tek insanın rengi gibi bir şey değildir. Nitekim "bazı insanlar esmerdir" tikel yargısı, "esmerlik" dediğimiz niteliğin insanın genel özü ile ilgili olmadığını, bunun özel bir nitelik olduğunu bildirir. Aristo'ya göre, her obje için, onun genel özünü gösteren bir öz-kavramı vardır. Bilimsel bilgi de bu objenin niteliklerini ve durumunu, onun öz-kavramından çıkarmaya çalışır. Bu öz-kavramı, aynı zamanda, var olanın eylemini, değişmesini, niteliklerinin oluşma ve gelişmesini belirleyen nedendir de. Gerçek bilimsel bilgi de, bir şeyi yalnız gösteren değil, bunun neden'ini, niçin'ini de bildiren, yani bilineceğini "neden"i ile bilen bilgidir.

Buna göre, bilimin en önemli vazifesi, özel görünüşlerin genel nedenlerden nasıl mantıkî bir zorunlulukla çıktığını göstermektir. Böylece de mantığın araştıracağı en önemli konu, "tüm'den çıkarım"ın ne olduğudur; bu araştırılınca, özel'in tümel'e hangi formlarla bağlı oldu bulunacaktır. Aristo bu araştırmayı, mantık konusunda başeseri olan *Analitikalar'*da yapmıştır. Yapıtın birinci bölümündü tasım (syllogism) öğretisi ele alınır; çünkü Aristo'ya göre, düşünmenin işlenmesini çözümlediğimizde, temel form olarak, bir önermenin başka bir önermeden çıkarılmasını, yani tasımı buluruz. (Syllogismos= bir logos içinde bir araya bağlama, sonuç çıkarma). Dolayısıyla syllogism, Aristo mantığının çekirdeğidir; yöntem öğretisinin bütün fikirleri buradan çıkar.

Tasım, verilmiş olan önermelerden zorunlulukla neyin sonuç olarak çıkacağını bulmak için yapılan bir incelemedir, ya da: Bir yargının, başka bir yargıdan (öncül) sonuç olarak türetilmesidir. Tasımda, daha tümel nitelikteki önermelerden hep daha az tümel olanları çıkarılır, dolayısıyla öncüllerden, bunlarla aynı derecede tümel olan, hele daha çok tümel olanlar, hiçbir zaman çıkmaz. Ancak, bir tasımda öncül olarak kullanılan önermeleri, daha tümel nitelikteki yeni bir tasımın sonuç önermeleri olarak da alabilir ve böylece geriye doğru uzanan bir tasımlar zinciri kurabiliriz.

Aristo'nun mantığı kendi içinde kapalı bir sistemdir. Bu bakımdan, kendisinden önceki Yunan felsefesi ölçüsünde yepyeni bir şeydir. Buruda soyut düşüncenin çok yüksek bir aşamasıyla karşı karşıyayız. Bu soyut kavramlar kurma yeteneğini, Aristo bilginin her alanında

göstermiştir. Kurduğu kavramların sağlam, açık ve tutarlı olmaları yüzünden Aristo, İki bin yıl boyunca felsefenin büyük ustası olarak görülmüştür. Kendisi aynı zamanda bilim dilinin de yaratıcısıdır; bugünkü bilimsel kavramların, terimlerin birçoğu onun formüllerinden alınmıştır.[207]

Bilgi Nazariyesi

Metafiziğin varlığı, Aristo'da insanın vazgeçilmez bir eğilimiyle açıklanır. Filozof *Mezafizik*'inde öğrenmenin doğallığına ele alır: "Bütün insanlar doğal olarak öğrenmek isterler. Bunu gösteren şey, duyumların yarattığı hazdır. Çünkü duyumlar, yararlılıkları dışında, kendileri olarak hoşumuza giderler." Böylece duyumun sağladığı haz bilgiye yönelişin temeline koyulur. Buna göre öğrenme dış dünyayla ilişkimizde kendini gösteren şeydir, bu şey bir kendiliğindenlik deneyi olduğu kadar bir haz deneyidir. Aristo en görsel duyumun haz verdiğine inanır. Bu da bilgi edinmede görmenin önemini bildirmektedir. Görme hem eylemsel hem eylem dışı yanımızı karşılar. Aristo böylece duyumu felsefenin temeline yerleştirir. Ona göre duyum insanda belleği yaratan güçtür. Duyum bazı hayvanlarda belleği yaratır. Bellekli hayvanlar "hem daha kavrayışlıdır, hem öğrenmeye daha yatkındır."

Aristo öğrenme için işitme duyusunun da önemli olduğuna inanır. O, insanla hayvan arasında kesin bir bilen-bilmeyen ayrımı koymaz. Ona göre insan dışındaki hayvanlara imgelere ve anılara indirgenmiş olarak yaşarlar, deneysel bilgiye pek zayıf bir biçimde erişirler. Oysa insan sanata ve usavurmalara kadar yükselebilir. Bu noktada filozof deneyci görüşe bağlanır: "İnsanlar için deney bellekten gelir. Gerçekten aynı şeyin çok sayıdaki anılara sonuç olarak tek bir şey oluşturur. Deney hemen hemen bilim insanlara deney aracılığıyla ulaşır. Bir deneysel kavramlar çokluğundan bütün benzer durumlara uygulanabilen bir tek evrensel yargı ortaya çıktığında sanat doğar."

Aristo'ya göre, tek tek durumlardan bir evrensel yargı çıkaran insan, sanatı gerçekleştirir. Demek ki deneyle sanat arasında bir nedensellik bağı vardır, deney sanatı doğurur. Bu nasıl olur? Bir ilacın bir kişiye iyi geldiğini görmek deney yapmaktır, bu deneyden evrensel bir sonuç çıkarmak, "şu ya da bu hastalığa tutulmuş bireyleri şu ya da bu ilacın iyileştirdiği yargısında bulunmak" sanattır. Deneyle sanat arasındaki ayrım, birinde uygulamayla öğrenmek, öbüründe önceden bilmek açısındandır. İnsan her şeyin deneyini yapamaz, yapılmış deneylerden de faydalanır. Yine de deney önemlidir, deneyle ilişkiyi koparmamak gerekir. Her hekim her ilacı denemez, denenmiş ilaçlar vardır, ama ilacın bilgisi

[207] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 79-81.

deneyle sağlanır. “Uygulama açısından deney sanattan hiçbir yönüyle ayrılmaz; deney yapan kişilerin, bir kavrama deney yapmadan sahip olan kişilere göre daha başarılı olduklarını görürüz. Bunun nedeni, deneyin bireyselin bilgisi, sanatın da evrenselin bilgisi olmasıdır.[208]

Her bilgi aynı değerde değildir: sıradüzenli bilgi anlayışı Aristoculuğun temelinde yer alır. Her bilgi aynı ölçüde önemli olamayacağı gibi, tüm bilgi alanları da, dolayısıyla bu alanlarda uğraş veren kişiler de aynı ölçüde önemli olamaz. En önemli bilgi alanı bilgeliktir, yani felsefedir. Aristo Metafizik’te “bilgeliğin hangi nedenlerle ve hangi ilkelerle bilim olduğunu” araştırırken, bilge’yi “her şeyin bilimine özel olarak ayrı ayrı sahip olman, elden geldiğince bütün şeylerin bilgisine sahip olan kişi” diye tarife eder, “güç şeyleri ve insan bilgisine kolay açılmayan şeyleri bilme yeteneğine sahip olan kişinin bilge kişi olduğunu” söyler. Aristo’nun gerçekçi bakışı burada zıt bir bakışla, ülkücü bakışla dengelenir ve böylece çelişkili bir görünüm ortaya koyar. Duyumlar bilgi için tek kaynaksa, bütün şeylerin bilgisine sahip olmak, insan bilgisine kolay kolay açılmayan şeyleri bilmek nasıl gerçekleşecektir? Filozof, aynı metinde “duyulur bilgi bütün insanlarda ortak olduğuna göre kolaydır ve bilgelikte hiç ilgili değildir” der. Ona göre önemli bilgi herkesin ulaşabileceği bilgi diyebileceğimiz dış dünya bilgisi değil, nedenlerin bilgisidir: “Nedenleri çok daha doğru bilen ve onları öğretmekte çok daha yetenekli olan kişi her türlü bilimde daha bilgedir”. Burada Aristo klasik felsefenin ancak 17. yüzyıldan, hatta 18. yüzyıldan sonra değişecek olan bir inancını, felsefenin ya da en üst düzeyde bilginin yarar gözetmez bilgi olduğu inancını kuvvetlendirir. Ona göre “kendisi için ve yalnızca bilmek amacıyla yönelinen bilim, sonuçları göz önünde tutularak yönelinen bilimden” daha çok bilimdir. Felsefe tüm bilgilere egemen bilimdir, filozof da egemen insandır: “Gerçekte bilgenin işi yasalara uymak değildir, yasaları veren odur; başkasına uyması gereken o değildir, tersine daha az bilge olan ona uymalıdır.” Kısacası, “bütün şeylerin bilgisi, evrensel bilime en yüksek derecede sahip olan kişiye özgüdür zorunlu olarak, çünkü o, belli bir biçimde, evrenselde bulunan bütün özel durumları bilir.” Aristo’ya göre en evrensel bilgiler elde edilmesi en güç bilgilerdir, çünkü bunlar “duyulur algılardan en uzak” bilgilerdir. Ayrıca filozofa göre en şaşmaz bilimler en çok ilke bilimi olanlardır, çünkü soyut ilkelere dayanan bilimler karmaşık ilkelere dayananlardan uyarlı olacaktır, örneğin aritmetik geometriden daha uyarlıdır. Soyuta gidildikçe uyarlılık belirginleşmektedir.[209]

---

[208] Timuçin, *Düşünce Tarihi I*, 246-247.
[209] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 248-249.

Aristo'ya göre felsefe ya da bilim, özel birtakım bilgilere ulaşmak gereği duymadan doğrudan doğruya ulaşabileceğimiz bütünsel bilginin ta kendisidir. Bu bilginin bir özelliği kolay ulaşılamaz olmaksa, her kişiye açılmaz olmaksa, öbür özelliği yarar gözetmez oluşudur, kendi kendinin amacı oluşudur. Şu halde, felsefe alanında ortaya koyduğumuz düşünce çabası özelden genele bir çaba değildir. Bununla birlikte filozofu dış dünyadan kopmuş biri olarak nitelendirmek doğru olmaz. Meraktan doğan ve hiçbir yarar gözetmeyen felsefe bilgilerin bilgisini içerir, tüm bilgi alanlarının üstündedir, onlara egemendir. Bununla birlikte filozofa tüm bilgilere ulaşmış kişi gözüyle bakamayız: İnsan, filozof da olsa, doğruların tümüne ulaşamaz, doğrular araştırması güç bir araştırmadır. Güçlük iki kaynaktan gelir. Önce şeylerden yani dış dünyadan, bilgisine ulaşmaya çalıştığımız madde dünyasından gelir; sonra zihnimizin zayıflığından ya da yetersizliğinden gelir. Bu yüzden her durumda bilgiye titizlikle yönelmemiz gerekir. Bu da nedenlere yönelmek demektir. Bir şeyin ne olduğunu bilmek, onu var eden nedeni bilmekle olasıdır.[210]

Ne olursa olsun Aristo'ya göre bilgi edinmede dış dünya başlıca kaynaktır, bu yüzden bilgide duyular büyük önem taşır. Felsefe tarihi içinde felsefî bakış açılarını temelden belirleyen ülkücülük ve gerçeklik ayrımı onun felsefesinde açıklık kazanmıştır. Aristo bilgi edinmede dış dünyaya öncelik tanımakla ağırlığını gerçeklikten yana koyar. Önceki felsefe anlayışları duyular üzerinde pek eğilmemişlerdir. Ne var ki bilgide zihne ya da dış dünyaya ağırlık verem ayrımı daha az belirgin biçimde Aristo'dan çok önce yapılmıştı. İyonyalı filozoflar evreni duyu verilerine dayanarak izah etmeye çalışmışlardır. Elealı filozoflar tersine aklî izaha yönelmişlerdi. Ancak İyonyalılar duyuların önemini özel olarak belirtmişler, Elealılar da akıl üzerinde açıklayıcı bir tutum almamışlardı. Platon akıl-duyum karşıtlığında ağırlığını akıldan yana koyarak ilk ülkücü felsefeyi geliştirmişti. Aristo, Platon'un bu ülkücü öğretisine kökten karşı çıkarak bilgi anlayışını gerçekçi bir temele oturttu, bu dünyayı, duyulur dünyayı tek bilgi alanı olarak tespit etti. Bilgi ancak bu dünyanın gerçeklikleri arasından derlenebilirdi, bu dünyayı aşan bir bilgiler ya da gerçeklikler dünyası yoktu.

Özetle, Aristo için önemli olan tek tek şeylerin bilgisini derlemek değil, evrensel bilgiye yükselebilmektir. Tek tek şeylerin bilgisinden giderek oldukça evrensel ya da daha evrensel bilgilere ulaşabiliriz. Fakat en evrensel bilgiye tek tek şeylerin bilgisinden ulaşamayız. Buna göre gerçek bilgi üretimi tümevarım'la değil tümdengelim'le yapılır. Önemli olan daha evrenselden daha özeli ya da daha az evrenseli çıkarmaktır. Tek tek şeylerin bilgisi bize

[210] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 250.

evrensel bilginin yolunu açmaz mı? Açar elbette. Benzer şeylerden ya da benzer durumlardan giderek soyutlama yoluyla evrensel bilgiye yükseliriz. Evrenselin de evrenseli vardır, önemli olan daha evrensel bilgiye erişmektir. Evrensel bilgi deneyle doğrulanması gereken bilgidir. Doğrulanmamış bilgi yanlış olabilir. Evrensele yönelen kişi bir şeyi nedenleriyle kavramak ister. Buna göre el işçisiyle hekim arasında bir ayrım olacaktır. El işçisi evrensel bilgiyi konu edinmez. O, nedeni düşünmeksizin eylemde bulunur. Hekim evrensel bilgiye yönelmek zorundadır: hekimlikte eylem düşünceyi gerektirir. Hekimlikte "en evrensel" söz konusu olamaz. En evrenselle özel arasında basamaklar olacaktır. En evrensel filozofu ilgilendirir. Filozof onu tek tek nesnelerden derlemez. Filozof ona ulaşmış kişidir. Bunun için filozofun ayrı bir yetkinliği olmalıdır. Filozof "güç şeyleri ve insan bilgisine kolay kolay açılmayan şeyleri bilme yeteneğine ulaşmıştır", "her şeyin bilimine ayrı ayrı ulaşmadan elden geldiğince bütün şeylerin bilgisine ulaşmıştır". Filozof için duyulur dünya bilgilerini değerlendirerek en evrensel bilgiyi elde etmek, bitmeyen bir çabadır.[211]

Metafizik

Aristo'nun ortaya koyduğu felsefi sorunun yöneliş noktası, duyulur somut varlıklardır. Fakat Aristo' ya göre "tanım" (tarif) ve kanıt (burhan), duyulur somut olanlar hakkında değil, belki genel ve tümel olanlar hakkındadır. Bunların bilgisine nasıl ulaşıyoruz? Bilginin aslı ve oluşması sorunu, Aristo'da ve ondan başlayarak felsefî düşünceler içinde geniş alan tutar. Hâlbuki bilgi eleştiricisi Eflatun için bu sorun, ancak ikinci derecede kalıyordu.

1.Tikel ve tümel- Bireysel eşyanın duyumsanır algısı, tümevarım sayesinde, gerek zaman ve gerekse ortaya çıkış vesilesi dolayısıyla, bizce "önce bilinenlerden türer. Bunları "kendinde" veya "doğa ve niteliği" bakımından, ilk öncelikle olanla karıştırmamalıdır. Biz insanlar, sınırlı olan bilgi melekemizle, önce "bizce ilk bilinenlerle" işe başlarız, ancak araştırmalarımız devam ettikçe "niteliği" bakımından önce ulaşana" derin olarak nüfuz edebiliriz.

Fakat kendinde ilk ulaşan bu "nitelik", tasavvurdan başka nerede olabilir sorusunu, Platon'un bakış açısını kabul eden kimse, haklı olarak Aristo'ya sorar. Aristo'ya göre gerçek olan, ancak bireysel şeydir (şu insan, bu at), özel anlamıyla cevher (ousia: varlık) odur. Tür kavramları (genel olarak insan, canlı varlık), ancak dilin kullanılmasında bireysel bir şey ifade

[211] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 251-252.

ederler. Şu da var ki, diğer yandan Aristo felsefesinde cevher, tekrar "kendinde olan şey", olarak kullanılmaktadır.[212]

2. Madde ve suret (İmkân-varlık) Plato'nun ideler teorisine karşı olan mücadelesine rağmen Aristo, bu teorinin baş düşüncelerini kurtararak "ilk felsefe"sine almak ihtiyacını hissetmektedir. Bu amaçla, o zamandan beri felsefede yerleşmiş olan iki kavramı ortaya koyar: Suret (ki Platon'un kullandığı "eidos" kelimesiyle ifade olunduğu gibi, şekil anlamına gelen "morfe" ile de karşılanır) ve madde (Hyle İslâm felsefesinde "heyula", bizzat Aristo tarafından bulunmuş bir kavramdır). Madde, şekilsiz, sabit cevherdir, temelde olan odur, sûret onun şekil almasıdır. Örneğin tunç ve mermer, maddedir, hazırlanmış ve tamamlanmış heykel, surettir; tahta, taş, toprak, maddedir, ev onların suretidir; insanda beden maddedir, hayat ve ruh onun sûretidir. Asla suretsiz bir madde var olamaz, fakat buna karşılık bağımsız bir sûret prensibi bulunmaktadır: O da, eşyada kalıcı olan nitelik (mahiyet), salt kavramdır. Bununla birlikte sûretsiz, bütünüyle belirlenmemiş madde, bir ilk veya nihâî madde –hiç olmazsa – düşünülebilir; Aristo "algılanabilir, duyulur" maddeyi, özellikle düşünülebilir olan maddeden ayırıyor. Böylece filozofun kaçınmak istediği "madde – olmayan", arka kapıdan tekrar içeri sokuluyor. Sûret unsurunu oluşturan, sabit matematiksel veya fiziksel belirlenimler değildir, aksine madde ile sûret arasında zıtlık tamamen değişkendir, akışkan ve dalgalıdır. Birine oranla madde olan, diğerine oranla sûret olabilir; böylece kereste, ağaç kütüğüne oranla sûret, yapılmış eve oranla maddedir. Ruh, bedene oranla surettir, "suretin sureti" olan akla oranla maddedir. Bireysel ile tümel kavramları arasındaki çelişki, burada da ortaya çıkıyor. Bir yandan maddenin gerçekten bireyselleştiren ilke olması bakımından, gerçek cevher olması gerekir, diğer yandan, bu düşünceden daha çok sık olarak, Aristo'da bir diğer düşünce gözükür: Gerçek varlık, sûrete bağlanır, eidos olması bakımından sûret, cevher ve nitelikle bir ve aynı sayılır. Bundan başka bir üçüncü şeye de, madde ile cevherden oluşan bireysel eşyaya da cevher denilir. Aristo'nun felsefesinde madde kavramı, belirlenme ve niteliklerden yoksun soyut bir temel madde tasavvuru haline; yani sırf imkâna dönüşürken, sûret de gerçekleşme, fiilîleşme, ya da gerçek, fiilî varlık anlamına yükselir.

O halde madde, "özellikle imkân üzere olan bir şey"dir. Örneğin tohumda ağaç, çocukta gizlenmiş insan gibi, ancak sûretle gerçekleşir. Böylece madde, yetkin değildir (örneğin, uyumakta olan, düşünmesi mümkün olan), sûret onun yetkinliğe ermesidir (örneğin, uyanık olan, fiilen düşünen). Salt sûret, ancak ilâhî ruhtur. Bireysel eşya, ne daima salt potansiyel

[212] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 145-146.

(istidat; kuvve), ne de tamamen fiilîleşmiş, gerçekleşmiş sûrettir. Aristo için önemli nokta, bu iki çizgi arasında duran evrim sürecinin aydınlatılmasıdır. Soruyu daha ileriye götürelim: Nasıl olur da salt imkân olgu gerçekliği (varlık) haline gelir. Cevabı da şudur: Hareket ettirici olan nedenle (illet). Böylece yeni bir çift kavram ortaya çıkar.[213]

3. Hareketli olan şey ve hareket ettirici neden-Allah-İmkândan fiil ve gerçeğe geçiş, zorunlu olarak harekete, yani mekân içinde kımıldamaya değil, belki değişmeye bağlıdır. Mekân içinde hareket ise, ancak bunun türlerinden birini meydana getirir. Hareket, henüz tamam olmayan varlıktır. Örneğin gitmek, öğrenmek, kurmak, kemirmek gibi. Bunlara karşılık gitmiş olmak, bilmek vs. tamamlanmış olgulardır. Deneyim dahilinde her şey gibi, hareketli olanın da nedeni (illeti) olması gerekir. Bu nedeni daima geriye dönerek izleyelim, böylece, mekân ve zaman başlangıçsız ve sonsuz olduklarından, sonunda maddî olmayan bir "ilk hareket ettirici"ye ulaşırız. O, hareketli değildir ve hareketlendirilemez, tektir, mutlak olarak yetkinlik sahibidir, cismanî değildir, dolayısıyla bir aklî varlıktır, yani ulûhiyet veya ilâhî ruhtur (nous: akıl). Platon'un "iyi ilkesi"ne yüklediği bütün nitelikleri, Aristo ona veriyor: Sonsuz ve öncesiz, değişmez, kendinde, bütün diğer varlıklardan ayrı, bununla birlikte onların nedenidir. Fakat ahlâkî aşama bütünüyle kaybolmuştur. Böylece salt sürecin aynı olan bu ulûhiyet, salt kendinde olan bu faaliyet, gerçekte en yüksek, en yetkin varlıktır, fakat ancak kendisiyle ve kendi kendinin temâşâyla meşgul salt düşünce, "düşüncenin düşüncesi" olmak bakımından en yüce ve en yetkindir. İlâhî ruhun, hiçbir insana ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; aksine âlem kendini ona tutulmuş hisseder, ona can atar. Kendine bakışı (temâşâsı) onun sonsuz mutluluğunu oluşturur.

Böylece ilk defa Allah'ın birliği, kavramsal olarak ifade edilmiş oluyor. Gerçekte panteist (evrenin nedeninin evrende içkin olduğu, yani tanrıyla evrenin birliğini savunan görüş) bazı nitelikler bu düşüncelere karışmışsa da, bütünü bakımından Ksenofanes'in düşüncelerinden farklı olan bir teizm eğilimi, yani Allah'ın âlemin dışında olduğu düşüncesi egemendir. Bundan başka, ulûhiyetin ahlâkî değil, belki sırf düşünsel, dolayısıyla heyecansız ve soğuk bir tarzda düşünülmesi de, Platon'la ve ondan daha fazla Sokrat'la bir çelişki oluşturur.[214]

4. Gaye: Aristo, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz ilkeler konusunda İyonyalılar, Empedokles, Anaksagoras ve Platon gibi öncüllerine dayandığı halde, özel biçimde dikkate

[213] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 147-148.
[214] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 148-149.

sunduğu gibi, gaye ilkesini ilk kez olarak ileri süren, bizzat kendisidir: Her şeyin niteliği ve nedeni, onda içkin olan gayedir. Bununla birlikte Aristo, ilk kez olarak özel bir gâî teorinin (Teleologie) koyucusudur. Böylece Aristo felsefesi, Demokritos'un mekânik evren anlayışıyla açık bir karşıtlık gösterir: "Gaye nedenleri dikkate almayarak, her şeyi zorunluluğa (kader, zorlama) dayandırdığından" dolayı, Aristo Demokritos'u açıkça suçlar. Su birikmesi hastalığına yakalanan adamın vücudundaki su, cerrah bıçağından değil, belki sağlık için cerrah bıçağı vasıtasıyla akar. Bu durumlarda çağımızın doğa bilimlerine özgü anlayışı temsil eden kuşkusuz Demokritos'tur. Aristo bile, kendi bakış açısının güvenilir olmadığını hisseder: Doğa araştırmasında mekanik ilke "de" geçerli olmalı, fakat "ondan fazla" gâî ilke gözetilmeli. Örneğin; gezinti, sağlık amacıyla yapılır, duvar gerçekte maddeden yapılmıştır, fakat ancak eşyayı korumak ve esirgemek için yapılmıştır vs… Doğa da, insanın sanatsal faaliyetine benzer olarak işler. Onda peşinden var olan gâî tasavvura, örneğin hayvan cinsinin gâî tasavvuruna göre onun tek tek kopyalarını yaratır.

Açık bir biçimde gayeye yönelerek davrananlar sadece karıncılar ve örümcekler gibi hayvanlar değildir, belki bitkilerin yaprakları, kökleri de onların korunması, beslenmesi için yaratılmışlardır. Tohumun gayesi, ağaçtır. Kötü oluşumlar, noksanlar doğada bu gâî süreklilik aleyhine bir kanıt olamazlar; sanatta da hatalar meydana gelebilir: Örneğin yazı hataları, ilaçların bileşimindeki hatalar vs! Bundan başka, gayenin açık olarak meydana çıkmadığı yerde, filozofumuz onu tahayyül etmekle doğru hareket ettiği kanısındadır: "Doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz!" Faydanın gösterilmesinin mümkün olmadığı yerde, sanatsal bakış açıları, açıklama zorluklarından kurtarır.

Genellikle gaye, suretle eşdeğer sayılır. Hâlbuki madde doğada raslantısal yasa ve gayeden arınmış olan aşamayı oluşturur; gayenin gerçekleşmesi yolunda engeller ortaya çıkarır. Bundan dolayı sanatkârca eserlerde ve zanaatta Aristo'nun dört ilkesi hemen hemen belirleyici olarak bulunmaktayken –bizzat Aristo ev örneğinde, madde olarak taşları, sûret olarak ev kavramını, hareket ettirici neden olarak kalfayı, gaye olarak gerçek evi anmakta ve göstermektedir – yaratıcı doğada son üç ilke (sûret, hareket ettirici neden ve gaye) birleşir, aynı şey için, çeşitli deyimler niteliğindedirler. Dolayısıyla o, esas olarak dört tür neden tasavvur eder: kavramsal ya da formel, hareket ettirici veya fiilî, maddî ve bir de gâî neden.

Böylece Aristo'nun asıl felsefesi bize, katıksız bir "metafizik" olarak gözüküyor. O, Platon gibi, ilk olarak; "Bilginin kesinlik taşıması, ilim olmak bakımından felsefe, hangi şartlar altında mümkündür? Nasıl oluyor da bir gayeden söz ediyorum?" sorusunu sormaz. Belki şunu

sorar: Deneyim hangi tarzda gerçekleşir?" "Bizce önce bilimler"den, "doğa ve niteliği olana" nasıl erişebiliriz? Kaba duyulur algıdan, salt bilgi nasıl gelişebilir? Bu soruya da, aslında şundan başka bir cevap bilmez. Her değişim, değişenin 'niteliği, zâtı" dolayısıyla meydana gelir. Aristo'nun felsefesi, Platon'unki gibi yaratıcı değildir. Belki kuralla takılır, birliğe sahip değildir, belki düalisttir, çözülmesi mümkün olmayan çelişkilerle doludur. Buna karşılık Aristo'nun, inkârı mümkün olmayan bir üstünlüğü vardır: Bakışını gerçekleşme sürecine yöneltmiş, böylece ilk kez olarak evrim ilkesine tam bir açıklık kazandırmıştır.[215]

Fizik

Bütün varlıkların en aşağı basamağını meydana getiren ve onların üzerinde yükseldiği zorunlu bir esas olan dört ana unsur, yani toprak, su, hava ve ateş uzvî olmayan unsurlar âlemini oluştururlar. 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 tarzı, yani, düşme hareketidir. Ağır bir unsur olan toprağın hareketi, arzın merkezine doğru bir düşme hareketidir. Çünkü Aristo'ya 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. Toprak ile ateş arasında, ağırlıkları bunlara göre, izafi olan su ile hava bulunur. Su, ağırlığı bakımından toprağa daha yakındır. Hava ise, ağırlığı bakımından sudan daha hafiftir. Böylece, her unsurun, kendine göre, tabiî istikametinde hareket eder. Ancak, başka çarpıştığı vakit, tabiî istikametinden çevrilir ve başka bir istikamete yönelir.

Aristo, bu dört unsur nazariyesini, Empedokles'den almıştır. Ancak unsurları anlayışları, Empedokles'den ayrıdır. Empedokles'e göre, öncesiz ve sonsuz olan bu unsurlar, en son unsurlardır. Bunlar, yalnız, belli nispetler içinde, birbirleri ile birleşirler yahut da birbirlerinden ayrılırlar. Hâlbuki Aristo'ya göre, bu dört unsur, birbirlerine değişebilirler. Bunların her birinde, öteki unsurları kendine çevirmek gücü vardır. Meselâ ateşte, katı cisimleri kendine çevirme, ateş yapma kabiliyeti vardır. Suda katı maddeleri sulu hale getirme gücü mevcuttur. Buna karşılık, sulu maddeler de katılaşabilirler. Böylece, Aristo'da bu dört unsur, en son unsurlar değildirler. Bununla birlikte, bu unsurlar, en son bir takım ana sıfatlara sahiptirler ki, birbirine değişen de yalnız bu ana sıfatlardır. Meselâ, toprak, kuru, soğuk ve ağırdır. Buna karşılık ateş, kuru, sıcak ve hafiftir. Hava, yaş, sıcak ve nispeten, yani su ve toprağa göre daha hafiftir. Aristo fiziğinde unsurlarla ilgili olan bu sıfatlar esastırlar. Aristo

[215] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 149-150.

fiziği, sıfatçı "Kalitatif" bir fiziktir. Aristo, renk ve sesi de eşyanın objektif sıfatları olarak göz önünde tutar. Buna karşılık Pythagorasçılar, Demokritos gibi, yaşlık, kuruluk, soğukluk, renk, ses vs. gibi sıfatları, objelerle doğrudan ilgili olmayan ve yalnız duyu organlarımızda doğrudan doğruya ilgili olmayan ve yalnız duyu organlarımızda meydana gelen sübjektif sıfatlar olarak göz önünde bulundurmuşlardı. Nitekim Pythagorasçıların fiziği de, matematik-geometrik bir fiziktir. Çünkü Pythagorasçılara göre, unsurlar, bir takım geometrik şekiller meydana getiren atomlardan ibarettirler. Bundan dolayı, Pythagorasçılar, unsurları, bir takım geometrik şekillerle göstermeye çalışmışlardır. Aristo'nun sıfatçı fiziği ile karşılaştırılsa, Pythagorasçıların fizik anlayışı, modern fizik görüşüne daha çok yaklaşmaktadır. Bununla birlikte, Aristo fiziği bütün Ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş ve egemen olmuştur.[216]

"Âlem" Düşüncesi

Aristo'ya göre, gökyüzü ile yeryüzü arasında esaslı bir ayrılık bir mahiyet ayrılığı bulunmaktadır. Yeryüzündeki varlıklar, bir takım basamaklar oluştururlar. Her üstün basamak, var olabilmek için, daha aşağıdaki basamağın varlığını şart koşar. Bununla birlikte, üst basamaktaki varlıklar, daha aşağı basamaktaki varlıkların bir veriminden ibaret olmayıp, başlı başına ve bağımsızdırlar. Bunların kendilerine öz olan yepyeni sıfatları vardır.

Mekanik ve organik olgular, böylece, birbirleri üzerinde derecelenirler. Bütün bunların temelinde ise, 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 oluşmuşlardır. Ether, gökyüzü ile ilgili olan eksiksiz bir unsurdur. Yeryüzündeki unsurlar, durmadan değişirlerken, "Ether" her vakit, kendi kendinin aynı olarak kalır. Yeryüzündeki unsurlar, düz istikamette hareket ederler. Buna karşılık, Ether, en mükemmel olan hareket şeklini, yani dairevi hareketi takip eder. Eski Yunan düşüncesi, en mükemmel şekil olarak da gene gökyüzündeki cisimlerin sahip oldukları şekli, yani küreyi göz önünde bulundurur. Yıldızlar, birbiri içine girmiş olan bir takım şeffaf küreler içinde dönerler. Gerek yıldızlar, gerekse yıldızların içinde hareket ettikleri bu şeffafa küreler, Ether'den meydana gelmişlerdir. Yıldızlar, sonsuz olan mutlak ve ölçülü hareketleri ile Tanrı'ya en çok yaklaşan varlıklardır.

[216] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 80-81.

Şu halde, Aristo'ya göre, Tanrı, bütün âleme ilk hareketi vermiştir. Ama bu âlem, aslında iki ayrı âleme, yani, yeryüzü âlemi ile gökyüzü âlemine ayrılır. Yeryüzünü, öncesiz ve sonsuz olan dört unsur meydana getirir. Gökyüzü âlemi ise, yine öncesiz ve sonsuz olan, ama yeryüzü ile ilgili olan dört unsurdan çok daha ince ve eksiksiz bir unsurdan, yani Ether'den oluşur.

Antikçağ'da bilinen beş gezegen (Venüs, Merkur, Mars, Jupiter ve Saturn) ile Güneş ve ay, gökyüzünü meydana getirirler. Gökyüzü âlemi, sabit olan arzın üstünde yükselir ve Ether'den meydana gelmiş olan şeffaf kürelerle çevrelenmiştir. Her gezegeni çevreleyen, birbiri içine geçmiş, birçok sayıda şeffaf küreler vardır. Gezegenlerin dairevî hareketten kayar gibi görünmeleri, bu kürelerin varlığı ile açıklanmaya çalışılır ve bu şekilde çok karışık bir sistem meydana çıkmış olur. Bu karışık sistem, bütün Ortaçağ boyunca, Rönesans'a (Kopernikus) kadar egemen olmuştur.

Aristo'ya göre, yıldızlar, insanüstü aklî mahiyetlerdir. Bu makûl ve saf şekillerin yeryüzüne, hedefli ve makûl bir takım etkileri de vardır. Aristo'nun bu görüşü, bir yandan Yeni Platonculuğa öte yandan Ortaçağ astrolojisine temel olmuştur.[217]

İnsan Anlayışı

İnsan, âlemde Tanrı'ya en çok benzeyen ve O'na en çok yaklaşmış olan varlıktır. Çünkü akla sahip olan insan, bütün üstün bilgileri elde etmeye yeteneklidir. İnsan, Tanrı'yı, varlığı, oluşu ve oluşun sebeplerini kavrayabilecek şekilde yaratılmıştır.

Aristo, hayvanlarda görülen ortak özellikler ve bir takım aşağı duygular açısından insanın hayvana benzediğini de söyler; ancak bütün bunlar onun yüksek amacına uygun hale getirilmiştir. İnsan, başını dik tutuşundan, göklere bakışından, konuşma ve düşünme yeteneğinden, elini, parmaklarını iyi kullanışından ve beyninin büyük oluşundan dolayı hayvanlardan farklılaşır. Fakat insanın aşağı duygularının meydana getirdiği her türlü etkinliklere ruh katılır; bütün bu ortak niteliklere rağmen insan, varlıkların en akıllısı olduğu için de onun başka benzeri yoktur.

Aristo'ya göre, insan beden ve ruh yapısı yönünden tam bir kozmos, uyumlu bir âlemdir. Onu hayvandan ayıran en önemli özelliği (ayırımı) ise düşünebilmesi, buna bağlı olarak da konuşmasıdır. Onda dil ve düşünce iç içedir; bu nedenle, dil ile ifade edilen düşünce bir değer ifade ettiği için de tek anlamlı söz söyleyen varlık insandır. Filozof için, konuşmak, bir çeşit

[217] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 82-83.

sesli düşünmektir. Bütün sosyal olaylar, aile, topluluk, devlet hep dille anlaşmayla gerçekleşir. Bütün maddî ve manevî değerler, bu akıl sahibi, konuşan insanın ürünüdür; bilgi de bu aklın ürünüdür.[218]

İnsanı diğer bütün canlı varlıklardan ayıran şey ondaki hayvanî ruhla birleşmiş olan akıldır. İlki ayağa kalkık durumu ve figürünün simetrisiyle gösterilir; en çok ve en saf kana, en büyük beyne ve en yüksek hayat hararetine sahiptir; konuşma ve el organlarında en değerli organlarla donatılmıştır. Ruhun etkinlikleri arasında, algılama, bedenin aracılığıyla ruhta hâsıl olan bir değişmedir; daha keskin bir deyişle algılanan objenin formunun algılayan süjeye iletilmesinden ibarettir. Bu tür münferit algılar bize sadece şeylerin özellikle ilintili oldukları nitelikler hakkında bilgi verir. Bu şeyler hakkında bize söyledikleri her zaman doğrudur. Bununla beraber birlik ve sayı, büyüklük ve biçim, zaman, sükûnet ve hareket gibi hakkında duyumlarımızla bilgi sahibi olduğumuz müşterek nitelikleri bir tek duyumla değil fakat ancak duyu organlarında üretilen imajların birleştiği ortak bir duyum organı ile algılarız. Bu ortak duyum organı ile çeşitli duyuların algılarını karşılaştırır ve birbirinden ayırırız. Bunların ilettikleri imajları objelere bağlayabilir ve kendi algılarımız olarak algılarımızın şuuruna varabiliriz. Bu ortak duyum organı kalptir; duyu organlarının hareketlerinin kendisiyle kalbe ulaştırıldığı vasıta öyle anlaşılıyor ki, "pneuma"dır. Duyu organındaki hareket aktüel algılama alanının ötesine geçip bu merkezi organa iletildiğinde ve burada duyumsal bir imaj yeniden canlandığında, buna hayal denir. Bütün ortak duyu iletimleri gibi bu da doğru ya da yanlış olabilir. Şayet bir imaj daha önceki bir algının sureti olarak tanınırsa buna da hatıra denir. Dolayısıyla hafızanın da bulunduğu yer ortak duyum organıdır. Merkezî organda hazımla meydana gelen değişme uykuya neden olur, hayat hararetinin büsbütün kaybolması da ölüme yol açar. Duyu organlarındaki içsel hareketlenmeler veya dışsal izlenimlerle uyandırılmış türden olanlar, rüyaların merkezî organa ulaşmasına neden olurlar; dolayısıyla rüyalar genel koşullar altında uyanıkken gözden kaçmış olan olayların endikasyonları olabilir. Şayet algılanan obje iyi yahut kötü olarak görülürse, arzu ya da nefrete sebebiyet veren zevk ya da karşıtı ortaya çıkar. Zihnin bu durumları da hissin merkezi konumundan kaynaklanır. His ve arzu arasında bundan daha başka ayrım yapılmaz.

Bununla beraber bütün bu fonksiyonlar aslında hayvanî ruha aittirler; ilave olarak akıl ya da düşünce faktörüne ancak insanda karşılaşıyoruz. Hayvanî ruh formu olduğu bedenle birlikte doğar ve ölürken, akıl ezelî bir vasfa sahiptir ve yok edilemezdir. O, babadan çocuğa

[218] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 208-209.

taşınan ruh-hücre yahut nüveye dışarıdan girer; bedenî bir organa sahip olmadığı gibi acıya maruz ya da değişime tâbi değildir ve bedenin ölümünden etkilenmeksizin nasılsa öyle kalır. Fakat bir insan tekinin aklı olarak, ruhla birlikte, onun durumlarının değişiminden etkilenir. Bireyde düşünme kapasitesi aktüel düşünceyi önceler; onun aklı, üzerine önce düşüncenin kendisi tarafından, belli bir muhtevanın yazıldığı, temiz yazılmamış bir levha gibidir; düşüncesine her zaman duyumsal imgeler eşlik eder. Bu nedenle Aristo'nun iki yanını birbirinden ayırır; her şeye sebebiyet veren ve her şey olan, etkin ve edilgin. Sonuncusunun bedenle birlikte ortaya çıkıp onunla yok olduğunu, etkin olanın ise bizzat doğası gereği ölümsüz olduğunu varsaymaktadır. Bununla beraber düşüncemiz bireysel bir şey olarak, her iki etkenin birlikte etkinliğinin sonucudur. Ruhtan meydana gelen varlıkların belirleyici özelliği olan etkinliklerin herhangi birisini de, şimdi hayattan önce veya sonra, bedenden ayrılmış akla izafe edemeyiz. Aristo'da, edilgin akıl ve onun etkin olan ile ilişkisinin mahiyeti hakkında daha kesin bir izah boşuna aranacaktır.

İnsanı hayvanların üzerine çıkaran düşünsel etkinlikler, aklın ruhun daha aşağı fonksiyonlarıyla bu birlikteliğine bağlıdır. En yüksek hakikatlerin her doğrudan kavranılışı salt kendi etkinliğidir. Platon'la birlikte Aristo bundan dolaylı bilgiyi ve bundan da zorunlu olmayanla ilgili sanıyı ayırır; bununla beraber her ikisi hakkında da daha ayrıntılı psikolojik açıklama yapmaz. Eğer arzuya akıl kılavuzluk ederse irade haline gelir. Aristo, bir problem olarak görmeksizin hayli indî bir şekilde, irade özgürlüğünü varsayar ve onu erdemin iradî olması ve eylemlerimizden evrensel olarak sorumlu tutulmamızla kanıtlamaya gayret eder. Bundan başka eylemlerimizi hedef ve amaçlarını irademizin mahiyetinin belirlediğini ileri sürer; hedeflerimizin doğruluğu erdeme bağlıdır. Bununla beraber, hedeflerimizin gerçekleşmesi için en iyi aracın hangisi olduğuna iç düşünmeyle (teemmül) karar verilmelidir. Akıl bu görevi yerine getirdiği sürece, gelişmesiyle basiretin teşekkül ettiği reflektif yahut pratik akıl adını alır. Aristo'da, ne iradenin eylemleriyle neticelenen içsel süreçlerinin, ne de irade özgürlüğünün olabilirliği ve sınırlarının daha yakından tetkikini bulamayız.[219]

Psikolojisi

Ruh, Aristo'da organik dünyanın esasını oluşturur. Çünkü her canlıda, canlılığın belirtisi olan bir etkinlik görülür. Bu oluşta biri etkin, diğeri edilgin olan iki varlık vardır. Burada etkin olan ruh, edilgin olan ise insan bedenidir; beden madde, ruh ise formdur. Ruhla beden arasındaki ilişki de, madde ile biçim arasındaki ilişkiye benzer.

[219] Zeller, *Gerek Felsefesi Tarihi*, 230-231.

Ruh, Aristo için, vücudu şekillendiren, harekete getiren, onu belli bir gayeye doğru yönelten ve canlı kılan prensip, bedenen entelecheiea'sıdır; bedenin içinde taşıdığı telos'dur (gaye); bedenin hareketleri ve değişmeleri içinde kendini olgunlaştırıp geliştiren formdur. Ruh, maddî değildir; ama bedene hareket ve hayat verip ona hükmeden ilkedir; bedenin varlığının amacıdır; beden ise ruhun aracıdır.

Aristo'ya göre, ruh hayatı üç basamaklıdır. Her alt basamak üsteki için maddedir. Bunlar:

a) Nebatî (Bitkisel) Ruh: Ruh hayatının en aşağı basamağını meydana getirir. Bu ruh, organik hayattaki mekanik ve kimyasal değişmeleri belli bir gaye doğrultusunda şekillendirir. Bitkilerin canlılık ve hayatiyet prensibi olan bu ruh, fizyolojik varlık tabakasını en alt basamağını oluşturur. Bu ruh, sadece besler, büyür ve neslini sürdürür.

b) Hayvanî Ruh: Nebatî Ruhun bir üst seviyesidir. Hayvanların bir gaye doğrultusunda kendiliğinden hareket etmesini sağlayan istek ve iştihasıdır. Hayvanlardaki bu istek, hazza yaklaşma ve acıdan kaçma şeklinde ortaya çıkar. Aristo'ya göre, hayvanî ruhtaki tasavvurların kaynağı duyumlardır. Tek tek duyumlarda verilmiş olanları hayvanî ruh genel bir algı olarak birleştirir. Bu ruh, algılama ve hareket kabiliyetine sahiptir. Hayvanî ruh, şuursuz da olsa hatırlamak ve saklamak gibi özellikler taşımaktadır.

c) İnsanî Ruh: Bitki ve hayvan ruhlarını üstünde yükselen en yüksek kısmını meydan getirir. Nebatî ve hayvanî ruhlar, insanî ruh için bir malzeme durumundadır. İnsanî ruhun en temel sıfatı "akıl"dır. İnsan akıllı olmakla, bitki ve hayvanlardan ayrılır.

Hayvanî ruh bedene bağlıdır. Bedenle var olur ve yine bedende birlikte yok olur. Akıl ise vücuttan bağımsız ve sonsuzdur. Aristo'ya göre, aslında bedenle ruh arasında içten bir bağlılık yoktur. Ruh, bedenden gelen her türlü tesiri hiçe sayabilir. Hayvanî ruhtaki içgüdü, insanî ruhta yerine irade'ye, hayvanî ruhtaki karışık ve belirsiz hatıralar yerini, insanî ruhta kavramlı ve şuurlu bilgiye bırakır.

İnsanî ruh, şuurlu bilgiye sahip olarak diğer ruhların üstüne yükselir. İnsan ruhu kavramlar kurar ve kavramlı bilgiye ulaşır. Kavramlı bilgi de, duyularla elde edilen malzemenin akıl tarafından aktif bir şekilde işlenmesiyle elde edilir. Akıl ise bilgilerin önemi olanıyla önemsiz olanını ayırır ve bunlar arasında bir düzenlenme yapar. Bunun içindir ki insanî ruh, hayvanî ruhtan aktiftir; aktiflik, ruhları üstünleştirir; en aktif ruh da ölümsüzdür. Bu ruh, ferdî

ruh mudur? Yoksa insanlık ruhu mudur? Bunu Aristo'nun ruh düşüncesinde net olarak anlamak zordur.

Aristo, aklı da "Aktif Akıl" ve " Pasif Akıl" diye iki kısma ayırmaktadır:

Pasif Akıl: Bu akıl hayvanî ruhla ilgilidir. Bu aklın başarısı, duyularla elde edilen algılara ve bunlardan kalan silik izlere dayanarak bir takım kavramlar meydana getirmekten ibarettir. Bu kavramlar açık ve seçiklikten uzaktır.

Aktif Akıl: Bu akıl, tek tek bütün insanlarda ortak ve her insanda bir ve aynı olan akıldır. İnsanî akıl, yaratıcı akıldır; insanı insan yapan sıfatlar bu akla aittir; ruhun aktif olan bu yönü, ölümsüzdür. Şuurlu, açık ve seçik kavramlar bu akılla elde edilir.

Pasif Akıl, bağlı olduğu fertlerle ortaya çıktığı için gelip geçicidir; beden yok olunca da onunla beraber yok olur. Aktif Akıl ise vücuttan bağımsızdır; bu nedenle Aktif Akıl ölümsüzdür.[220]

Ahlâk

Aristo'nun teleolojisinin çok açık ve net bir biçimde ortaya çıktığı bir yer de onun eylem alanıyla ilgili yorumudur; yani etik ve politika felsefesidir. Aslında, Aristo'nun etikle ilgili incelemelerinin en temel konusu veya nihâi amacını meydana getiren husus, iyi bir toplum düzeni içinde yaşamayı gerektirir.

Bu yüzden, Aristo'nun etiğinin neliğini anlayabilmek için Atina'nın politik koşullarına; onun hangi sosyo-politik düzende yaşayan insanlar için etik kitapları kaleme aldığına bakmak gerekir. Onun yaşadığı dönemde, Atina'da yaklaşık kırk bin erkek yurttaş yaşıyordu; bu erkeklerin bir bölümü hiçbir işle uğraşmayan, yani hayatlarını kazanmak için hiçbir enerji harcamayan insanlardan oluşmaktaydı. Onlar filozof, devlet adamı, şair, mucit v.b. olabilme potansiyeline sahip bulunan, tüm zamanlarını söz konusu özel amaçlarını hayata geçirmek için kendilerine ayırmış kimselerdi. O zamanların Atina'sında, yine sayıları her geçen gün biraz daha artan bir tüccarlar sınıfı bulunmaktaydı. Ve Atina, çok doğal olarak güçlü bir ordu beslemekteydi. Kadınların ev işleriyle uğraştığı, bu yüzden evden pek çıkamadıkları Atina'da özgür yurttaşların yaklaşık üç misli kadar da köle bulunmaktaydı. Tarımla uğraşmak dışında, toplumun neredeyse tüm ihtiyaçlarını karşılayan köleler olmadığında, Atina'nın var olabilmesi neredeyse mümkün değildi.

[220] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 209-211.

Aristo'nun etik öğretisini, işte bu toplumsal koşullar içinde, söz konusu özgür yurttaşlar topluluğu için kaleme aldığı; onun, öncelikle ayrıcalıklı bir sınıfın erdemi ve mutluluğuyla ilgili bir etik teori geliştirme işiyle meşgul olduğu söylenebilir. Nitekim onun siyaset felsefesi, bütün önemine ve bir takım meziyetlerine rağmen, kölelik kurumunun savunulmasıyla başlar. Yine de onun gerek etiğinde, gerekse siyaset felsefesinde söyleyecek çok şeyi bulunmaktadır.

Aristo'nun teleolojik olan etiği, ahlâkı "insan olmanın amaçları" yoluyla tarif eder. Ona göre, insanların bir takım amaçları vardır ve bu amaçlar da otobüsü kaçırmama, sınıfı geçme ve bir meslek sahibi olmak için çalışma gibi, sadece kısa vadeli veya yakın amaçlar değildir. İnsanların bir de nihai ve doğal amaçları vardır. Aristo, tıpkı Sokrat ve Platon gibi, bir amacın *eudaimonia* ya da kendinden hoşnutluk/mutluluk olduğunu söyler. İşte bundan dolayıdır ki, o, etik alanındaki en önemli eseri olarak kabul edilen *Nikomashos'a Etik*'ini, mutluluğun gerçek tabiatına ilişkin bir analiz ve mutluluğun, akıl ve erdem gibi temel bileşenleriyle ilgili bir inceleme üzerine kurar.

İnsanın nihâi amacı olarak *eudimonia*'nın, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlanması gerektiğini söyleyen Aristo'ya göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan mutluluk bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. Mutluluk, ayrıca mutlak olarak tam olmalıdır; yani ona, başka bir şeyin vasıtası olarak değil bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, mutluluğun kendi kendisine yeten bir şey olması: yani onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerektiğini ileri süren Aristo, bu çerçeve içinde, mutluluğun, başka hiçbir şey değil de insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği, doğal hedeflerine eriştiği bir yaşamın adı olduğunu söyler.

Bu çerçevede hazcılığa itiraz edip karşı gelen Aristo, *mutluluğu* akla uygun erdemli faaliyetin belirlediği bir hayat olarak tarif eder. Bu, iyi hayatın pek çok şey yanında etkin bir hayat, eylem ya da faaliyetle geçen bir hayat olduğu anlamına gelir. İyi bir hayat, onun etiğinde tartışmaya en fazla yeri dostluk konusuna ayırdığı dikkate alınırsa, ikinci olarak dostlarla geçen, cemaate katılımla belirlenen bir hayat olmak durumundadır. İyi bir hayat, üçüncü olarak bir şeylerle ulaşmaya dayalı, felsefî tefekkür etkinliğinin belirlediği bir hayattır. Mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinlik, yani akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer, gerçekleştirmek durumunda olduğu eylemdir.

Salt işle geçen, sürekli meşgul bir hayatın iyi hayat için bir engel teşkil ettiğini ileri süren Aristo, zekâsı, becerisi ve topluma yaptığı katkı dolayısıyla övülen tüccarın, kendine ayıracak boş zamanı olmadığı için iyi bir hayat sürebilmesinin imkânsız olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden onun övdüğü, öğütlediği en önemli faaliyetler, erdemi dışa vuran, somutlaştıran eylem ya da etkinlik türleridir, meziyetleridir. Buraya pek çok şey girebilmektedir; sözgelimi güreşte sergilenen güç, resim yapmada söz konusu olan hüner, koşuda hız, güzel bir sese sahip olma gibi pek çok meziyet söz konusu olabilmektedir. Aristo'nun dikkatini çok daha genel erdemler, bir insanı birinci sınıf bir atlet, şampiyon bir güreşçi, yetkin bir şarkıcı, olağanüstü iyi bir ressam değil de mükemmel bir insan, adam gibi adam yapan erdemler çeker. Bu erdemler cesaret, basiret, ölçülülük, adalet, dürüstlük, cömertlik ve dostluk gibi erdemlerdir.

Aristo bu noktada bir erdemi ve erdemli bir eylem ya da etkinlik tarzını tanımlayan şeyin akıl olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte, bu bağlamda dikkatli ve tedbirli olunması gerekir. Akıl, elbette erdemleri tanımlayabilir fakat erdemleri öğrenmenin veya kazanmanın, ya da bir şekilde hayata geçirmenin yolu kesinlikle ve sadece akıl yürütme değildir. Aristo, insanın erdemli olabilmesi için öncelikle iyi yetiştirilmesi gerektiğini söyler. O, yine bu bağlamda, çocuğun belirli bir davranış biçiminin neden doğru veya yanlış olduğunun rasyonel bir açıklamasını yapamayacağını ifade eder. Buna göre, çocuğun ya da insanın önce doğru davranmayı öğrenmesi gerektiğinin aklî bir açıklamasını vermeyi öğrenebilir. Dahası, faziletli bir insan erdemli eylemleri üzerinde enine boyuna düşünerek zaman kaybetmez. Cesur bir insan adeta kendiliğinden cesur davranır; cömert kişi, gerçek bir ihtiyacın söz konusu olduğu her yerde kendiliğinden para ya da kendisinden bir şeyler verir.[221]

Aristo, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi biçimde yerine getirme hali, mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak ele alır. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik okul gibi iki ayrı yanı olduğundan, onda insan doğasını tamamlayan, insanın kendi gerçek fonksiyonuna en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan iki tür erdemden söz edilebilir: Kuramsal, fikrî ya da dianoetik erdemler ve ahlâkî ya da eudamonik erdemler veya karakter erdemleri.

Aristo "insana özgü" olanın, esas itibariyle ve başka her şeyden çok, düşünme (hakikat peşinde koşan akıl) olduğuna inanıyordu. Başka bir deyişle, Aristo'da, aklın bir pratik, diğeri

[221] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 133-134.

kuramsal olmak üzere iki boyutu olup, bunlardan her ikisi de önemli olmakla beraber, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrı'ya yaklaştıran şeyin kuramsal aklın etkinliği olduğunu düşünüyordu. Yani insan, sadece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedilmiş olduğu insan, aynı zamanda düşünür ve aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. İnsanın kuramsal aklının gerçekleştiği veya hakikati keşfettiği beş farklı düzey bulunduğunu söyleyen, bu düzeyleri sırasıyla bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefî bilgelik diye sıralayan Aristo, insan için gerçek mutluluğa götüren şeyin bu tür bir hayatın sonucunda kazanılan fikri ya da entelektüel erdemler olduğunu söyler. İnsan için en iyi ve en yüksek mutluluk, en iyi ve en yüksek etkinlikte, yani insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlik türünde söz konusu olur. Bu etkinlik de tefekkür ve temaşadır; bu yüzden, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşada, evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede yatar.[222]

İkinci erdem türü olan ahlâkî erdemler, fikrî erdemlerden, öncelikle kuramsal aklın değil, fakat pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvanî düzeyini kontrol altına almasına ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Aristo'ya göre, ahlâkî erdemler, fikrî erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini filozof ya da bilim adamı olarak gerçekleştirmesini değil de sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip bir takım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihâi ve en yüksek amacına hizmet eder.

[222] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 134-135.

Aristo'ya göre, bu amaca ulaşmak için, insan varlığının akıldışı parçasını pratik akıl yoluyla organize etmesi, tercih ve eylemlerini aklı temel alarak düzenlemesi zorunluluğu vardır. İnsan, ona göre, doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için hayvanî doğasını yok saymak ya da terk etmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına almalı, rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimleri bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokmalıdır. İnsan bu arzu ve eğilimleri, iştihayı, gereği gibi eğitip düzene koyamazsa, onlar insana hâkim olup, aklî fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvanî doğamızın bastırılması veya yok sayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da bizi, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar.

Şu halde, Aristo'da ahlâkî erdem, hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki ortayı bulmaktan meydana gelir. Örneğin, cesaret adı verilen erdem, korkaklık ile gereksiz ve düşüncesiz atılganlık; yeme, içme, cinsellik vb. bağlamında ölçülülük diye ifade edilen erdem, sefihlik ile duyarsızlık; cömertlik adı verilen erdem müsriflik ile cimrilik; âlicenaplık diye adlandırılan fazilet kalabalık ile alçaklık; yüce gönüllülük olarak adlandırılan erdem, kibir ile tevazu; ağırbaşlılık erdemi, utangaçlıkla utanmazlık; dostluk denen fazilet, dalkavukluk ile somurtkanlık; adalet diye ifade edilen erdem ise haksızlık yapma ile haksızlığa uğrama arasındaki doğru ortadır.[223]

Siyaset

Aristo ahlâkına temel olan "doğru olan orta" kavramı, onun siyaset öğretisine de egemendir. Aristo'da "ahlâk"tan sonra, devlet felsefesi sıralamada yerini alır. Çünkü Aristo da, Platon gibi, insanın bir toplum içinde yaşamak durumunda olduğunu düşünür. Ona göre de birey, gerçek varlığını devlet içinde algılar. Buraya kadar aynı görüşte olan Platon ve Aristo'nun yolları, bundan sonra birbirinden ayrılır. Platon gerçek ile ilgisi olmayan bir devlet kuramını ileri sürmüştü. Hâlbuki Aristo devlet öğretisini her şeyden önce tarihsel "gerçek"ten çıkarmaya uğraşır. Ona göre sadece aklın ürünü olan ideal bir devlet örgütü düşünmenin hiç anlamı yoktur. Yapılması gereken tek doğru davranış, gerçeklikten hareket etmektir. Gerçeğe bakıldığında, belli başlı "üç devlet şekli" ile karşılaşırız: Monarşi, aristokrasi ve demokrasi. Aristo'ya göre bu üç devlet şeklinden her biri, kendine göre haklıdır. Bu üç devlet şekli sağlıklı da olabilir, sağlıksız da olabilir. Söz gelişi "monarşi"de, yani tek kişinin hâkim olduğu devlette, hükümdar sürekli kendi menfaatini dikkate alırsa, bu devlet şekli ideal değildir. Aynı durum

[223] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 135-136.

“aristokrasi” için de söylenebilir. Devleti yöneten aristokrat sınıf herkesin çıkarını kendi çıkarından üstün tutarsa, bu devlet şekli sağlıklıdır, aksi takdirde devlet sağlıksızdır, dağılır ve çöker. “Demokrasi”nin de iyi bir devlet şekli olması için, sağlam ve yüksek siyasal eğitim almış bir halk meclisinin bulunması gereklidir. Halk meclisi siyasal ahlâktan yoksunsa, dilediği gibi hareket ediyorsa, böyle bir devlet bozulma ve yıkılmayla karşı karşıyadır. Nihayetinde devletin yönetim biçiminden ziyade, “uygulama şekli” önemlidir.

Aristo, Platon’un ideal devletindeki “komünistlik” eğilimlerine karşı çıkar. Aristo’ya göre, Platon’un teklif ettiği gibi, devlette bir sınıfa, özellikle yöneticiler sınıfına aile ve mülkiyeti yasaklamak doğal değildir. Çünkü aile sosyal sınıfların “temeli” oluşturur. Aristo için, üç sosyal sınıf vardır: Bunların ilki ve en doğal olanı “aile”dir. Aristo, aileye ana-baba ve çocukların yanına hizmetçi ve köleleri de ilave eder. Çeşitli ailelerin birleşmesiyle ikinci bir sınıf olan, üretim ile değişimi yönlendiren, “köylüler” sınıfı meydana gelir. Çeşitli köylü sınıflarının birleşmesiyle, sosyal sınıfların sembolü olan “devlet” oluşur. Devlet kapalı bir birliktir ve onun görevi dışarıya karşı kendini savunmak, içeride de düzeni sağlamaktır. Aristo’ya göre, havyan ruhunun, tüm ruhlar için doğal bir temeli olması gibi, aile de devletin doğal temelidir.

Aristo’nun köleleri de ailenin içine alması, köleliği çok doğal bir kurum kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Buna karşın, bazı Sofistler, insanların eşit olduğunu ileri sürerek, köleliği reddederler. Bu tür bir düşünceyi aşırı bulan Aristo, o zamanın tüm bedensel işlerde çalışan kölelerin olmadığı bir devlet tasavvur edemez. O, konudaki düşüncesini şöyle ifade eder. Eğer günün birinde dokuma tezgâhları dokuma işini “kendiliğinden” dokumayı gerçekleştirirse, ancak o gün köleliğe ihtiyaç kalmayabilir. Dolayısıyla Aristo, aileyi köle olmaksızın düşünmediği gibi, devleti de ancak o dönemdeki Yunan devleti olarak düşünebilmiştir. Bu sebeple Aristo için, İskender’in kurmaya çalıştığı dünya devleti sadece bir ütopyadır. [224]

Gerçek kentin her şeyden önce, askerlik ve adalet görevleri vardır. Çoğunluğu teşkil eden özgür ve gelirsiz insanlar işleri çevirdiği vakit demokrasi vardır; demokrasiyi özelleştiren özgürlük ve eşitliktir; sonra: yasanın buyurduğu demokrasi ve değişip duran oylarıyla yığının buyurduğu demokrasi diye demokrasiyi ikiye ayırmak da gerekir. Azınlık idaresi, zenginlerin ve soyluların yönetime gelmesi demektir; zenginlik belli ellerde toplandığı oranda zorba

[224] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 229-231.

hükümdarlık yönetimine yol açar. Şu halde, hükümetlerin türlü türlü olmasının koşullarından biri de servetler arasındaki dengedir. Servetler arasındaki büyük ayrımlar ister istemez, azınlık yönetimine sebep olur. Kentin temel amacı, kentteşlerinin mutunu ve erdemini yasaların egemenliği sayesinde gerçekleştirmektir.[225]

Peripatos Okulu (Peripatetikler, Meşşâîler)

Aristo'nun kurduğu Peripatos Okulu, tıpkı Platon'un Akademisi gibi, filozofun ölümünden sonra da yüzyıllar boyunca varlığını devam ettirmiştir.

Aristo ile birlikte ortaya çıkan ilmî çalışma usulü, yani ilmin alt disiplinlere ayrışması ve farklı ilim kollarında yapılan sistemli çalışmalar, filozofun ölümünden sonra, Peripatos Okulu'nun yolunu şekillendirmiştir. Aristo'dan sonra Okulun başına geçen Theophrast, nitelikli bir bilim insanıdır. O, nebatlar hakkında, ilk sistemli sınıflandırmaya yapan bilgindir. Theophrast da kendinden önceki doğa filozoflarının görüşlerine aktaran hocası Aristo gibi, Yunan tabiat felsefesi hakkında bir eser vermiştir. Eski fizikçilerin tabiat felsefelerinden bahseden bu eser, aslında metafiziği de içine alan bir ilimler tarihidir. Theophras'tın bu kitabı, İlkçağ felsefesi üzerine sıkça müracaat edilen önemli kaynaklardan biridir.

Theophrast'ın, bir de *Metafizik* adlı eseri bulunmaktadır. O, felsefenin bazı alanlarında, bilhassa mantıkta bazı değişiklikler ve ilaveler yapmış olmasına rağmen, esas itibariyle üstadının düşüncelerine sadık kalmıştır. Peripatos Okulu ile ilgili ilmî araştırmalar, bundan sonra Eudemos ve Menon'la da destek bulmuştur. Eudemos, "astronomi ve matematik" tarihi ilgili bir eser kaleme alırken, Menon ise bir tıp tarihi eseri yazmıştır.[226]

Lykeion'da varlığını sürdüren ve Peripatetikler adını alan Aristo okulunun tarihini burada hemen Aristo felsefesine ilave etmek uygundur. Çünkü Straton dışarıda bırakılırsa, Meşşâiler, üstadın öğretisinden az da olsa uzaklaşarak, Eski Akademi gibi Aristo'dan sonraki felsefe üzerine tesirde bulunmuşlardır. Aristo'nun okul başkanlığında halefi, onun sadık dostu Theophrastos'tur.

Midilli'de doğup M.Ö.372–287 yılları arasında yaşamış olan Theophrastos 35 yıl, okulun başında bulunmuştur. Haber verildiğine göre Aristo: "Midilli şarabı, Rodos şarabından tatlıdır" (Rodoslu Eudemos'u hatırlatarak) diyerek Theophrastos'u bizzat önermiştir. İyi bir hatip olan Theophrastos, insan ilimleriyle ilgili hemen hemen tüm sahalarında eserler kaleme

[225] Brehier, *Felsefe Tarihi-İlkçağ ve Ortaçağ*, 199-200.
[226] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 90.

almıştır. *Karakterler* isimli kitabı ve *Metafizik*'in bir bölümü ve diğer bazı parçalar günümüze kadar ulaşmıştır. Onun botanik konusundaki eserinde, 500 çeşit bitkiden bahseder. Bu kitap, bitkiler konusunda ilk bilimsel girişim kabul edilmektedir. Eserinden dolayı, Theophrastos, bütün orta zamanların öğretmeni olarak tanınmaktadır. Karakterler eserinde ise, insanların sanatlarını gerçeğe bağlı kalarak nitelendirmiştir. 1688 tarihinde La Bruyere, onu Fransızca'ya ve daha sonra Wielanda da Almanca'ya tercüme etmiştir. Aristo'yu takip eden Theophrastos, Aristo yorumcusu olarak bilinmektedir. Aristo felsefesinin realist ve natüralist aşamasını, Theophrastos daha da ilerletmiştir. Örneğin düşünceyi (fiziksel) hareketle bağlantılı saymış, duyularla algının değeri üzerinde daha güçle ısrar etmiş, insan ve hayvan ruhunu daha mükemmel tasvir etmiştir. Tabiat bilimi ve felsefesine ait olan eserinde, Theophrastos, zamanına kadar meydana gelen doğa bilimi ve felsefesinin eleştirel bir tarihini gerçekleştirir. O, ahlâk felsefesinde hoşgörülü ve gevşek bir tavır geliştirir.

Rodoslu Eudemos'un önemi daha azdır. Bu kişi, üstadının yazılarına, bilhassa bunlar arasında ahlâka ilişkin olanlara eklemelerde bulunmuştur. Aristo'nun öğrencileri arasında, üstadına en bağlı, fakat düşünce bağımsızlığından en yoksunu olarak bilinmektedir. Bir başka Aristo takipçisi, Tarentli Aristoksenos (Pythagosçılıktan Meşşâîliğe geçmiştir) müzik teorisyeni ve müzik tarihçisi olarak ünlenmiş; ruhu sesler arasındaki ahenkle karşılaştırmıştır. Messanalı Dikaearhos, Yunan uygarlığı tarihine ait yazısında doğa halinde sürülen hayatın güzelliklerini göstermiş, bireysel mülkiyetin gelişmesini doğa yasasından düşüş kabul etmiştir.[227]

Theophrast'tan sonra, Okulun müdürlüğüne geçen Straton, fizik alanındaki bağımsız çalışmaları ile belirlenmiş olan bir düşünürdür. Straton'un özellikle, hava üzerinde yaptığı denemeleri dikkat çekicidir. Bu bilgin, havanın, görünmeyen küçük atomlardan meydana, gelen bir madde olduğunu düşünmüş ve havanın boş mekânın doldurduğunu, sıkıştırıldığı vakit de önemli bir dayanma kuvveti ortaya koyduğunu göstermiştir. Straton, Aristo'nun doğa hakkındaki teleolojik anlayışı ve ilk hareket verici varlık prensibini reddederek, hocasının dünya görüşünden ayrılmıştır. Straton'u göre, âlemdeki bütün oluş ve akışın esasını, maddenin kendi içinde bulunan bir aslî kuvvet meydana getirmektedir.

Peripatos Okulunda daha sonra, tarih ilimleri üzerinde de çalışmalar yapılmıştır. Nihayet, miladdan önceki birinci yüzyılda, Peripatos'cular, Aristo'nun eserlerinin yorumlanma

[227] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 161-162.

ve açımlanması ile ilgilenmişlerdir. Bu filolojik çalışmalar, Aristo eserlerinin tanınması bakımından, daha sonraki devirler için önemli bir kaynak haline dönüşmüştür.[228]

Straton, Aristo felsefesindeki spiritüalizm (ruhçuluk) ve düalizm (iki cevher, unsur veya ilke kabulü, senâiye) eğilimlerinin aleyhine yürümüş, ulûhiyet yerine bilinçsiz olarak etkin ve faal olan doğayı koymuş, Aristo'nun doğa olaylarını gayelikli (gâiyetle) açıklaması yerine, eşyanın özellikle fizikî tarzda açıklamasını seçmiştir. Straton'a göre, eşyanın ancak ilk ortaya çıkışı ve doğuşu, rastlantısaldır, ondan itibaren her şey doğa yasasına uygun olarak meydana gelir; sezgi (duygusal algı) daima düşünceyle, düşünce de daima duygusal algı (sezgi) ile bağlantılıdır; ruh, hayvanî nefs yanında bağımsız bir niteliğe sahip değildir, onun durağı iki kaş arasındadır. Buradan hareketle Straton, ruhun bekasını de kabul etmemiş olmaktadır.

Arkadan gelip yalnız adları ve eserlerinin isimleri bilinen Meşşâîler ise, Andronikos tarafından Aristo'nun eserlerinin yeniden yayımlanmasıyla birlikte, bu yazıların düzeltme ve yorumu ve üstadının görüşünün Akademi ve Stoa mensuplarına karşı savunması amacıyla yorulmak bilmeyen filolojik çalışmalar yaptılar. Bu Aristo yorumcularından en önemlisi, M. S. 3. yüzyılın başlangıcında Atina'da yaşamakta olan Aphrodisisaslı Aleksandre idi. Yorumcu lakabını almış olan bu kişinin, Aristo'nun metafizik ve mantık eserlerine yazmış olduğu çeşitli şerhlerden başka, bazı kendi yazıları da bize ulaşmıştır. Son Meşşâîler daha sonraları yavaş yavaş Yeni Platonculara dâhil olmuşlardır.

Aristo'dan sonra felsefesinin ilerlemesinin tesiri, sadece kendi okulunun üzerinde olmamıştır. Aristo etkisinin başlıca aşamalarından biri, en eski Hıristiyan filozoflar, Aristo'nun *Organon*'unu kendilerine mal etiler. 8. yüzyıldan itibaren İslâm felsefesi, Yahudi felsefesinde olduğu gibi, Aristo ile ilişkisini sürdürdü. Gerek İslâm, gerek Yahudi felsefeleri sayesinden Batı'daki Hıristiyan bilginleri 1200 tarihlerinde Aristo'nun eserlerini daha tam ve daha esaslı bir şekilde tanıdılar. Artık Aristo, dünyevî bilgilerin bütün konularında kesin hüküm vermek yetkisine sahip filozoftur. Dante onu "bütün bilginlerin hocası" diye överken, Batı'da Skolastik'in (Hıristiyan okul felsefesinin) tam gelişmesi, bize kilise öğretileriyle Aristo ekolünün olgunluğuna ulaşmış bir bileşimini takdim eder. Rönesans döneminde, önce Aristo'nun öğretileri Yunanca kaynaklardan öğrenilerek katıksız ve gerçek şeklinde yeniden canlandırılır. Melanchton ona biraz çağdaş biçim vererek Protestan üniversitelerine katar. Yeniçağ'da ortaya çıkan fizik bilimleri ve felsefe (Galilei, Descartes), Aristoculuğu bütünüyle

[228] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 91.

yıkmışsa da, bu ekol 18. yüzyılda filozof Wolff üzerine yine tesir etmiştir. Ancak Kant'tan sonra Aristo ekolü tamamen tarihe karışmış ve 19. yüzyılda az çok taraftar bulmuştur. Bununla birlikte Katolik kilisesinin resmi felsefesi de, Ortaçağ skolastiğinin bir devamı olmak bakımından, Aristo'ya bağlıdır.[229]

[229] Vorlender, *Felsefe Tarihi*, 161-164.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Sistematik dönemin Platon'dan sonraki en büyük filozofu Aristo'dur. Aristo'nun felsefesi; mantık, bilgi nazariyesi, metafizik, ahlâk ve siyaset alanlarında özgün ve orijinal düşünceleri felsefî hayata taşımıştır. Öğretisi, kendisinden sonraki filozoflara kaynak ve ilham olmuştur. Felsefî düşüncesi Doğu da Batı da çeşitli filozoflar tarafından ele alınmış, geliştirilmiş ve ilerletilmiştir. Kendisinden sonraki zamanlarda, felsefî çizgisi, Peripatos okulunca ve İslâm dünyasında da Meşşâîlerce sürdürülmüştür. Aristo, hemen hemen bütün bilim ve disiplinler için ana bir kaynak olma gibi, ayırt edici bir özelliğe sahip nadir bir filozoftur.

Bölüm Soruları

1. Aristo'nun Atina'da kendi kurduğu okulun adı nedir?

   a) Akademi **b) Lyceum** c) Manastır d) Nizamiye e) Ezher

2. Aristo, 158 farklı şehir devletinin nelerini toplayıp bir araya getirdi?

   a) bürokrasisini b) ahlâkını c) adetlerini **d) anayasasını** e) efsanelerini

3. Platon ve Aristo'nun en çok ilgi gösterdikleri bilimler hangisidir?

   a) müzik-sanat **b) matematik-biyoloji** c) fizik-tarih d) sosyoloji-psikoloji

   e) şiir-edebiyat

4. Maddenin şekil almasına ne ad verilir?

   a) suret b) cisim c) cosmos d) ruh e) heyula

5. Aristo bütün evrene hareket veren "ilk hareket ettirici" olarak neyi kabul etmektedir?

   a) evren b) ruh c) madde **d) Tanrı** e) ateş

6. HELENİSTİK FELSEFE VE ROMA (AHLÂK) FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Pre-Sokratik dönemde felsefenin temel odak noktası doğa iken, Sokrates ile felsefe yönünü insana çevirmiştir. Helenistik dönem ise ahlak konusuna yoğunlaşmış ve bu yönüyle felsefe tarihçileri tarafından Hristiyan felsefeye bir hazırlık evresi olarak düşünülmektedir. Bu bölümde Helenistik felsefenin temel özelliklerini ve ekollerini öğreneceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Antik Yunan düşüncesinin Yakın Doğu kültürleri ile etkileşimi nasıl bir entelektüel sonuç doğurmuştur?
2) Helenistik Dönemin ayırt edici özellikleri nedir?
3) Teorik felsefeden pratik felsefeye geçiş nasıl gerçekleşmiştir?
4) Helenistik dönem düşünce okulları hangileridir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Helenistik Dönem	Teorik felsefeden pratik felseye geçişi takip eder.	Döneme dair tarihsel analizler düşüncenin seyrini izlemeyi mümkün kılar.

Anahtar Kavramlar

- Şüphecilik
- Stoacılık
- Bilimler tasnifi
- Epokhe
- Hellenismus
- Fenomena
- Ataraksiya
- Nous
- Physis

Giriş

Helenistik felsefe ve Roma felsefesiyle birlikte, felsefe, yönünü ahlâk alanına çevirmiştir. Bu dönemin ayırt edici özelikleri bulunmaktadır. Bu felsefe, teorik felsefeden pratik felsefeye, bir başka ifadeyle ahlâk ve dine yönelişin iz ve işaretlerinin belirginleştiği bir dönemin ürünüdür. Bu dönemde ortaya çıkan ekolleri, üç ana grupta değerlendirmek mümkündür. Bunlar; şüphecilik, stoacılık ve Epikürosçuluktur. İsmi geçen felsefî anlayışların temsilcileri ve düşünceleri, kendilerinden sonraki felsefenin oluşumunda önemli katkıda bulunacaklardır.

6. HELLENİSTİK FELSEFE VE ROMA FELSEFESİ (AHLÂK) FELSEFESİ

Büyük İskender'in ölümünden hemen sonra, kurmuş olduğu koskoca İmparatorluk parçalanmış, ancak Yunan kültürünün Yakın Doğu ülkelerine onun başlattığı yayılma süreci devam etmiştir. Büyük İskender'in imparatorluğunun parçaları olan Makedonya, Suriye ve Mısır gibi üç büyük devlette ve bunların yanında ayakta kalmayı başarabilen pek çok irili ufaklı krallıkta ve şehir devletlerinde Yunanca, saraylarda konuşulan, düşün ve yazın dili olarak benimsenen bir dil haline gelmişti. Yunan kültürü ile eğitimin ve öğrenimin temeli sayılmıştır. Ancak artık Yunan kökenli olmayan hakların da yadırgamadan paylaşabildiği, hayat şartlarına, dünya görüşlerine uydurduğu bu kültür, Doğu'ya özgü düşüncelerin tesiri altında köklü bir değişime uğramıştır. Bu değişim ve kaynaşma, o zamanki dünyanın bu geniş ve önemli bölgesinde yaşayan insanlığın ortak malı "kozmopolit" bir kültüre dönüşmüştür. Bu kültüre Helenizm (Hellenism, Hellas: Yunanistan) ismi verilmiştir. Bağımsızlığını kaybetmiş olan Atina, daha uzun bir süre bu kültürün, özellikle felsefenin, merkezi olarak kalmış ve Helenist dünyanın bütün ülkelerinde felsefe öğrenimini görmek isteyen öğrenciler, bu filozofların (Sokrat, Platon, Aristo) ders verdiği şehre gelmişlerdir. Atina'nın yanında, en başta İskenderiye (Aleksandria) olmak üzere, daha başka kentler de kültür merkezleri olarak önem kazanmıştır.

Bu arada, rakibi Kartacayı güçlükle devre dışı bırakan Roma'nun durdurulamayan yükselişi başlamış ve Roma birer birer Helenist devletleri yutarak, Akdeniz'in doğu bölümünü ele geçirmeyi ve sonunda Britanya adalarından ta Afrika'nın ve Asya'nın içlerine dek genişleyecek olan görkemli imparatorluğunu kurmayı gerçekleştirmişti. Makedonyalıların hâkimiyetinde Romalıların egemenliğine girmiş olan ve politik bakımdan zayıf düşen Yunanlılar, kültür bakımından ise, daha önce Yakın Doğu'yu fethetmiş oldukları gibi şimdi de Roma'yı fethetmeye başarmışlardı.

Yunanlı sanatçılar ve mimarlar Roma'ya davet ediliyordu. Yunan mimarisi tarzında yapılan tapınaklar ve sütunlu yollar, Roma'yı güzelleştirmiştir. Yunan tragedileri ve komedileri Latince'ye çevriliyor ve yeni yeni gelişen görkemli Latin yazınını derinden etkiliyordu; kısacası Yunan kültürü Helenize edilmiş olan Yakın Doğu gibi Roma'yı da tesiri altına almıştı. Felsefe alanında Yunanlıların egemenliğini ve üstünlüğünü kabul etmek gerekir. Yunan klasik döneminin felsefesiyle karşılaştırıldığında köklü değişimlerin yaşandığı bu çağdaki felsefenin oldukça değişmiş, başkalaşmış olduğu görülmektedir. Tam bir Yunan felsefesi denilemeyecek olan bu felsefe, Romalıların izlerini taşımaya başlamıştır. Bu felsefe akımlarını yine çoğunlukla Yunanlılar başlatmış olmasına rağmen, artık bu akımlar, gelişme ve ilerlemelerini Roma'da elde etmişler ve en büyük ilgiyi burada toplamışlardır. Yunan felsefesi, bu dönemde geniş ve

çok yönlü konularla ilgilenmiştir. Bu dönemde çok kullanılan şu kavramlar öne çıkmıştır: Kozmos (bir düzen içindeki evren düşüncesi); Logos, (her şeyi yöneten ve varoluşun temel ilkesi olan akıl); eros, (erdemler ve iyiliklerle birlikte güzele yöneliş).

Her şeye, daha çok, kullanışlı ve yararlı oluş açısından bakan, günlük yaşama önem veren bir halk olan Romalılar'dan kalan mirasın başında her gün kullandığımız yazı ve sayısız sözcük geliyorsa da, Roma hukukunu ve o zamana dek görülmemiş bir düzen ve yetkinlik içinde örgütlenmiş bir devletle ilgili bilgileri de eklemek gerekir. Bu her iki bilimin de temel aldığı zamanda Roma felsefesinin en parlak döneminde "Yunanlılara özgü" bir tutumla insana ve ahlâk konusuna eğilen Sokrat ve Platon öne çıkmıştır.

Antikçağ'ın son döneminde Yunan felsefesinin büyük Yunan filozofları gibi, düşünürlerle de karşılaşılmamaktadır. Yine bu dönemde felsefenin özgünlüğü ve derinliği cılızlaşmıştır. Felsefeye gösterilen ilgi ve verilen önem çok artmıştır. Nitekim felsefe bu çağda din ve sanatta da önemli bir kültür öğesi olmuş, Roma, dünya İmparatorluğunun merkezi haline gelmiştir. Bu durum Hıristiyanlık iyice yerleşinceye ve felsefe rafa kaldırıncaya kadar devam etmiştir. Hıristiyanlık da tarihi gelişim sırasında gözlerden gizlenemeyecek ölçüde bu felsefelerin tesirinde kalmıştır.[230]

Grek felsefesi, Sokratik kavramlar teorisi gelişme kaydetmiş olarak Platon ve Aristo'yla zirveye ulaşmıştı. Tabiat araştırması ahlâk sahasında ciddi araştırmalarla desteklenmişti. Diğer taraftan bütün dalları itibariyle tabiat bilim belirgin şekilde değiştirilmiş ve genişletilmiştir.

"Teori ve pratiğin bu birliği sayesinde yapıcı eleştiri bir sanat haline gelmiştir. Düşünce aygıtı, gerçek anlamda ilk kullanıcısı Aristo olan kavramların bilimsel kullanımına yapılan paha biçilmez bir ilaveyle geliştirilmiştir. Velhasıl birkaç yıl içerisinde Grek dünyasının entelektüel hazineleri hem kapsam hem de değer bakımından birçok yönden zenginleşmiştir."[231]

Dönemin Ayırt Edici Özellikleri

Daha Aristo'nun yaşlılığı döneminde bile Yunanistan, siyasî özgürlüğünü kaybetmiş, fakat buna bir taviz olarak Yunan kültürü, İskender'in fetihleriyle açılan dünyaya taşınmış bulunuyordu. Yunan uygarlığı, özellikle Yunan ilmi, Akdeniz etrafındaki bütün kavimlerin git gide artan bir ölçüde ortak malı haline geldi. Buna Hellenismus (Yunanlılaşan dünya) dönemi adı verilir. Bu dönemde, siyaset bakımından zayıflık içinde bulunan Yunanistan, manen

[230] Störig, *İlkçağ Felsefesi, Hint, Çin, Yunan*, 308-312.
[231] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 249.

dünyayı fetheder. Bu süreç önce Diyadok devletleri alanında, sonra Roma İmparatorluğunun daha geniş olan çevresinde ve özel bir anlamda zamanımıza kadar duraklamadan varlığını sürdürür. Yunan ruhunu en asil ve katıksız olarak canlandıran Yunan felsefesi, bu değişimler içinde bulunmakta kalkma, belki, kendi özel gelişmesi de bu genel değişikliklere paralel bir gelişme kaydeder. Platon'da Yunan ruhunun sağlam gücü ve dolgunluğu, en zengin ve parlak tarzda kendini ortaya koymuştu. Onda hayatın bütününe ait sezgilerle bilgi samimi biçimde kaynaşmış durumdadır. Ancak Aristo'da bile teori ve pratiğin zıtlığı ortaya çıkar. Sadece Aristo, Yunanlının bütün teorik ve pratik düşüncelerini bir büyük felsefe sistemi halinde, nihayet yine bir kez daha birleştirmeyi başarmıştır.

Dünyayı açıklama biçimlerinin hepsinin temsilcileri ayrı ayrı meydana çıktıktan ve bunların hepsi Platon ve Aristo gibi sistemci iki büyük filozof tarafından dikkate alındıktan sonra, artık taklitçiler dönemi başlar: Bunların kendilerine özgü felsefî dehası yoktur, görevlerini var olan felsefî fikirleri benimsemek ve yaymakla sınırlı tutarlar. Felsefî yaratma gücünün yok olmasıyla bağlantılı olarak bilginin mahiyeti değişir. Genel ve kuşatıcı konulardan ziyade, bireysel konuların araştırılmasına başlanır. Hakikatte bu değişim, Sofistler zamanında başlar; Aristo'dan sonra bütün alanlarda ortaya çıkar. O döneme gelinceye kadar genel olarak filozoflar, aynı zamanda matematikçi, astronom, fizikçi, hitabet öğrencisi ve siyaset adamıydılar. Şimdi, ihtisas adamları henüz çoğunlukla bir felsefe okuluna bağlı veya ona eğilimli olmakla birlikte, her bireysel ilim de özel temsilcilere sahip hale geldi.

Aristo ve okulunda ihtisaslaşma hareketinin işaretleri oluşmaya başlamıştır. Bu hareket, uzmanlık bilgilerinin toplanması, çoklukta cansız, bereketsiz bir derinleşmeyle neticelendi. Yaratıcı bilgilerle İskenderiyecilik yapaylık, ruhsuzluk, övünme özelliklerini içerdiği halde, uzmanlık ilimlerinin merkezi Mısır'da İskenderiye idi. Bu şehirde, özellikle hükümdarların hoşgörüsü sayesinde gözlemevleri, aletler, hayvan ve bitki bahçeleri, bir ameliyathane ve özelikle büyük bir kütüphane bulunuyordu.

Gerek İskenderiye'de gerekse onun etkisi altında bulunan Bergama, Rodos, Siraküza gibi şehirlerde, Euklides geometride, İskenderiyeli Aristarkhos sentaks ve dilbilgisinde, Sisamlı Aristarkhos ve Hipparkhos astronomide, Batlamyus ve Archimed'in mekanik teoremleri konusunda eserler vermiştir. Tümevarım metodu, deney, varsayım, bu dönemde giderek daha sık kullanılır olmuştur.

Bu arada felsefede bir değişim var: Filozoflar metafiziğin büyük sorunlarını ya belirli okul ilkeleriyle çözülmüş saydıklarından, ya da buna ilişkin mücadeleyi sonuçsuz kabul

ettiklerinden, bu sorunlarla uğraşmaktan çekiliyorlar. Doğa felsefesi ve bilgi teorisi geri çekilerek yerine maddeci veya özelikle deneye dayalı ve doğru anlayışlara bırakıyor. Genellikle eski sistemleri sadeleştirmek veya düzeltmekle yetiniliyor. Bunun karşısında pratik felsefelere artan bir ilgi söz konusudur. Felsefe, hayatın hikmetini öğretmek istiyor. Felsefe yanlıları, bu bakıma yeniden "Tekyönlü Sokratçılara" katılıyorlar, onları derinleştiriyorlar. Bundan dolayı Aristo'dan sonraki bu dönem filozoflarının, tıpkı Tekyönlü Sokratçılar gibi, felsefî önemleri az, uygarlık ve ahlâk tarihi üzerindeki etkileri ise daha fazladır.

Dönemin felsefesi, daha çok avam arasında yaygınlık kazanıp nüfuz ediyor. Yeni öğretilerin temsilcileri çoğunlukla toplumun orta veya aşağı tabakalarından çıkıyorlar. Ahlâk felsefesi, derinliği bakımından "bireysel" ise de, diğer taraftan millî sınırları aşarak insanlık düşüncesini kavrıyor.

Bu zamandaki felsefeyi iki kısma ayırıyoruz:

1. Helenistik Dönem: Felsefenin Diyadoklar döneminde ve Diyadokların egemen oldukları alanlarda gelişmesi. Henüz Yunanlı, ya da Yunanlılaştırılmış kültür özelliği bu dönemde hissedilir. Felsefenin içeriğini tercih olarak ahlâk sorunu oluşturur. Bu dönem ait olan filozoflar: Eski Stoalılar, Epiküros Okulu ve Eski Şüpheciliktir. Bu dönem M. Ö. 300–150 yılları arasını kapsar.

2. Roma İmparatorluğu Alanında Felsefe: Felsefî çalışmaların içinde olanlar, artık Yunanlılardan başka, onların yanında Romalılar ve diğer topluluklardır. Ahlâkî özelliği giderek artan bir dinî renk alır, ta ki Yeni Platonculuk hemen bütünüyle ulûhiyete ilişkin mistik düşünceler (Theosophie) şekline dönüşür. Bu döneme mensup olanlar, Orta ve Son Stoalılar, Son Şüpheciler, Lecretius, eklektikler ve nihayet Yeni Platoncular'dır. Bu dönem, Yunanistan'ın Romalılar tarafından fethiyle başlar (M.Ö. 2. yüzyıl ortası) ve M. S. 6. yüzyılda, Antikçağ felsefesinin son izleyicileriyle neticelenir.[232]

Helen-Roma dönemi boyunca yazılanların çoğu günümüze kadar varlıklarını koruyamamışlardır. Erken Helen döneminde bireylerin bu siyasî güçsüzlüğünün entelektüel yaşama, toplum hakkında felsefî spekülasyonlar yapmaktan kaçınma eğilimi olarak yansıdığını söylenebilir.

[232] Vorlander, *Felsefe Tanihi*, 165-167.

Yunan-şehir devletlerinde, insanlar genellikle toplumun organik bir parçası olarak kabul edilirlerdi. Her birey toplumda kendi yerini bulmak ve kendini, değişik kamu faaliyetlerine katılarak gerçekleştirmekle yükümlüydü. Dolayısıyla her bir bireyin varlığı ve değeri topluma bağlıydı.[233]

Teorik Felsefeden Pratik Felsefeye/Ahlâk ve Dine Yöneliş

Helenistik Roma döneminin bilimsel bakımından en önemli özelliği, tek tek bilimlerin gelişmesidir. Bu gelişmeye paralel olarak da, metafizik problemlere karşı ilgi azalmış; ayrı ayrı alanlardaki verimli araştırmalar bilgiyi artırdıkça, özel bağlantıların anlaşılmasını çoğalttıkça, metafizik sistemlerin çekişmelerinden uzaklaşılmıştır. Bu yüzden de bu dönemde felsefenin teorik ilkeler bakımından verimi çok az olmuştur; tek tek bilimlerde, matematikte, doğa bilimlerinde, filoloji ve tarih alanındaki çalışmalarda ise çok başarılar elde edilmiştir.

Bu dönemde felsefenin pratik bakımdan ele alınıp işlenmesinin çok geliştiği, çok ileri gittiği görülmektedir. İnsan hayatının amaçlarını bilimin yardımıyla belirlemek ihtiyacının, kişinin mutluluğunu sağlayacak bir bilgeliğe varmak isteğinin bu dönemde arttığı bir gerçektir. Çünkü Yunan kültürünün bağlantısı çözülmüştü; din gittikçe bir gelenek-görenek şeması olmuştu; bağımsızlığı yitirmiş devlet artık kendisine bağlanılacak bir değer olmaktan çıkmıştı; canlılığı, bağlayıcılığı kalmamış, sarsılmış bireyüstü düzen içinde birey de ancak kendi kendine dayanmak zorunda kalmıştı. Bundan dolayı "yaşayış bilgeliği" (bilgece bir yaşama), Aristo'dan sonraki felsefenin ana-sorunu olmuştur. Felsefesinin yalnız pratik sorunlarla kalarak problem koymanın darlaşması da, Helenistik Roma felsefesinin temel özelliklerindendir.

Yine bu dönemlerde teorik meseleler üzerinde durulmuştur. Ancak teorik sorunlar, burada başlı başına bir amaç değildirler; bunlarla teorik bir aydınlanmaya varmak için değil, ancak hayata uygulanmaları için, yaşayışta bir bilgeliği sağlamaları bakımından uğraşılır. Ayrıca, ortada görünen teorik öğretilerin özgünlükleri de bulunmamaktadır. Eski öğretiler, pratik düşüncelere bağlı olan kılık değiştirmiş şekilleridir. Bu dönemin Stoa gibi, Yeni Platonculuk gibi büyük sistemleri bile, pratik ideallerine teorik bir temel kurmak işinde, Yunan felsefesinin kavramlarını kullanmışlardır.

Yunan felsefesi, gelişmesinde gittikçe din ile bir karşıtlık durumu ortaya çıktı. Aristo'dan sonraki felsefe de, başlıca ödevi saydığı "yaşayış bilgeliği" öğretisini dinî inancın yerine koymak istemiş, din ve devlet bakımından dayanakları kalmamış olan aydınlar da bu

[233] Skirbek- Gilje, *Antik Yunan'dan Modern döneme Felsefe Tarihi*, 125.

dayanağı felsefede bulmaya çalışmışlardır. Bundan dolayı Helenistik Roma felsefesi öncelikle "tek kişinin mutluluğunu" kendisine başlıca sorun yapmıştır. Bu ana görüşü ile bu felsefe, tamamıyla bir ahlâk felsefesidir ve böyle bir görüşün din ile çatışacağı da bellidir. Bu da, en açık olarak, Epikürizmde kendini göstermiştir. Fakat diğer sistemlerde Tanrı öğretileri hep ahlâkî niteliktedirler, özel dinî bir ilgiden doğmuş değildirler.

Felsefenin ahlâk doğrultusundaki bu gelişmesi, önce Yunanistan'da büyük kısmıyla da Atina'da olmuştur. Yunan kültürünün yayılmasından az zaman sonra Akdeniz çevresinde, büyük kitaplıkları, müzeleri olan önemli bilim merkezleri inşa edilmiştir. Bunlar: Rodos, Bergama, İskenderiye, Tarsus, Roma, sonları Antakya ile İstanbul'dur. Bu merkezler, her şeyden önce, tek tek bilimler üzerindeki çalışma ve araştırmaların yapıldığı yerlerdi; aralarında en ünlüsü de İskenderiye idi. Şehir, sadece tek tek bilimlerdeki araştırmalar yönünden değil, felsefenin burada geçirdiği yeni değişiklik bakımından da pek önemli bir merkezdir. Roma İmparatorluğunun bu devrinde ortalığı derin bir din ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bundan dolayı bir süre din kültü ortada görünmüş, İmparatorluk çerçevesindeki çeşitli uluslar kendi dinî tasavvurlarını yaymış, böylece Doğu ile Batının dinleri birbirleriyle kaynaşmıştır. Felsefe bu akıma mesafeli olamazdı; nitekim bu sürecin içine zamanla da sürüklenmiştir; yalnız "ahlâklı yaşama" ülküsü ile aydınların gönlünü kandıramaz, vaat ettiği mutluluğu onlara sağlayamaz oldukça, felsefe de dinî bir renk almıştır. Bu da ilk önce İskenderiye'de gerçekleşmiştir. Burada iç içe girmiş bir sürü dinî tasavvur felsefeye de sokulmuş, bunlarla felsefe, -yine Yunan felsefesinin kavramlarını bu dinî inançları aydınlatmak, düzenlemek için kullanarak-, dinî metafizik sistemler oluşturmuştur. Helenistik Roma felsefesi, sorunlarının ağırlık merkezlerine göre iki dönemde değerlendirilebilir: Ahlâkî dönem, dinî dönem. İlki hemen Aristo'dan sonra başlamıştır, ikincisinin başlangıcı birinci Milat yüzyılıdır.[234]

Aristo'tan sonra felsefe iki kanaldan ilerlemişti: Bir yandan bir ahlâk felsefesi, öbür yandan da pozitif bilimler üzerinde bilgince bir araştırma olmuştu. Platon ile Aristo'nun okulları (Akedemia ile Lykeion) da bu gelişmeye uyum sağlamışlardı. Aristo'nun yaşadığı yıllarda Akademia'ya Pythagorasçı bir metafizik düşünce olarak yerleşmişti; sonraları bunun yerine popüler bir ahlâk felsefesi alacaktır. Lykeion'da ise, okul başkanlığında Aristo'nun izleyicileri olan Theophrastos ile Straton, kurucunun metafiziğini geliştirmeye, bu öğretinin şurasında burasında bir takım değişiklikler yapmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan, başta Theophrastos olmak üzere bir takım bilginler, başlıca doğa bilimleri, edebiyat ve kültür tarihi

[234] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 92-94.

ile ilgili çalışmalar içinde bulunmuşlardır. Lykeion'da yetişen bilginler, sonra İskenderiye'deki bilimsel çalışmalarda yer alacaklardır. Bunlar felsefe tarihi bakımından çok faydalı olmalarına rağmen, felsefe alanında yeni gelişmelere zemin hazırlayamamışlardır. Yalnızca Aristo felsefesini öteki sistemlerin, özelikle ahlâk konusundaki, eleştirilerden korumakla yetinmişlerdir. Andronikos adlı Aristocunun, Aristo'nun eserlerini toplayıp yayımlaması, sonraki Peripatosçuların Aristo öğretilerini yeniden ele alıp yaymalarına sebep olmuştur.

Dördüncü yüzyılın sonlarında, Akedemia ile Lykeion'un Atina'daki otoriteleri, kurulan iki yeni okul tarafından sarsılmıştır. Bu okulların tutunması ve etkileri, felsefenin aldığı yeni doğrultuyu, yani "yaşayış bilgeliği" sorununu pek açık ve tek yanlı olarak dile getirmeyi bilmelerinden kaynaklanmıştır. Bunlar da: Stoa ile Epiküros'un okuludur. Bu dört okul (Akademia, Lykeion, Stoa, Epikorusçu Okul) Atina'da yüzyıllarca yan yana birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Roma döneminde Atina'da bir çeşit üniversite kurulunca, bu dört okulun da ayrı kürsülerde temsil edildiği görülmektedir. Bunlar ilkin M.Ö. 3 ve 2. yüzyıllarda, birbirleriyle şiddetli mücadele etmişlerdir. Tartışıp savaşmaları da her şeyden önce, ahlâk anlayışlarından kaynaklanmaktaydı. Metafizik, fizik ve mantık sorunlarındaki tartışmaları dolaylı idi; esas mücadele alanı, ahlâk görüşleri sebebiyleydi.

Dogmatik nitelikte olan bu dört felsefenin yanı sıra bütün Helenistik Roma dönemi boyunca bulduğumuz bir sistem daha var: Şüphecilik (Skepsis). Şüpheciliğin diğerleri gibi bir okul örgütü, disiplini, çerçevesi yoktu. Ancak onun sistematik bir bağlantısı bulunmaktaydı.[235]

A. ŞÜPHECİLİK

Yunanca 'skepsis' kelimesi normal kullanımda 'bir şeyi ele alma, inceleme, bir şey üzerinde düşünme' anlamına gelmektedir. Kelime bu genel anlamından hareketle aynı zamanda ve daha özel olarak insanın herhangi bir konuyu araştırma ve incelemesini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunun sonucu olarak bir süre sonra 'filozof ve bilim adamlarını herhangi bir konu üzerindeki yöntemli soruşturmasına karşılık gelmeye başladı. Böylece 'Septik' kelimesinin kendisi özel olarak 'felsefî araştırıcı, soruşturucu' anlamını kazanmıştır.

Nitekim M.Ö. 2. yüzyılda yaşamış ve Septikliğin tarihiyle ilgili bilgilerimizin büyük bir kısmını kendisinden aldığımız Sextus Empiricus, *Pironculuğun Ana Görüşleri* adlı eserinde "Septiklik'ten söz etmemizin sebebini, Septiklerin 'araştırıcılar olmasından kaynaklandığını'

[235] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 94-95

söylemektedir. Sextus'a göre herhangi bir şeyi araştıranlar başlıca üç gruba ayrılır: İlk grup, araştırmanın bir noktasında cevabı bulduklarını düşünenlerden oluşur (Sextus'a göre bunlar hiç olmazsa bazı sorunlara cevap bulmuş olduklarını düşünen Aristo, Epikür, Stoacılar ve başkalarıdır. Sextus bunları 'dogmatikler' olarak isimlendirir) İkinci grubu, araştırılan grubu, araştırılan problem veya konunun çözülemez olduğunu ileri sürerek araştırmadan vazgeçenler oluşturur. (Sextus bu gruba da Kleitomakhos, Karneades ve diğer Orta Akademi dönemi filozoflarını sokmaktadır: Ona göre bunlar da dogmatiktirler, ama tersine dogmatiktirler; çünkü onlar dogmatik olarak bir şeyin bilenemeyeceğini savunurlar). Ancak üçüncü bir grup daha vardır ki, bunlar sorunun o ana kadar çözülmemiş olduğunu düşünürler; ama bundan dolayı araştırmayı bırakmazlar, soruşturmalarına devam ederler (İşte Sextus kendisi de dâhil olmak üzere bu grup içine giren filozofları Pironcular veya Pironcu Septikler olarak isimlendirmektedir).[236]

Yunan felsefesinin ta başlangıçlarından beri içinde bulundurduğu bu şüpheci unsurlar, itirazlar ve eleştiriler, sonunda farklı ve bağımsız bir okul veya akım olarak Septik okulunu oluşturmuştur. Şüpheci okula mensup düşünürlerin filozofların daha öncekilerden temel farkı, sözü ettiğimiz bütün bu şüpheci unsur, itiraz ve eleştirileri felsefî bakımdan tutarlı işlenmiş bir sisteme dönüştürmüş olmalarından kaynaklanmaktadır.

Bu filozoflar geliştirdikleri şüpheci öğretilerinde, kendilerinden önceki düşünürlerin fikirlerine neler borçlu olduklarının bilincinde olmuşlar ve bu hususu ifade etmişlerdir. Bu çerçevede Orta Akademi dönemi Septikleri kendilerini açık olarak Sokrat'ın ve Platon'un varisleri olarak tanımlamışlardır. Yine onlar, kendi özgünlüklerinin bilincinde olarak farklılıklarını da belirtmişlerdir.

Ainesidemos ve Sextus Empricus gibi büyük şüpheci yazarlar veya filozoflar, Antikçağ şüpheciliğinin bütün tezlerini ve argümanlarını bir araya toplayarak daha sonraki çağlarda gerek Doğu'da gerekse Batı'da ortaya çıkacak olan benzeri şüpheci akımlara ve düşünürlere (Gazâlî, Montaigne, Hume, Kant vb.) çok zengin bir şüpheci argümanlar mirası bırakmışlardır.[237]

---

[236] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi –Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular, Stoacılar Septikler 4*, İstanbul 2008, 425-426.
[237] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi –Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular, Stoacılar Septikler 4*, 432-433.

Şüphecilerin Üç Dönemi

Stoacılık gibi Septiklik de üç veya dört dönemden geçmiştir. Bunlardan birincisi Piron ve onun öğrencisi Timon tarafından temsil edilen ve genel olarak Pironculuk veya Eski Şüphecilik diye isimlendirilen dönemdir.

İkinci dönem ise M.Ö. 3. yüzyılda Platon'un Akademi'sinin başına geçen ve Piron ve Timon'un adını anmaksızın ortaya attığı metodolojinin kurucuları olarak Sokrat ve Platon'u zikreden ve onlara dayandığını ileri süren Arkesiaos'un başlattığı ve Akademi'nin bünyesi içinde ortaya çıktığından dolayı Akademi Şüpheciliği veya Akademik Şüphecilik diye isimlendirilen dönemdir. Bu dönem, Platon'un ve hemen onu takip eden ilk yöneticilerin meydana getirdiği Eski Akademi dönemine nispetle Orta Akademi dönemi olarak da bilinir.

Bu arada Orta Akademi dönemi içinde ikinci bir ayrım yaparak Arkesilaos'tan sonra okulun başına geçen Karneades ve onu izleyen diğer bazı şüpheci filozofların dönemini üçüncü veya Yeni Akademi dönemi olarak isimlendirenler de vardır.

Üçüncü dönem, hakkında fazla bir şey bilinmeyen, ancak M.Ö. 1. yüzyılda yaşamış ve Yeni Akademi dönemi şüpheciliğinin 'dogmatik' diye nitelendirdiği bilinemezci tutumundan rahatsızlık duyduğu için kendi bağımsız felsefî şüpheciliğini ortaya atmış olan Ainesidemos'la başlayan ve Sextus Empricus'un da dâhil olduğu son dönemdir.

Ainesidemos, Yeni Akademi döneminin yani Karneades ve onu takip edenlerin şüpheciliğini reddederek kendisini Pironculuğun bir yeniden canlandırılması olarak sunar. Bu dönemin bir başka önemli filozofu olarak Agrippa (M.Ö. 1.yüzyıl) zikredilir. Diğer taraftan bazı düşünce tarihçileri, bu son dönemi de Pironculuğun Ainesidemos tarafından yeniden canlandırıldığı, sistemleştirildiği ve diyalektik olarak geliştirildiği bir ilk dönemle, Sextus Empricus'ta zirve noktasını bulan Empirik Septiklik dönemi olarak iki ayrı alt dönem olarak değerlendirirler.

Bu dönem, Sextus Empricus'un eserleri sayesinde hakkında en çok bilgi sahibi olduğumuz şüpheci dönemidir. Sextus Empricus, İlkçağ şüpheciliğinin en olgun, en zengin versiyonunu temsil etmektedir. Bu dönemin bir başka özelliği Ainesidemos ve Sextus Empricus gibi şüphecilerin, Antikçağ şüpheciliğinin bütün tezlerini ve argümanlarını bir araya toplayarak

daha sonraki çağların şüphecilerinin kendisinden faydalanabilecekleri zengin bir şüpheci argümanlar malzemesi oluşturmalarıdır.[238]

İlk (Eski) Şüpheciler

Şüphecilerin en eskisinin kişiliği ve öğretisi hakkında güvenli olarak bize ulaşan bilgiler fazla değildir. Elisli Piron (Pyrrhon), hocası olan (Demokritos ekolüne bağlı) Anaksarchos ile birlikte İskender'in Asya seferine katıldı. Kalan ömrünün tamamını, doğduğu şehirde geçirdi; çok yaşlı olarak 275 yılında öldü. Ondan günümüzü bıraktığı yazılar elimize ulaşmamıştır. "İlâhî kalb sükûneti" ne sahip olmakla ünlü olan Piron'un fikirlerinde Demokritos'un düşünceleri daha belirgindir. Bu ilk şüphecinin öğretisi, Antikçağın son zamanlarında, ancak öğrencisi Phliuslu Timon'un yazıları sayesinde haberdar olunuyordu. Timon, çok yere seyahatin ardından, sonunda Atina'da kalmıştı. Hicviyeler düzenleyerek edebî bir ün kazanan Timon, bu hicviyelerinde dogmatik filozofları eleştiriyor; Piron'la birlikte sadece Ksenophanes, Protagoras ve Demokritos'a saygı gösteriyordu. Kaleme aldığı yazılardan bazı bölümler günümüze kadar gelebilmiştir.

Şüpheciler için de, felsefenin en yüksek hedefi, ahlâkîdir ve bunu elde etmek için sarsılmaz bir ruh sükûnetine ulaşmak gerekmektedir. Bu seviyeye şüpheyle ulaşılır. Çünkü ruh kendini, aldatıcı ve rahatsızlık verici sapkınlıklardan kurtarır. Ruh sükûnetine ulaşmak için Timon'a göre üç nokta hakkında açık bir düşünce oluşturmak gerekir: 1. Eşya nedir? 2. Biz onlara karşı nasıl bir konum almalıyız. 3. Bu konumdan kazancımız ne olur?

Birinci soruya şu cevabı veriyordu: Eşyanın aslında ne olduğu bizce tamamen bilinemezdir. Algımız ancak onların görünüşlerine ilişkindir, bütün düşüncelerimiz ve kavramlarımız, yasa konusu ve alışkanlıkla kurulmuştur. Her iddiaya karşı, aynı güçte diğer bir iddia konabilir. Bundan dolayı, ikinci sorunun cevabı şu şekildedir: Bizim bir şeyi güven içinde iddia ve doğrulamak arzusunda bulunmamız, "bu, böyledir" dememiz, asla uygun değildir. Belki şöyle denilebilir: "Bu, bana böyle gözüküyor". Yani, yargı ve olumlamalarımızın, ancak kendimize yönelik olması doğrudur. İşte "şüpheci filozofların bir sistemi vardır" demek mümkünse, o sistemin temeli de "muhakemenin durdurulması"dır (epokhe). Bu yüzden şüphecilere "epokhtikai" de ismi verilmiştir. Bununla birlikte şüphecilerin, bilginin her türlüsünden tamamen vazgeçtiklerini ifade etmek istedikleri de söylenemez. Bilakis şüpheciler, Sextus Emprikus tarafından diğer filozoflardan "daha çok deneyimli" diye kabul edilmektedirler. Bizzat Piron'un muhaliflerinden biri (Galenos), onun ciddi bir hakikat arayıcısı

[238] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi –Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular, Stoacılar Septikler 4,* 432-434

olduğunu (işi boş sözlere boğmadan) pratik olarak gösterdiğini ifade eder. Nitekim Piron'un öğrencilerine "arayıcı" lakabının verilmiş olması da buna işaret eder.

İkinci bir şüpheci okul, ancak yaklaşık iki yüzyıl sonra ortaya çıkmasına karşılık şüphecilik, biraz düzeltilmiş, kısmen hafifleştirilmiş bir biçimde, dört büyük felsefe okulundan biri olan Akademi'de, bir yüzyıldan fazla bir süre hâkim oldu ve bu sayede geniş bir gelişme alanı buldu.[239]

Pironculuk, filozoflara kesinlik probleminin esas olduğunu hatırlatıyordu ve Akademia ile genç ve dogmatik stoacı okul arasındaki rekabet sayesinde, Platon'un kürsüsüne yerleşmekte gecikmedi. Eleştiri probleminin ortaya çıkması, Yunanistan'ın akıl çağını başlattı; Aristo'nun ölümünün ertesi günü bunun yeniden ortaya çıkması, Yunan felsefesinin olgunluk dönemini başlatıyor.[240]

Akademi (Orta) Şüpheciliği

Akademia, şüpheci olmakla, kendi öz ilkesini abartmaktan ve âdeta beşiğine dönmekten başka bir şey yapmadı. Gerçekten de hatırlanacağı gibi, şüphecilik Sokrat ve Platon'un hareket noktası idi. Bu gelişme, orta ve yeni Akademia'nın başkanlarından Arkesilaos ve Karneades'in adlarına bağlıdır. Okul başkanı Krates'in yerine geçen Pitane'li Aksesilaos, Sokrat'ın metoduna dönüyor, bir sistem okutmuyor ve dinleyicilerin zekâsını geliştirmek, onlara kendi kendilerine düşünmeyi, araştırmayı, doğru ile yanlışı ayırt etmeyi öğretmekle yetinerek, yalnız şu dogmayı ileri sürüyor: İşimize gelenlerden başka hiçbir şeyi kabul etmemek. Önce eliştirici filozof iken, Zenon'un dogmatik muhalefetiyle, en uç şüpheciliğe kadar sürükleniyor. Zenon'dan hakikatin ölçüsü diye gösterilen açık fikirlere karşı duyumların bizi sürüklediği birçok kuruntuyu gösteriyor. "Yalnız bir şey biliyorum, o da hiçbir şeyi bilmediğimdir" diyen Sokrat'ın şüpheciliğinden de daha ileri giden Arkesilaos, bunu bile kesin bir bilişle bilmiyorum diyor. Bununla beraber prensibinin nihaî sonuçlarına kadar gitmiyor. Metafizikte inkâr ettiği kesinliği, ahlâk alanında kabul ediyor ve burada stoacılıkla aynı fikirde bulunuyor. Fakat mantık, kendinden sonra gelenleri, şüpheciliği etik alanına kadar götürmeye zorluyor.

Bunların içinde en tutarlısı olan Karneades, artık hiçbir noktada V. yüzyılın sofistlerinden ayırt edilemez ve Stoalılarla, ontoloji ve eleştiri alanında olduğu gibi, ahlâkî ve dinî alanda da mücadele eder. Büyük bir diyalektik ustalıkla Stoacı teolojinin ve genellikle teizmin düştüğü çelişkileri meydana çıkarmasını bilir. Stoa'nın tanrısı âlemin ruhudur; ruh

[239] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 18-185.
[240] Weber, *Felsefe Tarihi*, 98.

olarak duyguya sahiptir. İmdi bir duyum, bir değişmedir. Şu halde Stoacıların Tanrısı değişkendir. Fakat değişen şey, kötü yönde de değişebilir, bozulabilir ve ölebilir. Şu halde Stoalıların Tanrısı ebedî değildir, onların duyuma sahip Tanrıları, Tanrı değildir. Esasen, o duyulur varlık olarak cisimseldir ve bu bakımdan dahi değişmez bir varlık değildir. Eğer Tanrı varsa, Karneades için, o ya sonlu ya sonsuz bir varlıktır. Eğer sonlu ise, eşyanın bütününe dâhil demektir. Bütünün bir parçasıdır ve tam, evrensel, mükemmel varlık yoktur. Yani bu halde, yaşayan gerçek bir varlık değildir. Şu halde Tanrı, ne sonlu bir varlık, ne sonsuz bir varlık olarak tasavvur edilebilir. Eğer varsa, ya cisimsiz, ya cisimlidir, eğer vücudu yoksa duygusuzdur; eğer bir vücudu varsa, ebedî değildir. Tanrı erdemli ya da erdemsizdir; fakat erdemli olan bir tanrı iyiyi kendi iradesinden üstün tanıyan, yani en yüksek varlık olmayan bir tanrıdan başka nedir? Diğer taraftan erdemsiz bir tanrı, insandan aşağı bir varlık olmayacak mıdır? Şu halde tanrı fikri bütün bakımlardan çelişkidir.

Karneades hak, ödev, sorumluluk fikirlerine karşı da aynı şekilde hareket ediyor. Siyasî görevle Roma'ya gittiği vakit, orda büyük bir etki meydana getirerek iki nutuk söyledi; birinci gün adaletin lehinde, ertesi gün aleyhinde konuştu. Ahlâkta da, metafizikte olduğundan daha fazla mutlak kesinlik yoktur. Apaçıklık olmayınca, pratikte olduğu gibi teoride de, muhtemel ile yetinmek gerekir.

Karneades'ten sonra gelen okul başkanlarında, yeni-akademi şüpheciliği oldukça orijinal bir eleştirici eklektizme, Platon'un, Aristo'nun, Zenon'un, Arkesilaos'un doktrinlerini, fazla ayırt etmeksizin, bir halita halinde karıştıran sinkretizme yerini terk ediyor.[241]

Yeni Şüphecilik

Milat sıralarında Akdeniz'in batısında (Yunanistan ve Roma'da) felsefenin durumu şöyle idi: Bir yandan bir eklektizm, öbür yandan da Son (Roma) Stoa'nın hemen hemen bütünüyle moral nitelikte bir dünya görüşü. Buna karşılık Akdeniz'in doğusundaki bir gelişme, felsefe bakımından daha önemli daha verimlidir. Bu gelişmenin merkezi İskenderiye'dir, gelişmeyi başlatan düşünür de Giritli Ainesidemos'tur. Hayatı üzerine güvenilir bilgilerimiz olmamakla birlikte, Milattan önceki 1. yüzyılda yaşamış olduğu tahmin ediliyor.

Ainesidemos Septik Akademi'nın öğrencilerinden, ama Akademia'nın uzlaşmacı tutumuyla uyuşamaz. Şüpheci Akademia, olasılık öğretisiyle, bunun teorik ve pratik alanlarla işe yarayabileceğine inanmasıyla uzlaşmacılık yolunu tercih etmişti. Bunu doğru bulmayan,

[241] Weber, *Felsefe Tarihi*, 98-100.

hele Antiokhos ile Akademia'nın almış olduğu doğrultuyu büsbütün aykırı bulan Ainesidemos, kurtuluşu ancak şüpheciliğin ilk şekline (Piron ile Timon'daki şekline) dönmekte bulur. Bu düşüncesi ve bunu gerçekleştirmesiyle Ainesidemos, Yeni Şüpheciliğin kurucusu olmayı başarmıştır. Bu sisteme, "Yeni Pironculuk", "Akademia-sonrası Şüpheciliği" de denir.[242]

Ainesidemos

Felsefî faaliyet, hemen hemen genel bir hareketsizlik içinde bulunuyordu; seçmecilik, değerini ve uyumluluğunu yitirmiş bir şüphecilikten pek fazla bir şey değildi. Piron'un koymuş olduğu eski ve güçlü şüpheciliğin yeniden diriltilmesi de, bundan dolayı, anlaşılmaz bir olay değildir. Bu yeni şüpheciliğin temsilcisi, Girit'te Knososlu Ainisidemos'tu. Bu kişi, ne zaman yaşadığı şüpheli olan ve İskenderiye'de görev yapan bir hocaydı.

Şüphecilerin "şüphe"yi haklı göstermek için kullandıkları on kanıtı (tropos-tarz) ilk kez belirleyen filozof, Aenesidemos'dur. Bu kanıtlar, bütün bilgilerimizin göreceli olduklarını, ilk olarak canlı varlıkların arasındaki anlaşmazlıklarla göstermeyi hedeflerler. Bu anlaşmazlıklar da, duyu organlarının, durumların, ülkelerin, eğitim ve öğrenimin, örflerin başka başka olmasından ileri gelir. Bu on tropos, daha sonra beşe ve ondan sonra da ikiye indirildi: Ne vasıtalı, ne de vasıtasız kesin bilgi mümkün değildir denildi. Piron'dan başka diğer filozoflar arasında, Aenesidemos'un düşüncelerine en yaklaştığı kişi, Herakleitos'tur: Aenesidemos şüpheci yöntemi, Herekleitos'un her şeyin, evrenin sürekli akış halinde olduğu konusundaki (sonsuz değişme) teorisini anlamak için gerekli anahtar gibi görüyordu. Aslında şüpheciler, dış görünüşleri (fenomena) ölçü kabul etmekle, bütün gerçekleri görünür bir gölgeye dönüştürmek istemiyorlardı. Onlar deneysel araştırmanın ve deney üzerine kurulu göreceli gerçeklerin imkânını inkâr etmiyorlardı. Dumandan alevi, yara izinden yarayı çıkarabileceğimizi de ifade ediyorlardı. Özellikle Aenesidemos bir "genel biçimde görünür olan"ın varlığını kabul etti. Fakat şüpheciler her dogmaya karşı isyan ediyorlar, saldırı durumunu alıyorlardı. "Her konuyu askıda bırakan kimse, zihinsel hayatında bir uyum ve mantık muhafaza eder ve kendisi ile anlaşmazlık durumuna düşmez; diğerleri ise kendilerini, farkında olmaksızın yalanlarlar." Bu son şüphecilerin araştırma yolunda, Piron'da olduğu gibi, pozitivist eğilimler de güçlü bir şekilde kendini gösteriyor. Bu yol, hakikatin araştırılmasını ortadan kaldırmak hedefine yönelmez, aksine gerek şüpheye düşürücü bir kontrol ve sınavla, gerek aceleyle ve kendine fazla güvenerek verilen yargılara karşı müdahale ederek her şeyden önce gerçeği lâyıkıyla

[242] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 125.

kurmak ve tespit etmek ister. Bu yüzden, bu sonraki şüpheciler alçakgönüllülük göstererek kendi görüşlerine yalnızca "giriş" ismini verirlerdi.

Sextus Emprikus

Şüphecilik, bir safsatadan ibaret değildi, belki bugünkü pozitivizme yaklaştırılması daha uygun olan bu felsefî görüş "dogmatik safsatacılar için insafsız bir edep üstadı"ydı. Bundan dolayı, özelikle doğa bilimlerine bağlı olanlar, bu görüşü benimsiyorlardı. bu şüphecilerin büyük bölümü doktordur. M.Ö. 2. yüzyılın sonlarına doğru, İskenderiye'de gerçek bir "deneyci hekimler" okulu bulunmaktaydı. Bunun mensupları "dogmatik" olan meslektaşlarının, hastalıkların sebepleri hakkındaki tartışmalarını, başarılı bir sonuca ulaşılmasının imkânsız olmasına dayanarak terk etmişlerdi ve deneyle, yani çok ve açık gözlemlerle yetiniyorlardı. Sprengel ve Haeser gibi tıp tarihini yazmış olan doktorlar, bu okulun ilkelerinin sağlamlığını, takdire lâyık bir zekâ eseri olduklarını ve tıp alanına ait olguların tespiti için yararları dokunduğunu kabul ediyorlar: Bu "şüpheci deneyciler" ve "deneyci şüpheciler"in düşüncelerinin yayıcısı, Emprikus (deneyci) lakabını taşıyan, doktor Sextus Emprikus idi. İskenderiye'de M.S. 200 tarihlerinde yaşayan Emprikus'dan günümüze ulaşan üç eseri mevcuttur: 1. *Üç kitaba ayrılan Pironcu Taslaklar* 2. Matematikler, yani felsefî tarzda mantık, fizik ve ahlâkla meşgul olanlar aleyhine beş kitap. İkinci ve üçüncü eserlerin, ikincisinin adı altında ve on bir kitaba ayrılmış olarak bir araya toplanması alışkanlık halindeyse de, yanlıştır. Derin, fakat kuru ve kısmen çok gereksiz uzatmalara varan tartışmalar arasında, bu kitaplarda, şüphecilerin mutlak biçimde kesin bir burhan konulmasının imkânsız olduğuna ilişkin bütün kanıtları ortaya konulur. Özellikle nedensellik (illiyet) kavramının ancak göreceli olara geçerli olduğunun gösterilmesine çalışılır. Allah'ın varlığı için (halkın ilâhlara inancı söz konusu değil) ortaya konulan dogmatik kanıtlar da boşa çıkarılır. Sonraki şüphecilerin gözünde ahlâk felsefesinin hedefi, en yüksek iyi ve "ataraksiya", yani için sarsılmaz sükûnudur.[243]

Şüphecilik, M.Ö. III. yüzyılında, kültürlü bireyleri kendisine çekmeyi sürdürmüşse de, çağın, gittikçe dogmatik dine ve kurtuluş öğretilerine dönen mizacına aykırıydı. Şüphecilik, kültürlü kişilerin, devlet dinlerinden hoşlanmamasına sebep oldu. Ancak salt zekâ alanında bile devlet dinlerinin yerine herhangi olumlu bir şey koyamadı. Rönesans'tan başlayarak, tanrıbilimsel şüpheciliğe, onu savunanların çoğunda, bilime karşı coşkun bir inanç ekledi. Şüphecinin Eskiçağ'da böyle bir eklentisi yoktu. Olimpos tanrıları saygınlılarını yitirdiğinden,

[243] Vorlender, *Felsefe Tarihi*, 194-196.

Hıristiyanlığın üstünlüğüne değin, ortalık boş insanların desteğini sağlamaya çalışan Doğu dinlerine kaldı.[244]

B. STOACILIK

Helenistik ve Roma döneminde ikinci önemli felsefe okulu, Stoacılık'tır. Stoacılık, Epikürosçuluktan zaman bakımından uzun ömürlü olmuş ve birçok önemli Yunan-Romalı aydın ve düşünürü kendi tarafına çekmiştir. Kıbrıslı Zenon'un kurduğu Stoacılık, yaklaşık beş yüzyıl boyunca varlığını devam ettirmiş ve bu süre içinde de üç dönemden geçmiştir.

Stoacılığın bu üç dönemi şunlardır: 1. Eski veya Erken Dönem Stoacılığı 2. Orta veya Geçiş Dönemi Stoacılığı 3. Yeni veya Geç Dönem Stoacılığı. Stoacılığın erken dönemi M.Ö. 3. yüzyılın başlarından 2. yüzyılın ortalarına kadar uzanan yaklaşık yüz elli yıllık bir süreyi içine alır ve bu süre içinde tarih sahnesine üç önemli filozofu çıkarır. Bunlar okulun kurucusu ve Stoacılığın ana görüşlerini ilk ortaya atan Zenon'dur (M.Ö. 344–262). Zenon'dan sonra okulun başına öğrencisi Kelanthes (M.Ö. 331–233) ve Kleanthes'ten başkanlığı devralan ve okulun öğretilerini yeniden ortaya koyan, sistemleştiren, bundan dolayı da haklı olarak okulun ikinci kurucusu olarak kabul edilen Krizippos'tur (M.Ö. 281-208).

Orta Dönem Stoacılığına gelince, bu dönem Stoacılığının da başlıca iki önemli temsilcisi vardır: Panaitios (M.Ö.185-110) ve Poseidosnios (M.Ö. 135-51). Bu dönem Stoacığının ilk veya erken dönem Stoacılğılığından bazı yönlerden ayrılır: İlk Dönem Stoacılığı, felsefeyi bilgi kuramı veya mantık, varlık veya doğa felsefesi ve pratik felsefe ya da ahlâk felsefesinden meydana gelen bir bütün, bir sistem olarak kabul etmiştir. Orta Dönem Stoacılığı pratik felsefeye veya ahlâk felsefesine daha fazla önem verir. Hatta Poseidonison ile birlikte okulun öğretisinin dinî çizgileri de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlar.

İkinci olarak İlk Dönem Stoacılığının kendi başına veya kendi tarzında bağımsız düşüncelerden oluşan bir felsefe veya dünya görüşü meydana getirmeyi amaçlamasına karşılık Orta Dönem Stoacılığı, Platoncu ve Aristocu okullar tarafından zaman içinde Stoacılığa yöneltilen eleştirileri dikkate alarak, daha eklektik bir bakış açısını benimser. Nitekim Atina'da dönemin iki önemli Stoacısı olan Seleukialı Diogenes ile Tarsuslu Antipatros'un derslerini

[244] Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ, I*, 362.

takip eden Panaitos, ayrıca Platon ve Aristocu okulları da ziyaret eder ve onların öğretilerini yakından inceler.

Üçüncü olarak, bu döneme kadar esas olarak Helenistik-Yunan özelliği taşıyan Stoa Okulu Panaitos ve onun öğrencisi olan Posedoinos ile birlikte Roma'ya taşınır ve Roma dünyasının bir anlamda resmi felsefesi haline gelir.

Stoacılığın son dönemi ise Roma'nın imparatorluk dönemine rastlar. Bu dönemde Stoacılığın en önemli temsilcileri Seneca (M.Ö.4-M.S.65), Epiktetos (yaklaşık olarak M.S.55–135) ve Marcus Aurelius'tur (M.S. 121–180). Ayrıca bu dönem, Stoacı yazarlar hakkında elimizde en bol malumatın bulunduğu dönemdir. İlk ve Orta Dönem Stoacılarının kendi eserlerinde günümüze çok az sayıda metin parçaları kalmış olmasına rağmen, Seneca'nın çok sayıda inceleme ve mektubu, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un kendi düşüncelerini içeren iki eseri Epiktetos'un Söyleşiler'i günümüze kadar ulaşmıştır. Nihayet bu dönemde Stoacılıkta dinî ilgiler en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Öyle ki artık Stoacılık, bu son dönemde bir yanda bir ahlâk felsefesi, yaşama sanatına ilişkin kural ve öğütler içeren hayat kılavuzu olma özelliğini muhafaza ederken, diğer yandan bir tür kurtuluş öğretisi, bir çeşit felsefî din olma özelliğine bürünmüştür.[245]

ESKİ (ERKEN) STOA

Kıbrıslı Zenon

Zenon'un hayatı, karakteri, yaşama tarzı, özellikleri, eserlerinin sayısı ve adları hakkındaki en kapsamlı bilgiyi Diogenes Laertius'ta bulmaktayız. Yine de onun doğduğu ve Atina'ya geldiği tarih konusu tartışmalıdır. En gerçekçi görüşe göre, Zenon M.Ö.333/2 yılında Kıbrıs'ta Kition'da doğmuş, 22 yaşındayken Atina'ya gelmiş ve 262/1 yılında burada ölmüştür.

"Zenon, bir tüccar olarak hayata başlamış, ticarî amaçla yaptığı yolculukların birinde Fenike'den Pire'ye giderken içinde bulunduğu gemi kazaya uğramış, bu olay sonucunda bir şekilde Atina'ya gelmiştir. Ne nedenle oraya gelmiş olursa olsun, Diogenes, onu Atina'da bir kitapçı dükkânında görüp, okuduğu Ksenophon'un *Anılar* adlı kitapta kendisinden söz edilen Sokrat'tan ve onun (sayesinde) felsefeden etkilenmiş olduğunu söylemektedir. Yine Diogenes'e göre kitapçıya bu sözü edilen Sokrat gibi insanları nerede bulabileceğini sormuş, kitapçı tam o sırada yoldan geçmekle olan Kinik okula mensup Krates'i gösterip onun peşinden gitmesini söylemiştir. Böylece Zenon'un felsefî hayatı başlamıştır."

[245] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler 4*, 165-167.

Bu olaydan bir takım sonuçlar çıkarılabilir: Birinci olarak, ister gerçek olsun ister olmasın, Stoacı okulun kurulması ve daha sonraki gelişmesinde Sokrat'ın, onun güçlü kişiliğinin ve mutlu, iyi hayat anlayışının tesirine işaret etmektedir. İkinci olarak bu tesirin daha özel olarak Sokratçı okullardan biri, hazzı reddeden, en yüksek iyi olarak insanın kendi nefsine hâkimiyetini ve dış dünyaya karşı bağımsızlığını savunan Kinik okul vasıtasıyla gerçekleştiğini düşündürmektedir. Zenon'un günümüze kadar ulaşamayan eseri *Devlet*'ten elimizde bulunan metin parçaları da onda paranın, evliliğin reddi, gerçek insanî topluluğun ancak iyi ve erdemli insanlardan meydana gelen bir topluluk olabileceği yönünde bazı görüşlerin bulunduğunu haber vermektedir.

Zenon'un Atina'da kendi okulunu kurduğu tarih bilinmemektedir. Zenon'un kurduğu bu okul, içinde ders verdiği bu yerden, üstü kapalı kemerli yoldan dolayı Stoacılık, bu okulun görüşlerini benimseyenler de Stoacılar (İslâm felsefesinde Revâkiyyûn) ismini alacaktır.

Diogenes, Zenon'un burada yaklaşık kırk yıl ders verdiğini, bu dersleri ve kişiliği de Atina'da büyük saygınlık kazandığını, Atinalıların yıllarca felsefeye verdiği hizmetlerden, erdemli bir hayat sürmesinden, gençleri erdem ve ölçülülüğe özendirerek en iyi olana yöneltmesinden söz etmektedir. Yine Diogenes, Zenon'un hayatını öğretileriyle tutarlı bir şekilde birleştirip örnek olmasından dolayı kendisine şehrin surlarının anahtarlarıyla birlikte altın bir çelenk sunduklarını, ayrıca da tunçtan bir heykelini diktiklerini aktarmaktadır. Bununla birlikte Makendonya'nın kral naibi Atina'ya geldiğinde, İskender'in ölümünden sonra onun derslerini izlemekte ve Pella'daki sarayına gelmesi için kendisine çağrılarda bulunmaktadır. Ancak Zenon yaşlılığını gerekçe sunarak bu davetleri reddederek öğrencisi Persaios'u gönderecektir. Yaklaşık yetmiş yıllık (Diogenes'e göre doksan sekiz yıl) bir hayat sürdükten sonra Zenon, M.Ö.264/3 yılında Atina'da ölmüştür.

Diogenes "Zenon'dan daha kendine hâkim" deyiminin yaygın bir deyim olduğunu haber vermektedir. Ona atfedilen sözlerden biri Zenon'un, Stoacıların kaderci dünya görüşlerinin olumsuz diye adlandırılabilecek ahlâkî sonucunu zekice bir tarzda nasıl reddettiğini göstermesi bakımından ilginçtir: Hırsızlık yapan bir kölesini cezalandırmak amacıyla kırbaçlandığında, köle, Zenon'a "Ama hırsızlık benim alın yazım" diyerek itiraz eder. Zenon'un buna cevabı şu olur: "Kırbaçlanman da öyle!" Diogene, Zenon'un günümüze kadar ulaşamayan yirmi kadar eserinin isimlerini vermektedir.[246]

[246] Arslan, *İlçağ Felsefesi Tarihi-Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler 4*, 187-190.

Zenon'un 380 dolaylarında başlattığı derslerin ünü kısa zamanda yayılmıştır. Bu Kıbrıslı filozof, Diogenes Laertios'un haber verdiğine göre başlangıçta insanların arasına katılmayı çok seven biriymiş, giderek insanlardan uzaklaşmış, yalnız yaşamayı seçmiş, ancak iki üç kişiyle yakınlık kurarmış. Son derece bilge bir kişi olan Zenon, bir gün yanında ileri geri konuşan bir gence şöyle demiş: "Bir ağzımız ve iki kulağımız var, konuşmaktan çok dinleyelim diye." Bir gün de "Neden böyle bir sıranın üstünde tek başına oturuyorsun?" diye sormuşlar. "Biri gidip krala burada susmayı bilen biri var desin diye" demiş. Zenon, okulunu elli sekiz yıl yönetmiş, doksan sekiz yaşında ölmüş. Ölümü şöyle olmuş: Okulundan çıkarken düşüp parmağını kırmış, Niobe'nin bir dizesini söylemiş: "Çağırıp durma beni geliyorum!" ve ölmüş. Bazı kaynaklar intihar ederek öldüğünü naklederler.[247]

Xenophon'un "Sokrat'tan Anıları ile Platon'un Sokrat'ın Savunmasını okuyarak Soktas'a hayran olan Zenon, Yunan felsefesinin çeşitli çığırlarından filozofların derslerini dinlemiş; bunlardan da en fazla Kiniklerin tesiri olmuştur. Kinikler'in öğretisinde önemli değişiklikler yapmıştır: İnsanın ahlâkî özgürlüğüne, Kinikler'in düşündüğü gibi, töreleri, her türlü uygarlık düzenine karşı gelmekle değil de, yüksek çeşitten bir doğallıkla, gerçek bir insanlıkla ulaşılabileceğini düşünmektedir.[248]

Helenizmin tipik felsefesi olan Stoa, Atina'da Doğu'dan gelmiş kimseler tarafından Attika felsefesinin ana düşünceleriyle işlenmiş ve Roma İmparatorluğunun en yaygın bir felsefesi olmuştur. Stoa felsefesinin kök ve kaynakları Kinik felsefesine dayanır. Kinizmde olduğu gibi, Stoa için de insanın bağımsızlığı temel düşüncedir. Ancak, Stoa'nın kurucusu Zenon bu temel düşünceyi bir taraftan sağlam teorik bir temel kazandırmak, bunu çeşitli yönlerinden felsefî olarak temellendirmek istemiş, diğer taraftan da bu düşünceyi insan yaratılışının sosyal içgüdülerini, duygularıyla uzlaştırma çabası içinde olmuştur. Bunlar "doğaya uygun yaşama" kavramını koyarak, bunun Stoa ahlâkının temel kavramı olmasını arzulamışlardır. Panteist bir dünya görüşü olan Stoa ahlâkı, bu düşüncesinde eski İyonya felsefesinin, bilhassa da Herakleitos'un tesirinde olmuştur. Stoalıların düşünce bakımından kendilerine yakın gördükleri Herakleitos, Stoa öğretisinin gelişmesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

---

[247] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 353-354.
[248] Gökberk, *Felsefe Tarihi*,102.

Mantık

Zenon'un, felsefeyi; mantık, fizik (metafizik) ve etik diye üç sahaya ayıran ilk filozof olduğu kabul edilir. O, felsefesinin bu üç sahasını içten ilgileri bakımından birbirine bağlayıp değerleri yönünden basamaklandırmıştır. Sokrat'ın ve Kiniklerin felsefesini kendisine çıkış noktası yapan Zenon'un düşüncesinin temel amacını etik (ahlâk) oluşturmaktadır. Fakat Zenon, ikinci derecede öneme sahip olsa da, fiziği, ahlâkı bilimsel olarak temellendirmek için, gerekli görür ve fiziği de, ahlâkı da mantık ile destekleme çabası içerisindedir.

Zenon için mantık çerçevesinde üzerinde durulacak konu, bilgi problemidir. Onu bilgiyi araştırmaya götüren, bir yandan septiklerin bilginin olabileceğinden şüphe etmeleri, diğer yanda da Sokrat-Platon felsefesinden edindiği bir kanıdır. Bu felsefeye göre, bir filozof ya da bilgenin (sohhos) sağlam bir bilgisi olacaktır, sağlam olmayan kanılar bilgenin değer ve onuruna uygun düşmez. Zenon, Kinikyerin tesiriyle sensualisttir. Bütün ilk tasavvurlarımızın kaynağı, dış etkiler yüzünden ruhta ortaya çıkan izlenimlerdir. Bu anlayışı da Zenon'u, doğru tasavvurları yanlışlarından ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçü (kriterium) aramaya itmiştir. Katalepsis, objesini "kavrayan", yani onu elden geldiğince benzerini yansıtan bir tasavvurdur. Bu çeşit bir tasavvurun objesi ruhta öylesine derin bir etki bırakır ki, bu izin o objeden geldiğini inanarak kabul ederiz. İşte doğru'nun ölçüsünü, bununla da her bilimin çıkış noktasını Zenon bu kavramda bulur. Ancak onun katalepsis (kavrama) dediği, episteme (gerçek bilgi) ile doxa (sanı) arasında bulunan ortalama bir şey – ve bu çeşit bilgi delillerde, budalalarda da var; hâlbuki episteme hem sağlam, güvenilir bilgi olarak, hem de aldıtıcı tasavvurlara elverişli olmayan bir durum olarak yalnız bilgelerde bulunur. Buna göre, katalepsis değil de, epistemeye sahip olan bilge doğru'nun ölçüsü oluyor.[249]

Metafizik

Metafizik öğretisinde de Zenon, Kinik Okula bağlıdır. Dolayısıyla Stoa'nın metafiziği de materyalist ve monist bir metafiziktir. Bu da Aristo'nun madde (hyle) ile form'u iki ayrı ilke olarak anlayan düalist metafiziğine karşı açık bir polemiktir. Zenon'un metafizik görüşünde bir yaratıcılık, özgünlük bulunmamaktadır. Zenon, Sokrat'tan önceki doğa felsefesinin metafiziğine, daha doğrusu, bu metafizikten Herakleitos'un öğretisine dayanır ve ancak maddî-olanın, cisimsel olanın asıl gerçek olduğunu söyler; çünkü yalnız maddî olan varlık bir şey yapmaya ve kendisiyle bir şey yapılmaya elverişlidir; bundan dolayı evrenin ilkesinin maddî bir şey olarak anlaşılması gerekir. Bu maddî ilke de bir etkin, bir de edilgin öğe vardır: Hareket

[249] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 102-103.

ettiren "neden", "etken" (aiton) ile hareket ettirilen ilk madde (prote hyle). İlk madde –Platon ile Aristo'ta olduğu gibi- nicelikçe değişmezdir, hiçbir niteliği yoktur. "Neden" (aiton) ise, Herakleitos'un Logos'u ile Anaksaragoras'ın Nous'una benzer: Aiton, evrene düzen kazandıran rationel prensiptir. Bu birlikli maddî ilkeye (arkhe) Zenon, "Tanrı" da der, "Doğa" da der; Tanrı ya da Doğanın özü ateştir. Stoa basbayağı ateşle akıllı, yaratıcı ateş arasında bir ayırma yaparlar. Basbayağı ateş sadece kemirir, hayatı doğurur ve ilerletir. Tanrılık, ancak bu yüksek anlamındaki ateş ile bir ve aynı şeydir. Ateş ya da Tanrılık kendisindeki "tohumları" (logoi, spermatikoi), öncesiz-sonrasız yasalara göre, evrenin gittikçe kabalaşan bütünü olarak geliştirir. Aristo gibi Zenon için de yıldızlar akıllı, canlı varlıklardır. Evrenin öteki varlıklarından ateş koruyucu, biçimlendirici bir soluk olarak görünür; yalnız basamaklı bir şekilde kendini gösterir: Akıllı varlıklarda akıl (nous), canlılarda ruh (psykhe) bitkilerde dar anlamıyla doğa (physis), cansızlarda bir yetenek olarak bulunur. Zenon'a göre, evren bitimsiz değildir, geçicidir: Bütün varlıkların "neden"i olan ateş, bir zaman sonra tek tek nesnelerin dünyasını yeniden kendisine geri alır; ana-ateş'e geri dönmekle de, bu arada kabalaşmış olan nesneler arınmış olurlar (katharsis). Evrenin bu oluşu, Tanrı tarafından bütün ayrıntılarında sıkı sıkıya belli edilmiştir ve hep aynı biçimde periyodik olarak yinelenir. Tek tek varlıkların ve davranışlarının kesin olarak bu önceden belirlenişi kaderdir. Ama Tanrılık bu süreci, belli bir ereğe doğru yönelttiği gibi, bu, onun bir önceki görüp bilmesidir de.[250]

Psikoloji

Zenon'un psikolojisi de bu fizik (metafizik) görünüşüne uygundur. Bedene baştan aşağı ve bütün görevlerinde ruh hâkimdir; ruh sıcak bir soluktur ve bedenî bir arada tutan ilkedir. Ruhta 8 kısım vardı: Akıl, beş duyu, konuşma yetisi ve ürüme gücü; bunların hepsi de, insanın birlikte yönetici hayat gücünün, ruhun birliği (hegemonikon) çeşitli görünüşleri ve ışınımlarıdır. Ruhun bütünü üzerinde hâkim bir güç olan hegemonikon, ruhun belli bir organa bağlı olan aşağı yetkinliklerinin de, düşünme gibi yüksek etkinliklerin de organıdır. Onda, iyiye ve kötüye kendiliğinden dönen bir esneklik var; yanılma, tutku, günah başlı başına birer ruh olayı olmayıp hegemonikon'un bütünündeki değişmelerdir. Dolayısıyla ahlâkça düzelme de buna bağlıdır (Zenon'un bu hegemonikon kavramı ile kişiliğin, ben'in birliği kurulmuş oluyordu). Tanrısal ruhla insan ruhu özce birdirler; Tanrı ile evren arasındaki ilgi ne ise, ruh ile beden arasındaki ilgi de benzer şekildedir. Zenon, insan ruhu ile hayvan ruhu arasında temelli

[250] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 104.

bir ayrılığın olduğunu kabul eder. Hayvanlarda akıllıca gibi görünen bütün davranışlar, yalnız doğal bir kökten gelirler. Zenon, ruhun mutlak ölümsüzlüğünü de kabul etmez.[251]

Ahlâk

Zenon'un felsefesinin ana-konusu olan ahlâk felsefesi de Kinizme bağlı olup, Sokrat'ınki gibi tam bir intellektüalizmdir. Bu felsefeye göre, nesnelerin değeri ile insanın ne olduğu ve dünya içindeki yeri ve anlamı üzerine doğru, yani bilimsel bir ilgisi olmayan kimse, doğru, erdemli bir eylemde bulunamaz. Dolayısıyla mutluluğa ulaşamaz; doğru bilgi, doğru iş yapmayı, doğru davranmayı da sağlar. Bilgi ile eylemin birliği düşüncesi, Stoa öğretisinin bir ana özelliğidir. "Ahlâkça yetkin olma" anlayışını Stoa, bilge idealinde canlandırmıştır. Bilgelik, erdemli olmaktır: Bilge kişi, erdemli kişidir. Erdem, doğaya, akla uygunluktur (Stoa öğretisinde doğa ile akıl aynı şeylerdir). Bundan dolayı, bilgenin erdemi akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan istenç gücündedir; erdem, aklın doğru durumda olmasıdır. Aklın doğru durumda olması da, insanın, özü bakımından rasyonel olan dünyayla (doğanın) uyumlu olması, ona kendini bağlı kılması ile elde edilir. "Doğanın yasasına boyun eğmek" Stoa ahlâkının başlıca bir ilkesidir.

Zenon için, bilge, erdemli kişidir; bu, bilgenin olumlu niteliğidir. Olumsuz niteliği de, erdemin karşıtı olan kötülüğün onda hiç bulunmamasıdır; çünkü kötülük, ruhun birliğinin (hegemonikon), çok güçlü bir itkinin baskısıyla, gerçek doğasına aykırı düşmesiyle ortaya çıkar ki, bu da bilgenin yapısıyla uyuşmaz; bilge istemesinde ve eyleminde duygulanımlardan bağımsız olacaktır (apatheia). Ancak, Stoa ahlâkının ideali olan bir apatheia (duygusuzluk) durumu, doğal itkileri, insan için doğal olan duyguları duymamak değil, akılla ilişiği olmayan duygulara, aşırı itilimlere meydan vermemek, bunların doğmasını önlemek demektir. Bu çeşit aşırı duygular da, nesnelerin yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanır, bu da zorunlu olarak duygulanıma (pathos) götürür. Nesneleri doğru olarak değerlendirmeyi bildiği için, bilge kişi korku, üzüntü, acıma gibi duyguları bilmez. Zenon'a göre, aklı mı, duygulanımları mı kendisinde egemen kılacağı, insanın elindedir. Çünkü her eylem bir yargıya dayanır, yani her eylemin temelinde, erişebilecek bir değer üzerine bir tasavvur ile bu tasavvuru doğru bulan bir yargı vardır. Onun için, her şey dönüp dolaşıp insanın elde edilecek ya da kaçınılacak şeyler üzerine doğru ya da yanlış bir tasavvuru uygun bulup bulmamasına bağlıdır. Bu da onun elinde olan bir şeydir; insan, bundan dolayı kendi kaderine egemendir. Kötülük insanı mutlu yapar,

[251] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 104-105.

erdem ise mutlu olmasına sebep olur. Bundan dolayı Stoalılar dış değerlerin mutluluk üzerinde bir etkisini kabul etmemişlerdir.

Stoalılarda "doğal olan" ile "doğaya aykırı olan" karşıtlığı vardır. "Doğaya aykırı olan", insanda içgüdülerin ağır basıp üstünlük kazanmasıdır; "doğal olan"da, herkeste bulunan, herkeste bir olan aklın egemen, üstün olmasıdır; "doğal olan", akla uygun olandır; bu ikisi aynı şeylerdir. Akla, doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığı belirtmeleri, erdemi doğanın (aklın) yasasına uyma diye tanımlamaları ile Stoalılar, ödev kavramını ilk olarak ahlâk felsefesine getirip yerleştirmişlerdir. Doğaya, akla uygun bir hayat yaşamak bir ödevdir (kathekon); bilge kişi, maddî yönüne karşı gelerek, aklın yasasına uyarak bu ödevi yerine getirecek ve gerçekleştirecektir.

Mutlu olmak için, Zenon'a göre, erdem yeterlidir. Stoalılırın değer anlayışları da bu düşünceye dayanmaktadır. Erdem tek başına eksiksiz bir mutluluğu sağlayabildiğine göre, bunun dışındaki hiçbir şey bir değer kabul edilmez; bundan dolayı sıradan insanların değer kabul ettikleri şeyler, zenginlik, maddî zevkler, şeref, saygınlık, sağlık, hatta hayatın kendisi bilge için aldırış edilmeyecek, ilgisiz kalınacak şeylerdir.

Zenon için, biricik "iyi olan" erdemdir; ama bunun dışında kalanlar da büsbütün değersiz değildirler, dolayısıyla bütüne ilgisiz kalmak yerinde olmaz. Öyle şeyler vardır ki, bunlar "iyi" içinde yer almazlar, ama değer verilebilecek hususlardır. "İstenmeye değer" olan şeyler için birkaç örnek: Ruh alanında: Yetenek, beceriklilik, ahlâkça ilerleme; vücut bakımından: Hayat, sağlık, kuvvet; dışarıda: Zenginlik, saygınlık, iyi bir soydan gelme. Ama bütün bunlar, tam erdem, tam iyi karşısında hep göreceli hususlardır. Örneğin hayat, doğal olarak istenen, değer verilen şeylerin başında yer alır, hepsinin dayanağıdır; ama erdem gibi mutlak iyi değildir, gerektiğinde ondan da vazgeçilebilir. (Zenon da, Kleanthes de intihar ederek ölmüşlerdir). Birtakım şeyleri istemenin doğal olduğunu kabul etmeleri; bunların, rölatif de olsa ahlâkça değerleri olduklarını düşünmeleri, Stoalıları Kiniklerden ayıran en önemli noktadır.

Değerler arasındaki ayırmaya paralel olarak eylemler arasında da bir ayırma yapılır. Zenon eylemleri: Doğru-eğri, ödeve uygun-ödeve aykırı ve –yansız bir orta olarak- ilgisiz kalınacak eylemler diye sınıflandırır. Doğru eylemler, ruhun birliğinin doğru durumundan çıkmış olmalarıdır; eğrileri ise bozulmuş bir durumdan gelenlerdir. Ödeve uygun eylem, akıldan değil de varlığımızı korumak doğal içgüdüsünden çıkmış olan, ama ahlâk bakımından aldırış edilmeyecek bir nitelikte olmasına rağmen, akıl karşısına haklı çıkabilen eylemdir.

Zenon'a göre "doğruları" da, eğrileri de eylemlerinde birdirler, ahlâk bakımından ikisi de değersizdirler. Çünkü bunların ikisi de doğru olan bir sapmadır, sapmanın da az ya da çok olmasından bir şey çıkmaz. Bu anlayışta ahlâklılığın ölçüsü, kesin olarak düşünüşe aktarılmaktadır. Eylemin ahlâkça değeri, eylemin kendisinden çıktığı düşünüşe (ahlâk duygusuna, karaktere) bağlıdır. Bir bilgedeki gibi doğru düşünüşü olmayan bir kimsenin eylemi görünürde doğru olabilir, ama bu kimse bununla doğru olan eylemi yapmış olmaz. Örneğin duygulanımlardan (pişmanlıktan, acımaktan) doğmuş bir eylem, doğruyu, iyi'yi kavramış olan akıllı bir görüşten doğma bir eylemle aynı sonuca ulaşabilir; buna rağmen bu eylem, bir akılsızın eylemi olmaktan kendini kurtaramaz. Stoa ahlâkının aşırı sertliği, ilk olarak bu çığır tarafından tam bir kesinlikle dile getirilen bu anlayıştan, eylemin ahlâkî değerini sıkı sıkıya düşünüşe bağlanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Zenon'a göre, iyi ile kötü, bilge ile bilge olmayan arasında mutlak bir karşıtlık vardır; insanlar ya iyidirler, ya kötüdürler; eylemleri ya ahlâka uygun ya da değildir. Bilgenin eylemleri görünüşte değersiz bile olsalar, yine de doğrudurlar; buna karşılık bilge olmayanın eylemleri, akıllıca hesaplara dayansalar, genel ahlâk ve hak bilincine uygun bile olsalar, yine doğru sayılamazlar, çünkü bunlar doğru ve değişmez olan ahlâkî bir ereğe göre yapılmış değildirler. Zenon'un gözünde bilge idealine erişmemiş olanların hepsi, bu ideale ister yakın ister uzak olsunlar, bilgedirler, bunların hepsi kaçıktır, ruh hastasıdır. Bilge olanlarla olmayanlar arasında bu sert ayırmayı sonraları Zenon biraz yumuşatarak bir ara basamak kabul etmiştir: İlerleyenler basamağı; bunlar, düzelmeye yatkın olanlardır.

Stoa ahlâkı kendi kendine yeten bilge ideali ile individüalist bir öğretidir. Ama diğer yandan da, "doğanın yasasına bağlanma" kavramı, bu individüalizm ile denge kuran bir karşı ağırlık gibidir. Çünkü aynı yasaya bağlı olan yüzünden erdemli kişiler yalnızlıktan kurtulmuş, bir beraberlik içinde toplanmış, buluşmuş olurlar. Bu yüzden Zenon, insanın toplum halinde yaşama ihtiyacını tabiî ve akla uygun bir içgüdü olarak benimser. Ancak ona göre, bu ihtiyaç, bir yandan bilge kişiler arasındaki dostluklar, öbür yandan da bütün akıllı insanların topluluğu çerçevesinde karşılanmalıdır. Bu ikisinin arasında kalan ayrı ayrı ulusların kendilerine göre devletler içinde toplanmaları, bu topluluk biçimleri ilgisiz kalınacak şeylerdir. Bunlara bilge kişi, evrenin gidişinde yer alan şeyler olarak, yani bir kader olarak gerçeğe uyar, ama onlara elinden geldiğince de uzak durmaya çalışmalıdır. Kendi kendisiyle yetinen bilgenin artık topluma, devlete ihtiyacı yoktur; bütün tarihî-ulusal ayrılıklar aklın önünde ortadan çekilirler; çünkü akıl (doğa) bütün insanlara aynı yasayı, aynı hakları vermiştir: Stoa bilgenin sosyal ideali dünya yurttaşlığıdır (kosmopolitik). Stoa'nın individüalizm (bireycilik) ile universalizmi

(tümcülük) uzlaştırmaya çalışan bu toplumsal teorisinin özelliği, bireyden insanlığa, bu en genel topluluk biçimine hiç geçitsiz doğrudan doğruya atlamasıdır. Gerçi Zenon, bir engel yoksa bilgenin devlete faydalı olmasını öğütler, ama yüksek ahlâkî bir ülkü olarak dünya-yurttaşlığı, bütün insanların kardeşliği, zümre ve ulus ayrılıklarının üstünde insanları hakça eşitlikleri anlayışı Stoa öğretisinin ideali olarak kalmıştır. Kökleri Sofistlerde olan ve doğal hukuk (akıl hukuku) anlayışına yol açan bu düşünceler, sonraları Roma hukukuna kaynaklık yapacaktır.[252]

Kleanthes

Zenon'dan sonra okulunun lideri olarak Kleanthes, Troya bölgesindendir. M.Ö. 331 tarihlerinde doğmuş, M. Ö. 233 tarihe kadar yaşamıştır. O, gündüz Zenon'un derslerine devam edebilmek için, geceleri sakalık ve hamurkârlık ederek hayatını sürdürüyordu. Düşünce olarak yavaş, ancak inatla amacına bağlı olan Kleanthes, üstadı gibi ciddî ahlâka sahipti. Ancak düşünce bağımsızlığı daha az gözüküyordu. Kleanthes'in günümüze ulaşan eseri, en büyük ilâh Zeus şerefine yazmış olduğu bir ilâhidir. Panteist eğilimler gösteren bu eser, Antikçağ'da bile ünlüydü ve tanınmaktaydı.[253]

Kleanthes de, Aristo gibi, evreni olgunluğa doğru gittikçe yükselen bir basamaklanma diye algılar. Ancak bu yetkinliğe doğru gidiş sonsuz değildir; bu da en yüksek bir varlığa (Tanrı'nın) bulunduğunu gösteren bir kanıttır. Tanrı evrenin hegemonikon'ıdır (birliğini sağlayan ilke) ve güneşle birdir. Tanrı yetkin olduğuna göre, kötülerin yaptıklarının nedeni olamaz. Ona göre ruh, tanrısal ve tektürlü değildir. Ruhun biri akıllı olan, öteki olmayan iki kısmı var; bu yüzden de, kalkınmak için insan Tanrının yardımına ihtiyaç duyar. Zenon'un soğuk entelektüalizmi yerine Kleanthes bir gönül sıcaklığı getirmiştir; onunla Stoa'ya dinî bir soluk girmiştir.[254]

Stoa okulunun başkanlığına Kleanthes'in ardılı, Chrysippos'du. Kilikya'daki Soloi'den (veya Tarsus) gelmişti. M.Ö. 280-208 tarihleri arasında yaşamış olan Chrysippos'un üstünlüğü, diyalektik ustalığı sayesinde Stoa görüşünün düşünce yapısını her yönden onarmasında, düzeltmesinde ve tamamlamasındadır. Öyle ki, "eğer Chrysippos olmasaydı, Stoa olmazdı" sözü yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte bu filozof, yazdıklarında derinleşmekten çok yüzeysel olarak yayılmaya eğilim göstermiştir. Her gün beş yüz satır yazmış ve bu şekilde (öteden beriden alıntı yoluyla) ortaya koyduğu eserlerin sayısı 705 kitaba ulaşmış olduğu

---

[252] Gökberk, *Felsefe Tarihi*,105-108.
[253] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 169.
[254] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 108-109.

anlatılır. Doğal olarak bunlarda sınırsız, hesapsız tekrarlar, başka kitaplardan alınıp anılan metinler vardı. Chrysippos'un yazılarında zamanımıza, kısa parçalar ulaşmıştır.

Zenon'un Tarsuslu ikinci bir ardılı olan Babilli Diogenes, Dicle üzerindeki Silifkiya şehrindendir. M.Ö. 155 tarihinde, Peripatetik Kritolaos ve Akademili Karneades'le birlikte Atina elçisi olarak Panaetius, Stoa felsefesini devamlı bir tarzda Roma'ya nakletti. Okul başkanı olarak Diogenes'in halefi Tarsuslu Antipater'dir. İskenderiye'nin büyük bilginleri arasında, coğrafyacı Eratosthenes, insan türünün Yunanlılar ve Barbarlar adları altında ikiye bölünmesinin Aristo tarafından kabul edilmiş olmasını şiddetle eleştirir. İlk Stoalıların temsilcileri olan bu düşünürlerin her birine ait düşünceleri ayırıp işaret etmek artık mümkün olmadığından, Eski Stoa ekolünü, birliğe sahip bir bütün olarak nitelendiriyoruz.

Stoalılar genel olarak kendilerini Kiniklerin düşünce çocukları kabul ederler; Antisthenes ve Sinoplu Diogenes, onların yanında en yüksek şeref ve itibara sahiptir. Kinikler için olduğu gibi, Stoalılar için de felsefe ve hayatın amacı, erdemin uygulanmasından başka bir şey değildir. Ama bunda ilim bulunmadığı da takdirde imkânsız sayarlar. Bundan dolayı Antikçağ medeniyetinde yavaş yavaş yerleşmeye başlayan felsefenin (mantık, fizik, ahlâk) ayrılması, Stoalılarda da geçerli ve kalıcıdır. Fakat bu üç felsefe alanının değeri başka başka takdir olunur. Stoalıların yaptıkları benzetmelerden birine göre mantık, bir bahçenin etrafının çitle çevrilmesidir, fizik o bahçenin ağaçlarına benzer, ahlâk felsefesi de tek değere sahip şey olan yemişlerini içerir. Bununla birlikte İlk Stoalılar, gerek mantık ve gerekse fizik ilimleriyle özenli bir biçimde uğraşmışlardır. Oysa Son Stoalılarda bu uğraş giderek terk edilir. Sonunda bütünüyle ortadan kaldırılır.[255]

ORTA STOA

Panaitios

Orta Stoa'nın kurucusu olan Panaitios uzun süre Roma'da yaşamış, dönemin büyük komutanı olan Scipio'nun yakın çevresine bulunmuştur. Kartaca fatihi olan Scipio, Roma dünya görüşünü Yunan dünyü görüşü ile birleştirerek uyum sağlamaya çalışanların başında yer alır. Scipio'nun etkisiyle Panaitios Roma'ya karşı büyük bir hayranlık içinde olmuştur Panaitios'un felsefe ile ilgili görüşleri, özünde, Stoa görüşüne dayanır. Fakat bu görüş çoklukta Platon'un ve Aristo'nun fikirleriyle karıştırıp "birleştirilir". Bu birleştirme girişiminden başka Panaitios, Eski Stoa'ya üç önemli noktada karşı çıkar. Öncelikle Eski Stoa'nın ahlâk konusunda sert bir disiplinden yana olduğunu biliyoruz. Eski Stoa'ya göre insanlar ya üstündürler, ya

[255] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 169-170.

aptaldırlar. İnsanlar arasında başkaca bir fark yoktu. Eski Stoacılar, öncelikle, "üstünlük ideali"ni açıklamak istemiştir. Üstünlük, kişinin kendini tutkularından kurtarıp yaşamına aklı üstün kılmasıdır.

Panaitios önce Eski Stoa'nın bu anlayışına karşı çıkar ve "acaba tüm insanlar için 'aynı' olan bir ideal kabul etmenin anlamı var mıdır?" diye sorar. Bunun mümkün olamayacağını kanıtlamak için, Homer'n kahramanları içindeki iki tipi birbiriyle mukayese eder. Bir yanda doğru ve namuslu Archilleus, öte yanda Odysseus. Acaba karakter olarak biri ötekinden çok farklı olan bu iki tipe "aynı" bir yaşam ideali göstermek doğru olur mu? Doğru olaz, çünkü Panaitisos'a göre her insanın ideali, "kendi kişiliği"nde bulunur. Archilleus, Archnilleus olarak; Odysseus da, Odysseus olarak kalmalıdır. Yani her insan kendisindeki gizli yapıyı geliştirmelidir. Bunun için tüm insanlar için geçerli olan tek bir idel göstermenin anlamı yoktur. Çünkü bir insan için doğru ve uygun olan bir davranış biçimi, bir başkası için yanlış ve aykırı olabilir.

Panaitios'un Eski Stoa'ya yaptığı bir başka eleştiri: Eski Stoa bir tarafta tek insanı, öte tarafta da her şeyi kapsayan evreni kabul ediyordu. Bu sebeple insanlar arasında ulus ve devlet ayrılıklarına gerek kalmıyordu. Oysa Panaitios için, tek tek uluslar ve devletler haklı ve geçerli kuruluşlardır. Bununla birlikte bunların her birinin tarih sınırları içinde belli görevleri vardır. Nasıl ki birey kişiliğinde taşıdığı ideali gerçekleştiriyorsa, bunun gibi her ulus da tarih sınırları içinde kendine has olan görevi yerine getirir. Panaitios bu düşüncesini Roma'ya duyduğu hayranlıkla birleştiriyor. Ona göre; Roma'nın tarihsel idesi, tüm dünyaya hâkim olmaktadır. Vatanı olan Yunanistan'ın Roma yüzünden özgürlüğünü kaybetmiş olmasına rağmen, Panaitios'un bu düşüncesi dikkat çekicidir. İşte bu noktada Panaitios, Eski Stoacılardan ayrılır. Eski Stoacılar, dünya devletinden söz ederken, bunun çok uzak bir gelecekte gerçekleşecek bir ideal olduğunu düşünürler. Hâlbuki Orta Stoa bu idealin Roma devleti ile gerçekleşmiş olduğunu kabul eder.[256]

Poseidonios

Panaitios'un öğrencisi Poseidonis (yaklaşık M.Ö. 135–51), Suriyeli bir Grekti. Onun Suriye'de geçirdiği kargaşalık içindeki yaşantısı, batıya yolculuk etmesine sebep olmuştur. Önce Atina'ya giden Poseidonios, Stoacı felsefeyi orada tanımış, sonra karadan Roma İmparatorluğu'nun batılarına doğru yoluna devam etmiştir. O, sonraları verimli bir yazar olmuş, bilimsel konularda eserler kaleme almıştır. Gerçekten, yolculuklarının sebeplerinden biri,

[256] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 272-273.

Akdeniz'de pek görülemeyen gelgit'leri incelemek istemesiydi. Gökbilimle ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. Güneşin uzaklığı konusunda onun yaptığı ölçümleme, eski çağın en iyi ölçümlemesiydi. Bununla birlikte ileri gelen bir tarihçi olan Poseidonios, seçmeci (eklektikos) bir filozof olarak bilinir. Stoacılığın, Akedemia'nın, şüpheci çağında unutmuş göründüğü Platon öğretisinin büyük bölümüyle kaynaştıran Poseidonios'tur.

Platon'a bu yaklaşma, Poseidonios'un, ruh ve ölümden sonraki yaşantısı konusundaki öğretisinde belirir. Panaetios, pek çok Stoacı gibi ruhun, bedenle yok olduğuna inanmıştı. Poseidonios tersine, onun ruhun yaşantısını havada sürdürdüğünü ve dünya yeniden tutuşana değin, değişmeksizin orada kaldığını savunur. Cehennem yoktu, fakat kötüler, ölümden sonra, iyiler ölçüsünde şanslı değillerdir. Çünkü günah ruhun buharlarını bulandırır, çamurlu yapar ve onun, iyi ruh ölçüsünde yükselişini engeller. Çok kötü olan, yere yakın kalır ve yeniden bir bedene girer; erdemli olan, yıldızlar yöresine çıkar ve yıldızların dolaşmalarını gözleyerek vakit geçirir. Erdemli ruhlar, başka ruhlara da yardım eder. Bu, ona göre yıldızbilimin doğruluğunu açıklar.[257]

Poseidonios'un insan anlayışına göre, insanın bir Tanrısal (akıllı olan) yönü, bir de hayvansal (akıllı olmayan) yönü vardır ve bunların arasında büyük bir gerginlik hüküm sürer. Ruhun akıllı olmayan yönü bedene bağlıdır, beden de sırf beslemek içindir, bu yüzden de değersizdir, ruh için bir zindandır.

Ahlâkında temeli, ruhun akıllı olan ve olmayan yetileri arasındaki karşıtlıktır. Ruhun akıllı yönünün (logistikon) akıllı olmayan yönü (alogstikon) üzerinde hakimiyet kurmasıyla insan erdemi, dolayısıyla mutluluğu elde eder.[258]

YENİ (GEÇ) STOA/FELSEFENİN ROMA'YA GEÇİŞİ

Helenistik felsefenin Milattan önce ikinci ve birinci yüzyıllardaki gelişmesinin başlıca özelliği, zıt düşüncelerin birbirine yaklaşması, bir uzlaşma çabası içerisinde olmasıdır. Nitekim bir yandan şüpheci Akademia'da Philon ile Antiokhos şüpheciliği yumuşatmışlar, hele sonuncusu hemen hemen tamamıyla dogmatizme geçmiş, Philon da, hiç olmazsa başlangıçtaki şüpheci düşüncesinde ciddi değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Diğer taraftan Stoa Okulu'nda da Panaitios ile Poseidonios, Eski Stoa'nın dogmatizmini yumuşatıp bir uzlaşmaya, bir eklektizme sebep olmuşlardır. Bundan dolayı artık çeşitli felsefe sistemlerinin aslında birleştiklerine, doğru'nun ancak öğretilerin anlaşmasında, bunların ortak oldukları yönlerde

[257] Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, I, 384–385.
[258] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 116-117.

bulunabileceğine inanılmaktadır. Felsefedeki bu gelişme, çağın tarihi ile de ilgilidir: Bu dönemde Yunan felsefesinin (Septik Akademia ile Orta Stoa'nın) temsilcileri, ilk defa olarak, Romalılarla doğrudan doğruya karşılaşmışlardır. Nitekim şüpheci Philon Roma'ya gelip burada uzun zaman kalmış, Cicero'nun, üzerinde en çok etkisi olan hocası olmuştur. Panaitios'un da Scipio ve çevresiyle ilgileri vardı. Poseidonios Roma'da elçi olarak bulunmuş, ayrıca Rodos'ta kurduğu okulda, aralarında Cicero ile Pompieus'un da bulunduğu, birçok Romalı aydınlar okumuştur. Böylece Yunan felsefesi, artık yalnız Yunanlıların kendi aralarındaki bir iç işleri olmaktan çıkmıştır. Yunan düşünürleri, artık yalnız bağlı oldukları okulların öğretilerini birbirine karşı savunma ile uğraşmayacaklar, bundan böyle bir de Yunan felsefesinin fikirlerini Romalı aydınlara öğreten öğretmenler olacaklardır.

Felsefeyi Yunanlılardan öğrenen Romalılar bu sahada yaratıcı olamamışlardır; ne yeni yollar aramışlar, ne de bulmuşlardır. Romalılar felsefede hep Yunanlıların öğrencileri olarak kalmışlardır; kendilerine yabancı olan bu düşünce hayatının tarihini öğrenip yetişmekle yetinmişler, Yunan felsefesinin klasik dönemi düşünürlerine büyük saygı duyan, bu büyük örneklerin yaratıcı olmayan ardılları olmaktan ileri geçememişlerdir. Felsefe ile uğraşan aydın bir Romalı, karşısında hazır bulduğu Yunan felsefesinin çığırları arasındaki çekişmede şu ya da bu yanı tutmayı görev bilir; bütün tartışmalarını, yine hazır bulduğu, kendisine öğretilmiş kanıtlarla yapar. Buna bir de, halk dini üstüne yükselmiş Romalı aydın için, felsefenin, dinin yerine tutan bir dünya görüşü olması ilave etmek gerekir.[259]

Romalı düşünürler, Stoacılığı reddetmek yerine, onu aşırılıklarından arındırma yolunu tercih ettiler. Stoacılık Roma İmparatorluğu'nda bir toplum felsefesi olarak faydalı bir işlevde bulunacak idiyse, "etkilenimsizlik" çıtasını alçaltmak zorunluydu. Politikacıların kendi şahsî iyilerine ilgisiz kalmayı öğrenmeleri hayranlık uyandıracak bir şeydi, topluluğun refahına ilgisiz kalmak ise tamamen başka bir meseleydi. Daha ödünsüz Stoacıların tasvir ettiği şekliyle bilgenin etkilenimsizliği, politik ya da başka türlü herhangi bir etkinlikle bağdaşamazdı.

Demek ki, Stoacıların erdemin birliği konusunda diretme tavrı terk edilmek durumundaydı. Bundan ötürü, tek bir ödev olarak kabullenmeyi vurgulamak yerine, Roma Stoacıları insanoğlunun çeşitli ödevlerinin incelikle işlenmiş tasvirlerini verdiler. Fakat bu genişletilen kavramda, çıkardan çok, Stoacılığın kökeninde bulunan yükümlülük olumlaması alıkondu, öyle ki çileci (ascetic) ve özgeci (altruistic) Roma Stoa düşüncesine egemen olmayı

[259] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 118-119.

devam ettirdi. Bundan dolayı Stoacı yazıların birçoğunda belirgin bir ikircim vardır. Bir araya gelen ama tam olarak kaynaşmayan birbirinden farklı bu kanallar, sözgelimi Stoacıların cesaret konusundaki tutumlarında görünüşe çıkar. Hakikî cesaret, bazen, yoldaşsızlık, kendine-yeterlik, kaderine aldırmazlık olarak nitelendirilir. İntihar ("özgür ayrılış") gerçekten cesur adamın işaretidir. Diğer taraftan, başka yerlerde cesaret, olup bitenler karşısında sarsılmazlık olarak düşünülür. Cesur adam politik ödevlerini ciddiye alan ve yılmadan yerine getiren adamdır.

Şu halde, Stoacılık, tutarlı bir ahlâk felsefesi geliştirmeyi hiçbir zaman tam olarak başaramadı, fakat bu kusur, felsefeyle akılsal bir evren açıklaması olarak ilgilenmekten çok bunaltıcı bir dünyada kendisi uyarınca yaşayabilecekleri mantıksal bir zemin olarak ilgilenen Stoacıların kendileri için çok fazla önem taşımıyordu. Stoacılık, gerçekte felsefî bir teori olmaktan çok bir dindi (kuşkusuz bir hayli dünyevî bir din). Stoacıların dakik bir şekilde bilişsel olmaktan ziyade duygusal anlama sahip sözcükler kullanma eğiliminden hareketle bakıldığında bu nokta açık bir şekilde ortaya çıkar. Evrenin kendisini karakterize etmek için kullandıkları terimlerin muazzam çeşitliliğinde bu eğilimin örnekleri bilinmektedir. Bir başka örnek de, Stoacıların "akıl" terimi kullanımıdır. Aristo bilme tarzı olarak aklın titiz ve sistematik bir çözümlemesini yapmışken, Stoacılar bu sözcüğü uygun gördükleri herhangi bir şey durumuna gönderimde bulunacak bir genişlikle kullandılar. Ama yine de, yaklaşık olarak aynı zamanlarda –Hıristiyanlığın ilk dönem uyarlanışları ve başka sır dinleri de dahil- Akdeniz dünyasının bir yakasından diğer yakasına yayılmakta olan öğretilerin büyük bir kısmıyla karşılaştırıldığında, Stoacılık hâlâ daha akılsal ve hâlâ daha Yunan kalmaktaydı.[260]

Cicero

Panaitios'un önemi, dönemindeki filozoflar ile Roma arasında iyi ilişkiler içinde olmasıdır. Nitekim Panaitios'un Roma'da yetiştirdiği öğrenciler arasında ünlü "Cicero" bulunmaktadır. Roma'nın siyasal tarihinde Konsül sıfatıyla büyük bir rol oynayan Cicero, aynı zamanda, felsefe sahasında önemli bir yazardır. Yalnız, Cicero'nun eserleri tam anlamıyla Romalıdır, yani bu eserin orijinal bir yanı bulunmamaktadır. Bunlar, Yunan eserlerinin bir çeşit uyarlamalı çevirisinden başka bir şey değildir. Buna rağmen Cicero "Latince felsefe terimleri"ni toplamakla büyük bir hizmette bulunmuştur. Gerçekte bu terimler Yunanca terimlerin bir çevirisidir. Fakat tam bir Roma karakteri taşırlar. Cicero'nun eserleri Batı dünyası için, Ortaçağ'ın ortalarına kadar devam eden, büyük bir öneme sahiptirler. Birçok kuşaklar felsefeyi Cicero'nun kitaplarından öğrenmişlerdir. Yunanca metinlerin elde bulunmadığı

[260] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 491-492

dönemlerde tüm Batı dünyası felsefeyi öğrenmek için Cicero'nun eserlerinden faydalanmıştır.[261]

M.Ö. 106'da doğan ve donanımlı bir hukukçu olan Marcus Tullius Cicero, bu alandaki yetenekleriyle M.Ö. 63'te konsüllü oldu. Cicero, Roma hâkiminin Senato olduğu eski düzenin yanında ve yeni tip tek-adam idaresinin karşısında bulundu. O, Cumhuriyet'in kendisini de yıkıp yok eden mücadele içerisinde, M.Ö. 43'te, Julies Caesar'ın suikastla katledilmesinin ardından iktidar kavgası içerisinde olan Antonus'un emriyle öldürüldü.

Siyasî karışıklıkların yoğunluğu içerisinde olayların kendi aleyhinde olduğu dönemlerde Cicero, felsefeye yöneldi. Cicero, Stoacı olduğu kadar, Peripaetik, Akademik ve eski Roma'ya özgü kaynaklardan beslendi.

Cicero, *Hayatın Ereklerine Dair* isimli eserinde muhalif okulların ahlâk görüşlerini tartıştı ve eleştirdi. Her bir bireyin kendine özgü hazzının o bireyin tek iyisi olduğu yönündeki Epikürosçcu görüşe karşı, Cicero şu Stoacı düşünceyi savundu: En Yüksek İyi, doğaya uyumlu olanı yeğleyip doğaya karşıt olanı reddederek, doğal nedenlerin işleyişinden bilgisini hayatın yönlendirilmesine uygulamaktan ibarettir; başka bir deyişle, En Yüksek İyi doğayla barış ve uyum içerisinde yaşamaktır.[262]

Cicero öncelikle pratik sorunlarla ilgilenmiş, Yunan filozoflarının özellikle sosyal-politik öğretilerini zamanı için değerlendirmek istemiştir. *Devlet Üzerine* ve *Yasalar Üzerine* adlı eserleri bu döneminde kaleme alınmış eserlerdir.

Siyasetten ayrılmasına rağmen siyasî hayata yine de değer vermiş, felsefeden, kızının ölümü dolayısıyla uğradığı felakete teselli arar. O, felsefenin bir işe yaramasını ister; Yunan felsefesinin değerlerini yurttaşlarına tanıtmakla kendisi de faydalı olmaya çalışır. *Teselli, Akademia'lıların Sorunları, Dostluk ve Yaşlılık* üzerine küçük yazıları ve *Tanrıların Niteliği Üzerine, Kahinlik Üzerine, En Yüksek İyi ve Kötü Üzerine, Tusculum Tartışmaları* adlı büyük felsefe eserleri bu döneminde kaleme alınmışlardır. Cicero, düşüncelerini Romalı okuyucuya elden geldiğince iyi kavratmak için, örneklerle gereken değişiklikleri yapar; bu arada Yunan felsefesinin terimlerini Latince'ye çevirir. Latince felsefe terimlerini –çoğunu çeviri yoluyla-

[261] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 271-272.
[262] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 491-492.

kurmuş olması, Cicero'nun en önemli özelliklerinden biridir. Bu terimler, Latince terimler sistemine dayanan felsefe dillerinin bugün de hâlâ temelidirler.[263]

Cicero için, felsefe mutluluğa götüren yoldur; gerçek mutluluğun tek dayanağı da erdemdir. Haz, sağlık, zenginlik, saygınlık vb. gibi dış değerler, bütün bunlar, erdem karşısında içten olgunlaşmış olma, iç'in yetkinliği karşısında ikinci planda yer alırlar. İnsanın kendi ben'inin olgunluğu, insanın kendisiyle ve doğanın gerçek Tanrısal özü ile uyumlu olması, böyle uyumlu bir yaşayışa ermesi erdemdir. Buna göre, insanın kendisini bilmesi, erdeme götüren ilk yoldur; ama doğayı da bilmek, insanın kendisini bilmesinin bir parçasıdır: Doğa bize, olabilecek dünyaların en yetkisindeki Tanrısal aklı öğretir. Ancak, insan düşünmek ve bilmek için değil, her şeyden önce eylemek için bu dünyada bulunmaktadır. Bundan dolayı felsefe başlı başına bir amaç olmayıp eğitim için bir vasıtadır, özellikle de karakterin eğitilmesine yardım eden bir vasıtadır. Felsefe ile bir insana etkin ve şerefli bir hayatın anlamı aşılanır; insan, kendi karakterini felsefe ile bütün beden ve ruh acılarına karşı direnç kazandırır; aynı zamanda felsefe bir teselli aracıdır. Felsefe öğretilerinin "doğruluğu", onun gözünde, moral etkileri bakımından, rölatif olarak eşittir. Fakat erdemin pratik hayatta, özellikle devlet hayatında mutlak değeri olduğu anlayışında septik Akademia'dan ayrılır. Çünkü Cicero'ya göre insan, beden ve ruhun, bu ikisinin de yetkinliğinde aranmalıdır. Ancak, kendisinde dışarıdan gelme tanrısal akıl bulunduğu için, ruh bedenden üstündür, bundan dolayı da ruhun olgunluğu daha değerlidir. Bu olgunluk çerçevesinde pratik yetkinlik, özellikle de sosyal bir erdem olan adalet ayrıca üstündür. Cicero bütün Helenistik Çağda (Epikürizm, Stoa) ağır basan individüalist ahlâk anlayışını aşarak, Platon'da olduğu gibi, sosyal nitelikte bir ahlâka ulaşıyordu. Bundan dolayı, Cicero'ya göre, kendini sadece teoriye vermiş olan filozofun değil, bilimsel çalışmalarını toplumun, özellikle devletin faydasına göre ayarlayabilmiş olan filozofun hayatı en iyi yaşayıştır. Onun da düşünceleri, Platon'da olduğu gibi, hep ideal devlet üzerinde toplanırlar. *De re publica* adlı eserinde yurttaşlarını devlet işlerine katılmaya çağırır; onlara bir ideal devlet tablosu çizmeye çalışır; bu ideal devletine örnek olarak eski Roma Cumhuriyetini göz önünde bulundurur. Roma'nın en önemli hatiplerinden Latin dilinin büyük ustalarından birisi olan Cicero, *Yasalar Üzerine* adlı eserinde insanlar için geçerliliği olan bir doğa hukukunu, bütün insanlarda ortak olan akıldan türetmek girişiminde bulunur. Öldürmek, çalmak, yalancı şahitlik, bütün bunlar toplumların hükümdarların ya da hâkimlerin kararlarıyla yasaklanmış değildir;

[263] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 120.

bunların yapılmamasını duyuran doğal hukuktur, akıl ile tanıtlanabilen hukuktur. Gerçekte farklı ulusların hukukları da, bu doğal hukukun, aslına az ya da çok uygun kopyalarıdır.[264]

Stoa Okulu, Panaitios'a çok şey borçludur; çünkü ondan çok şey öğrenmişlerdir. Romalı Stoalılar arasında yer alan İmparator Neron'a mürebbilik yapmış olan Seneca, köle olan Epiktetos ve İmparator Marcus Aurelius Antonius çok önemli üç isimdir.[265]

Seneca

Geç Stoa döneminin ilk önemli filozofu M.Ö. 4-M.S. 65 yılları arasında yaşamış olan Lucius Annaeus Seneca'dır. O retorik ve felsefe eğitimi almış, Yeni Pythagorasçılık ve Stoacılığı incelemiş ve özellikle Stoacılığın tesirinde kalmıştır. Siyasî hayata atılarak avukat ve senatör olan Seneca, hatip olarak İmparator Caligula'nın kıskançlığını üzerine çekecek kadar ün kazanmış ve M.S. 39'da idam edilmekten zor kurtulmuştur. Neron'un özel hocası (mürebbi) olan Seneca, onun imparator olmasından sonra da ise siyaset müşaviri olmuştur. Neron'a karşı bir komploya karışmış olmakla itham edilerek M.S. 65'te intihara zorlanmış, ancak o damarlarını açtırarak ölmeyi tercih etmiştir.

Verimli bir yazar olan Seneca'nın eserleri dört grup altında toplanmaktadır: Nutuklar, tragedyalar, felsefî diyaloglar veya denemeler ve mektuplar. Seneca'nın nutuklarından günümüze kadar bir şey ulaşmamıştır. Elimizde bulunan dokuz tragedyasının da oynanmaktan çok okunmak için yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Felsefî diyalogları, ilerde mektuplarında karışık bir şekilde ele alacağı konuları ayrı ayrı incelemektedir. Bunların isimleri, içerikleri hakkında bazı fikirler vermektedir: *Teselli Üzerine, Acıma Üzerine, İnayet Üzerine, Öfke Üzerine, Hayatın Kısalığı Üzerine, Ruh Sükûneti Üzerine, Mutlu Hayat Üzerine.* Dostu Lucilius'a yazmış olduğu yüz yirmi dört mektubu ise esas olarak ahlâkla ilgili konuları ele aldığı için *Ahlâk Mektupları* olarak isimlendirmiştir.

Seneca Mantık ve bilgi teorisiyle ilgili konularla ilgilenmez ve özellikle Stoacılığın Orta Döneminde başlayan felsefeyi özel olarak ahlâk konuları üzerinde yoğunlaştırma eğilimini sürdürür. Ahlâk felsefesi alanında da, özel olarak ruh huzuru ve toplumsal sorumluluk, ödev kavramları üzerinde durur. Bu arada mektuplarının çoğunda ölümün nasıl karşılanması gerektiği ile ilgili düşüncelerini seslendirir.

---

[264] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 121-122.
[265] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 247.

Orta Dönem Stoacılığının ikinci önemli ismi Poseidonios'a özel bir sempati besleyen Seneca, kendini bir Stoacı olarak görmesinin yanı sıra Poseidonios gibi seçmeci olmaktan da çekinmez. Bazı zamanlar kendini her çiçekten bal toplayan arılara benzeterek, en çok bağlı olduğu Stoacılığı da yönelik eleştirlerde bulunur. İlk mektuplarının çoğunluğu, Stoacılığın en önemli muhalifi olan Epiküros'tan bir özdeyişle sona erer.

Seneca'nın Tanrı'sı Stoacılığın evrenin her tarafına yayılmış olan Aklıdır; insan ruhu ise insan bedeni içine yerleşmiş tanrısal soluktan başka bir şey değildir. Bütün insanların tanrısal ateşin bir parçası olmalarından dolayı eşit oldukları, bütün insanlığı içine alacak tek bir devletin olması gerektiği yönündeki Stoacı düşünceler, Seneca tarafından ifade edilir. Seneca böylece kendini bir Roma vatandaşından çok dünya vatandaşı olarak hisseder. Erdemin en "yüksek iyi" olduğu, bilgelik ve erdemin özdeşliği bilge kişinin hiçbir şeyden yoksun olmadığı, insanlar arasında en mükemmel, en mutlu kişi olduğu vb. yönünde ortaya çıkan Stoacılığın ortak fikirleri de, Seneca tarafından edebi uslüpla ele alınır.

Seneca, Poseidonios'un Altın Çağ'da filozofların insanlara uygarlığı öğrettiğini görünce itiraz eder. Özellikle sanatların gelişmesiyle ahlâk arasındaki ilişkiler üzerine, daha sonra Rouesseau'nun geliştirdiği, uygarlığın gelişmesine paralel olarak ahlâkın bozulmuş olduğu şeklindeki ünlü tezine benzeyen şeyler söyler: Her türlü sanat, para hırsını körükleyerek insanları mutsuz etmekten başka işe yaramamıştır. Seneca ahlâkî bozulmanın getirdiği kötülükleri ortadan kaldıracak tek şey olarak felsefenin varlığını savunur. Çünkü felsefe, iyi yaşama yoludur, mutlu olma sanatıdır. O, doğaya uygun yaşamanın yolunu gösterir. Mutluluk da doğaya uygun yaşamaktan geçer.[266]

Epiktetos

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Epiktetos, yaklaşık olarak M.S. birinci yüzyılın ortalarında Küçük Asya'da Phrigia'da doğdu. Doğduğu yerde bir Hıristiyan topluluğunun bulunduğu sanılıyor; buradan hareketle düşüncesi üzerinde bir Hıristiyanlık etkisi olduğu tahmin edilmektedir.

Epiktatos'un hayatının ilk dönemi hakkında bilinen tek kesin olgu, Neron'un hükümdarlığı sıralarında Roma'da bir köle olduğu bilgisidir. Döneminde zengin Romalıların parlak genç kölelerine iyi eğitim aldırmış olmaları alışılmadık bir şey olmadığından, Epiktetos'un felsefî terbiyesini bu şekilde etmesi mümkündür. Daha sonraları, Epiktetos

[266] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Helenistik Dönem Felsefesi Epikurosçular, Stoacılar, Septikler 4*, 209-211.

özgürlüğünü elde etmiş ve Domitianus'un tüm filozofları şehirden sürdüğü M.S. 98'ne kadar Roma'da dersler vermiştir. Bununla birlikte, Epiktetos, ölümüne kadar, etrafında bir grup öğrenci halkasının toplandığı Epeirus'ta, Nikopolis'te dersler verdi. Epiktatos da, Sokrat gibi bir eser bırakmadı, fakat öğrencileri onun "konuşmalar"ını kitap haline dönüştürdüler. İşte bunlardan bir bölümü günümüze kadar ulaşmıştır.

Epiktatos'ta Stoacılığın dinî eğilimi açık bir şekilde görülmektedir. Stoacı epistemolojiyle ve fizikle tanışık olduğu halde, dostu ve ilk derlemecisi Arrianus "dinleyenlerinin zihinlerini en iyi şeylere taşımaktan başka bir amacı yoktu" diye haber vermekteydi. Epiktetos, dünyayı yönetenin tanrısal öngörü olduğunu kavrarlarsa insanların daha iyi olacaklarına düşünüyordu.

Tanrı insanları kendine eş yaratmıştır. İnsan Tanrı'dan kopmuş bir parçadır. Her insanın içinde bir "Tanrı payı" vardır. Epiktetos'un özgül öğretilerinin tümü tanrının ve insanın yakınlığına ilişkin bu inanıştan çıkar. Örneğin, bu yüksek orijine göre yaşamak, kendisini varlığa getirenin tanrı olduğunu bilen birine yakışır bir hayat sürmek insanın vazifesidir. Tüm insanların Tanrı'nın eşit bir şekilde yarattığı yaratıklar olduklarından, insanların hepsi tek bir topluluğun eşit üyeleridir. Bu topluluk içerisinde birey kendi kimliğini kaybeder. Daha büyük bir birliğin üyesi olarak, gerekirse bir parçası olduğu o daha büyük bütün adına kendisini feda eder.

Epiktetos'un mizacı olan Stoacılıktaki öteki, toplumdışı eğilimi belirginleştirmesine sebep oldu. Epiktetos'un dinginciliği ve dindar sofuluğu, çağın günyüzüne çıkmakta olan ruh halinin tipik örneğiydi. Epiktetos, öğretisinin iki kelimeyle özetlenebileceğini söylüyordu: "tahammül" ve "sabır". "İnsan bu iki kelimeyi yürüğinde tutar da, kendine hâkim olmak ve kendini kollamak suretiyle onlara dikkatle kulak kabartırsa, hemen hiç kötü yola düşmez ve dingin ve huzurlu yaşar".[267]

Marcus Aurelius

Roma'da doğan Marcus Aurelius, Annius Verus'la Domitia Lucilla'nın oğludur. Babasını çok küçük yaşta yitiren Marcus Aurelius, sofu ama özgürlükten yana bir soylu kadın olan annesinin özeniyle çok iyi bir eğitim almıştır. Yunanca'yı rahatça yazabilen bu kadın, ileride "bugüne kadar yaşamış insanların en soylusu" (Taine) diye anılacak olan oğlunu yetiştirirken, bu doğuştan çelimsiz çocuğu her yaştan çocuğun hep bir arada olmadık

[267] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 498-503.

yöntemlerle okutulduğu halk okullarına göndermek istememiş, onu evde özel öğretmenlerle okutmayı tercih etmiştir. Erkenden felsefeye eğilim duyan ve Stoa'cı kurallar içinde yaşamaya başlayan Marcus Aurelius bu arada güzel sanatların hemen tüm dallarına ilgi duymuş, özellikle edebiyat sahasında bir üstat durumuna gelmişti. İmparator Hadrianus ölmeden az önce ardılı olarak Antonius Pius'u belirleyince ve çocuğu olmayan bu kişiye Marcus Aurelius'u ve Lucius Verus'u evlatlık almayı önerince genç filozof siyasete yönelmiştir. "Marcus Aurelius bu arada Antoninus'un kızı Faustina'yla evlenmiş, babalığın 161'de ölümü üzerine imparator olmuş, üvey kardeşi Lucius Verus'u da Augustus unvanıyla kendisine yardımcı seçmiştir. Zevk ve safadan başka bir şey düşünmeyen Lucius Verus bir seferde ölünce Marcus Aurelius yönetimde tek kalmış, hoşgörülü, adaletli, tutarlı yönetimiyle kısa zamanda sivrilmiş, ömrü boyunca sınır boylarında savaşmıştır. Onunla ilgili olarak anlatılan şu olay önemlidir. Avidius Cassius adlı bir general, imparatorun hasta olduğunu bildiğinden, 'imparator öldü' haberini yayar ve kendini imparator ilan eder. Cassius'un askerleri çok sevdikleri imparatorun ölmediğini öğrenince ayaklanırlar, generalin başını kesip imparatora götürürler. İmparator çok üzülür: bir insanın ölümle cezalandırılması onun anlayışına uymaz. Çok sevdiği karısı Faustina'nın ölümünden sonra iyice sarsılan Marcus Aurelius kendini iyiden iyiye felsefeye verir ve bir sefer sırasında vebadan ölür. Düşünce tarihinde onun kişiliği; dürüstlüğün, iyiliğin, hoşgörünün, çalışkanlığın, ruh soyluluğunun, kısacası yetkin insan olmanın simgesi olmuştur."[268]

Platon'un filozof-kral idealinin tarihtedeki ilk örneği olan Marcus Aurelius aynı zamanda Roma Stoacılığının son büyük temsilcisi kabul edilmektedir. M.S. 121-180 yılları arasında yaşamış olan Aurelius, erken bir tarihten itibaren felsefeyle tanışmış, zamanının en iyi üstatlarından Platonculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılılkla ilgili dersler almıştır.

Hükümdarlık döneminde bir taraftan Tiber nehrinin taşması, kırsal bölgelerde meydana gelen kıtlıklar, depremlerin meydana getirdiği tahribat gibi büyük doğal felaketlerle boğuşurken öbür taraftan imparatorluğun doğusunda Partlar'ın, kuzeyinde barbar kavimlerin Roma imparatorluğu için teşkil ettiği askeri baskı ve tehditlere karşı durmuştur.

Doğu'ya yaptığı seferlerin birinde, Marcus Aurelius, Atina'ya uğramış (M.S. 175) ve burada faaliyet göstermekte olan dört felsefe okulu, Platoncu, Aristocu, Epikürosçu ve Stoacı okulların her biri için yeni kürsüler açtırmıştır. Siyasî ve ahlâkî idaresinin yol göstericisi ilkelerini Stoacılıkta bulmuş ve ölümünden sonra geriye hayatının farklı dönemlerinde kaleme

[268] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 356

almış olduğu anlaşılan on iki defterden meydana gelen *Düşünceler*'i felsefe sevenlere bırakmıştır. Bu kitap, aslında günlük olup, Marcus Aurelius'un yaşadığı olayların etkisi altında yazıya döktüğü gözlem ve düşüncelerini anlatmaktadır. Bu fikirler, en büyük bölümüyle insan, hayat, ölüm, iyi ve kötü gibi konularla, kısaca ahlâkî ve dinî konularla ilgilidir ve Stoacığılın bu sahadaki düşüncelerinin bir çeşit tekrarı durumundadır. Bunlarda da yer yer Stoa okulunun diğer alanlardaki, özelikle tabiat felsefesi ve teoloji alanındaki ilke ve tezleri de yer bulur. Ancak bunlarla daha önceki Stoacı üstatların öğretilerine herhangi bir katkı söz konusu değildir. Sonuç olarak Marcus Aurelius'un tarihsel önemi, ahlâk felsefesi sahasında bilinen Stoacı görüşlere özel kişiliğinin, yumuşak karakterinin ürünü olan yeni bir dinamizm kazandırmasıdır.

Marcus Aurelius'un düşünceleri, Epiktetos'un *Söyleşiler*'i gibi, birbiriyle ilişkili veya birbirleri destekleyen birkaç Stoa ana tema üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bunlar evrenin, eşyanın birliği, sürekli değişme, evrensel determinizm veya kader, insan hayatının gelip geçiciliği, ölümün kaçınılmazlığı, tanrısal inayet, toplumsal sorumluluk ve işbirliği, hoşgörü gibi konulardır. Bunlar vesilesiyle Epiktetos'un diğer bazı düşünceleri, örneğin elimizde olan şeylerle olmayan şeyler arasında yaptığı ayrım, rol kuramı, dış şeylere karşı kayıtsızlık, bağımsızlık veya kendine yeterlik olarak özgürlük anlayışı, kayıtsızlık, bağımsızlık veya kendine yeterlik olarak özgürlük anlayışı, Tanrı'nın iradesine teslim olma olarak dindarlık öğretisi sürükleyici bir üslûp içinde anlatılmaktadır.

Düşünceler'in en etkili pasajlarının bir bölümü, Herakleitos'tan bu yana Stoacılarda sık sık tekrarlanan sürekli değişim kavramıyla alakalıdır. Evrensel sürekli değişim temasına parelel bir konu, insan hayatının gelip geçiciliği, ölümün kaçınılmazlığıdır.

'Doğa'ya uygun yaşamak', diğer Stoacılar gibi Marcus Aurelius'un ahlâk felsefesinin temel prensibidir. Çünkü tabiat, diğer Stoalılar için olduğu gibi Marcus Aurelius için de akıllı, amaç sahibi, iyi ve tek kelimeyle tanrısal bir olgudur. O, atomcuların kabul ettikleri gibi, kör kuvvetlerin, acımasız zorunluluklarının alanı değildir; tersine, ne yaptığını bilen, belli amaçlar güden, akıllı, iyiliksever bir varlığın eseri veya bu varlığın kendisidir. Sonuç olarak Stoacı metafiziğin veya kozmolojinin bu temel tezi, Marcus Aurelius için insan hayatının kısalığını, gelip geçiciliğini, güvensizliğini, kırılganlığını telafi eden iyimser, olumlu karşı ağırlığı temsil etmektedir. Bununla birlikte Marcus Aurelius'un evrenin akılsallığı, düzenliliği ve iyiliği konusundaki bu temel inancında, diğer Stoacılarda olmayan belli bir şüphecilik de bulunmaktadır.

Bu şüphecilik onu, modern çağın başlangıcında benzeri düşünceler ileri süren Montaigne gibi yazarlarla aynı gruba, "ihtiyatlı iyimserler", "şüpheci iyimserler" grubuna sokmamıza imkân verdiği gibi, ilerde Gazâlî gibi derin inançlı bir Müslüman ve yine Pascal gibi koyu bir Hıristiyan'ın da aynı yönde geliştirecekleri ünlü "bahis"lerinin bir öncüsü yapar.

Tanrısız, inayetsiz bir dünyada yaşama düşüncesi Marcus Aurelius'a tahammül edilmez bir husus olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Marcus Aurelius'a düzensiz, rastlantısal, karışık bir evren tasavvuru makul gelmemektedir.

Şu halde tanrısal inayet vardır ve bunlar gerçek kötülüklere düşmemek için insanlara her türlü vasıtayı ve imkânı vermiştir. Bu, diğer Stoacılar için olduğu gibi Marcus Aurelius için de, başlarına gelen kötülüklerden, mutsuzluklardan sorumlu olanların, insanların bizzat kendileri oldukları, kötülük ve mutlulukların insanların evrenin ve kendi doğalarını bilmemelerinden, bu sebeple onlara aykırı davranmalarından kaynaklanmaktadır.

Marcus Aurelius'un Düşünceler'de sık sık tekrarladığı bir başka önemli düşüncesi, bütün insanlara, bu arada bize haksızlık yapanlara, bizi incitenlere de iyi davranmamız, onlara hoşgörü göstermektir.[269]

Sonuç olarak Stoacı ahlâk öğretisinin öğrettiği gibi sorumluluk ve görev üstlenen, gururlu ve onurlu insan ülküsü, Romalıların özellikle işini bilen yönetici kesiminin kişiliğine çok elverişliydi. Roma İmparatorluğu tarihe karıştıktan sonra da Stoacı düşünceler Batı felsefesinde Giordano Bruno, Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Schiller, Goethe ve diğer birçok filozofta bu felsefenin tesirleri görülmektedir. Düşünce tarihi açısından Stoacılığın Batıda bu sonradan görülmüş olan etkisinden daha da önemlisi Hıristiyanlık üzerinde bıraktığı izlerdir. Stoacılık azla yetinebilme, dünya varlıklarının ardında çılgınca koşmama, kendini tutmasını bilme gibi erdemlere önem vermiştir. Bununla birlikte tümtanrıcı bir ilke de olsa Tanrı'ya "Baba" diye seslenmiş ve ülke sınırlarını aşan bir "insan sevgisi"yle tüm insanlığa sevgiyle, anlayışla bakabilmiştir. Bütün bunlar Hıristiyanlığa yaramış ve bu dinin gelişebilmesi için elverişli bir ortam hazırlamıştır. Ancak, Roma dünyasını artık yavaş yavaş ele geçirmeye başlayan Hıristiyanlığa Stoacıların hemen arka çıktığı, yardım ettiği sanılmasın. Gerçekte bunun tam tersi olmuştur. Örneğin Stoacı Mark Aurel, Hıristiyanlara hoşgörü ve anlayışla bakmamıştır. Stoacılar, kendilerine göre yorumladıkları, eleştirebildikleri eski halk inançlarından vazgeçmemişlerdir. Ancak düşünce tarihi açısından bakıldığında Hıristiyanlığın

[269] Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Helenistik Dönem Felsefesi Epikurosçular, Stoacılar, Septikler 4*, 215-220.

bütün sürtüşmelere ve çekişmelere karşın, Stoacı öğretiden ve oluşan ortamdan yararlandığı göz ardı edilemez.[270]

Şu halde, Stoacılık, Roma İmparatorluğunu ve onunla beraber Batının kültürel geleneğini yüzyıllar boyunca bir arada tutan siyasetçilerin ve devlet görevlilerinin hayatlarına anlam ve önem katacak bir sakinlik ve ağırbaşlılıkla iş görmüştür. Bununla birlikte Stoacılık, İmparatorluğun işleriyle uğraşan sayısız ve uzun zamandır adı sanı bilinmeyen insanlar için günlük hayatın işleriyle –krizlere göğüs germe, geleceği planlama, çalışma ve ölme- bir amaç ve değer duygusu içerisinde boğuşmalarını mümkün kılan aklî bir ortam hazırlamıştır.[271]

C. EPİRÜROSÇULUK

Epiküros

Stoa okulunun muhalif kardeşi, onunla sürekli münakaşa içinde bulunmakla birlikte, bu okulla birçok ortak noktaları paylaşan Epikürosçuluktur. Attikalı bir "kleroukh'un oğlu olarak Samos'ta doğan Epiküros (M.Ö. 341-270), genç yaşlarında Teos'da Demokritosçu Nausiphanes'i dinlemiş, "ephemos" yılını 323'te Atina'da geçirmiş, Kolophon'da on iki yıl süren araştırmalar yapmıştır.

310 yılında Mitylene'de bir okul kuran Epiküros, daha sonra bu okulu, önce Lamsakos'a ve nihayet 306'da Atina'ya nakletmiştir. Buradaki evi ve bahçesi, vasiyetinde okula bağışlayacağı merkez olmuştur. Bu kadınları ve köleleri de kapsayan takipçilerinin anılacağı ismin "bahçe filozofları" kökenini teşkil eder.

Uzakta olan dostlarıyla, gerek kişiler gerekse bütün felsefî okullarla yaygın bir yazışma faaliyeti içerisinde bulunan Epiküros, okulun önderi olarak hayatı boyunca büyük bir sevgi ve saygıyla karşılaşmış, ölümünden sonra da büyük bir hürmet görmüştür.

Felsefe, Epiküros'a göre, ruh için bir ilaçtır. Bilgi tahsil etmenin sebebi, yalnızca bilmekten ibaret değil, aynı zamanda hayatın pratik tanzimidir. Onun özel bilimlere küçümseyici bir gözle bakmasının sebebi de bu olmuştur. Epiküros'un ismi haksız yere bir zevk ve haz hayatıyla birlikte anılmıştır. Hâlbuki onu tanıyanlar, ölümünden kısa bir süre önce öğrencisi Idomeneos'a yazdığı son mektubunun tanıklık ettiği nitelikler olan, kanaatkârlığını,

[270] Störig, *İlkçağ Felsefesi-Hint Çin Yunan*, 322-323.
[271] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 512.

müşfikliğini ve iyiliğini övmüşlerdir. 300 cilt kadar tuttuğunu söyleyen Epiküros'un yazılarından çok azı elimize ulaşmıtır.[272]

Zorlu gençlik yıllarından sonra, Atina'da kötü sağlığı yüzünden bozulan bir yaşantıya kavuşmuş olan Epiküros, bir evi ve evden ayrı bir bahçesi bulunmaktaymış. O, derslerini o bahçede veriyormuş. Okuluna önce üç kardeşi ve daha başka kişiler katılmış; fakat topluluğu, felsefî ardıllarından ayrı olarak dostlarının, onların çocuklarının, kölelerinin, odalıkların ve daha başkalarının da ilave olmasıyla genişlemiştir. Köleler ve odalıklar, Epiküros'un düşmanlarınca skandal yaratmak için malzeme yapılmıştır. Bunun haksız olduğu açıktır; zira o, salt insan dostluğu konusunda apayrı bir yeteneğe sahiptir. Topluluğundaki gençlere hoş mektuplar yazmış olan Epiküros, eski filozoflardan beklenen, heyecanların dile getirilmesindeki ağırbaşlılık ve titizliği göstermemiştir. Bununla birlikte onun mektupları şaşılacak ölçüde tabiî ve samimîdir.

Topluluğun yaşantısı, kısmen ilkece, kısmen de parasızlık nedeniyle çok basit bir düzüne dayanmaktaydı. Yiyecek ve içeceği çoğunlukla ekmek ve su olan Epiküros, bunu bütünüyle doyurucu bulurdu. "Ekmek ve suyla yaşadığımda, zevkle titrer bedenim, lüks zevklerden, kendi adlarına değil, onları izleyen uygunsuzluklar adına nefer ediyorum" derdi. Epiküros topluluğu, mali yönden hiç değilse kısmen gönülden kopan yardımlarla geçiniyordu. Bir dostuna, mektubunda 'kıyıda köşede peynirin varsa gönder bana biraz. Canım çektiğinde bir şölen çekeyim kendime" cümlelerini yazıyor. Başka bir dostuna, "Kendi adına çocuklar adına, kutsal topluluğumuzun yaşaması için kimi ikramlarda bulun bize" diyordu. Yine bir dostuna yazdıkları arasında şunları okuyoruz: "İstediğim tek yardım, kuzeyliler arasından bile olsa, ardıllarının bana vermeyi vaat ettiği yardımdır. Her birinizden yılda 250 drahmi istiyorum."[273]

Felsefî sistemin pratik problemler için bir rehber görevi gördüğünü söylemek Zenon'dan çok daha eksiksiz biçimde Epiküros için doğrudur. Faydasız oldukları ve gerçekle örtüşmedikleri gerekçesiyle karşı çıktığı bilimsel araştırma yahut matematik bilimlerden çok az yararlanmıştır. Her iki alanda da kendi eğitimi oldukça sathidir. Felsefenin disiplinleri içerisinde sadece diyalektiğin kıstas yahut ölçütle ilgili bölümüne önem vermiştir. Sisteminin bu bölümünü Kanonik olarak isimlendirmiştir. Fiziğe doğal nedenler hakkında bilginin bizi tanrılardan ve ölümden duyulan korkudan kurtardığı için gereksinim duyduğumuzu, buna

[272] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 279-280.
[273] Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, I, 364-365.

mukabil insan doğasına dair bilginin bize arzulamamız ve uzak durmamız gereken şeyleri gösterdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla felsefenin bu bölümü de kendi başına bir öneme sahip değildir.

Stoacılığın deneyciliği ve maddeciliği, onun pratik hayat tek yanlı ilgisiyle bağlantılı ise aynı bağlantı Epiküros'da daha da güçlü bir biçimde gözlemlenecektir. Sadece tikel, maddî nesnenin gerçek ve orijinal, duyu algısının ise düşüncelerimizin kaynağı olarak düşünülmesi, bireyin tam bağımsızlığını güçlü bir biçimde savunan ahlâkî bir sistemle uyum içerisindedir. Eğer birey en büyük problemle ferdî hayatını rahatsız edeci şartlardan uzak tutmada karşılaşıyorsa, içinde hayatını idame ettirmek ama aynı zamanda yasalara boyun eğmek zorunda olduğu evrende bir aklın işaretlerini bulmaya çalışmayacağı gibi, bu yasaların bilgisiyle eylemlerine teorik bir temel sağlamak için de hiçbir teşebbüste bulunmayacaktır. Dünya ona, içinde hayatını istidadının elverdiği en iyi biçimde düzenleyeceği bir mekanizma olarak görünecektir. Onun hakkında, keder yahut sevince taalluk edenden daha fazla bilgi sahibi olmasına gerek yoktur. Bu amaç için birçok mantıkî gereçlere gerek kalmaksızın tecrübe ve doğal anlayış ona yetecektir.[274]

Metafizik

Metafiziğiyle, insanı Tanrı ve ölüm korkusundan kurtarıp, bir ruh sükûnetine ulaştırmayı amaçlayan Epiküros, daha önceki atomcular gibi, gerçekte var olanın yalnızca iki türden şeye indirgenebileceği düşüncesindedir: Atom ve boşluk.

Epiküros, bu tezine bir dizi metafizik kabul ya da önermeye dayanarak ulaşmıştır: Var olan şeylerin bir şeyden varlığa geldikleri apaçık bir olgudur, öyleyse hiçten çıkmaz, hiçbir şey bütünüyle ortadan kalkıp mutlak hiçliğe gitmez, şeylerin kendisine döndükleri, kendisine gittikleri bir şey olmalıdır. Nihayet evren hiçbir zaman şimdiki halinden farklılık gösteren bir hal içinde olmayacaktır. Evren var olan her şeyi kapsadığına göre, evrenin dışında, evrendeki değişmeye neden olan hiçbir şey yoktur. Dahası, bu durum tüm zamanlar için geçerlidir. Yani, var olan şeylere ilişkin genel bir açıklama ezelî-ebedî olarak geçerli olmak durumundadır.

Epiküros'a göre, cisimlerin var oldukları olgusu hiç kimse tarafından yadsınamayacak olan apaçık bir olgudur. Cisimler bir şey içinde olmak, bir şey içinde hareket etmek durumunda oldukların göre, cisimlere ve boş mekânın dışında başka bir şeyin var olduğu düşünülemez. Epiküros var olan cisimlerin ortaya, iki ayrı türden cisimler olarak çıktıklarını ileri sürer. Bunlar

[274] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 281-282.

da sırasıyla bileşik cisimler ve söz konusu bileşik cisimlerin kendilerinden meydana geldikleri birimler olarak atomlardır.

Evreni sınırlayan hiçbir şey bulunmadığını söyleyen Epiküros, buradan evreni meydana getiren bileşenlerin de sınırsız olmaları gerektiği sonucuna ulaşır. Atomlarının bundan başka, bölünemezlik benzeri bir takım değişmez özellikleri vardır. Bir atom varlığa gelmiş olamayacağı gibi, yok olup gitmez de. O değişmez, nicelik bakımından artmaz ve azalmaz. Atom homojen bir birimdir.

Atomların farklı büyüklük ve şekillere sahip olabilmelerinin onlar sonsuzca küçük ve algılanamaz olan birimler olmaktan çıkaracağını düşündüğü için atomların büyüklük ve şekil bakımından birbirlerinden farklı olabilmelerine karşı çıkan Epiküros'a göre, atomlar ağırlık açısından birbirlerinden farklıdırlar. O, atomların boşlukta aşağıya doğru düşmeleri ve yukarıya doğru yükselmeye direnç göstermelerinin ancak ağırlık özelliğiyle açıklanabileceği düşüncesini taşımaktaydı.

Epiküros'un metafiziğinin atomlar ve boşluktan sonraki üçüncü temel kategorisi, hareket ya da değişmedir. Atomlar aşağıyı doğru düzgün hareket gücüyle dolu olup, her zaman aşağıya doğru hareket etmişlerdir ve gelecekte de aşağıya doğru hareket edeceklerdir. Bununla birlikte Epiküros'un atomlarını hareketine ilişkin açıklaması, atomcu görüşün kurucusu olan Demokritos'un açıklamasından farklılık gösterir. Bunun da sebebi, Helenistik felsefede pratik felsefenin, dini kaygıların ve etiğin ön plana çıkmasıdır. İnsanda irade ve seçme özgürlüğüne açık kapı bırakmak için Demokritos'un mutlak anlamda determinist bir evren görüşünde belli ölçüler içinde uzak duran Epiküros, atomların yalnızca aşağıya doğru hareket ettiklerini değil fakat aynı zamanda normal yollarından küçük bir sapma göstererek hareket ettiklerini öne sürdü. Çünkü böyle bir sapma ortaya çıktığı zaman, atomların tümünün birden yönleri değişir ve dolayısıyla, bir şey belirlenmiş olmaz. Bununla birlikte, sapmanın bir sebebi yoktur. Bundan dolayı gelecekteki olayların seyri önceden bilinemez. Şu halde, Epiküros'un evren görüşünde rastlantıya da yer vardır.

Maddî evren görünüşünü, Epiküros, Tanrıları da içerecek şekilde genişletmiştir. Tanrılar da var olduklarından, onlar da atomlardan meydana gelmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Tanrıları meydana getiren atomlar en ince ve en yetkin atomlardır. Diğer taraftan, Epiküros, Tanrıları içinde yaşadığımız dünyanın oldukça uzağında bir yere yerleştirir. Bu ise Tanrıların yeryüzünde olup bitenlere karışmadıkları, dünyadaki her şeyin yalnızca atomların çarpışmaları

ve birleşmeleri sonucunda doğal olarak oluştuğu anlamına gelir. Zaten Epiküros'un materyalist teolojisi insanları Tanrı korkusundan kurtarmayı amaçlar.

Gerçekten de Epiküros'un atomcu görüşü, insanı, ruhsal sükûnete erişmesini engelleyen üç korkudan, sırasıyla Tanrı, ölüm ve kader korkularından kurtarır. Tanrılar insanların işlediklerine karışmadıklarına ve onlara müdahale etmediklerine göre, Tanrılaran korkmanın anlamı yoktur. Ölümden de korkmamak gerekir, çünkü biz yaşarken ölüm yoktur, ölüm geldiği zaman ise bir artık yaşamda değilizdir. Nihayet atomların düşüş ve çarpışmaları bir zorunluluğa, mutlak bir determinizme dayanmayıp, atomların gösterdiği küçük bir sapmanın sonucu olarak gelişigüzel ve rastlantısal olduğundan, kaderden de korkmaya hiç gerek yoktur. İnsan bu korkulardan kurtulduğu zaman, en yüksek amaç olan mutluluk yolunda tüm engelleri aşmış olur.[275]

Epiküros, hayatın ereğinin basitçe hazzı en yüksek ölçüye çıkartmak olduğunu düşünüyordu. Bu tez en aşırı Sofistlerin tezlerinden ayırt edilemez gibi görünse de, Epiküros'un hayat tarzı, onu, an be an mümkün olduğu kadar çok ve şiddetli hazlar peşinde koşarak hayata taraftarlarından saymamamız gerektiğini gösterir. Epiküros, herhangi bir arzunun doyurulmasının kendi adına haz verdiği görüşünü paylaşıyor, fakat aydınlanmış bir şekilde haz arayanın daha sonraki zararlı etkilerinden ötürü şiddetli ve aşırı hazlardan kaçınacağına inanıyordu. O, genelde sade ve azla yetinen kanaatkâr bir hayat sürmenin "daha iyi" (yani uzun vadede daha haz verici) olduğu düşüncesini taşıyordu. Ekmek ve süt havyar ve şampanya kadar heyecan verici olmayabilir, fakat onların hazımsızlık ve ayyaşlık gibi durumlara yol açmaları pek muhtemel değildir.

Yeme içme arzusu ve uyuma arzusu doğal ve zorunlu arzuların örnekleridir. Diğer taraftan, cinsel haz alma arzusu doğal ama zorunsuzdur ve sıra dışı yiyeceklere ve pahalı, gösterişli giyeceklere duyulan arzular ise tabiat-dışıdır, yani gereksiz ve faydasızdır. Bu ayrımlar kasıtlı bir şekilde psikolojik olguya dayanıyorlardı ve Epiküros için önemliydiler. Zira Epiküros onları kendi ahlâk teorisini haklı çıkartmak için kullanmak istiyordu. O, zorunlu arzuların doyurulmak zorunda olduğuna savunuyordu. Talihli bir şekilde, onların doyurulması kolaydır ve (bu arzular doğal ve zorunlu olduklarından) zararlı etkilere sebep olmaz. Bundan dolayı, en sade ve en kolay şekilde elde edilebilen yiyecekler açlığımızı doyuracaktır. Diğer taraftan, tabiat-dışı arzuların, tam da tabiat-dışı olduklarından, doyurulmamasından acı

[275] Cevizci, *Felsefe Tarihi-Thales'ten Buadrillard'a*, 144-145.

duymayız. Hatta, tabiî arzular kolaylıkla doyulurken, tabiat-dışı arzuların doyurulmaları zordur. Bu, iki sebepten ötürü doğrudur. İlkin, tabiat-dışı arzuların nesneleri, daha sıra dışı olmakla, daha zor elde edilirler. (Sözgelimi, ekmeğin fiyatını havyarın fiyatıyla karşılaştırın) ikinci olarak, tabiî arzuların doğal bir sınırı varken (sözgelimi, yeme içme arzusu tıka basa dolu bir mideyle doyurulurken), doğadışı arzuların bu tür hiçbir sınırı yoktur. Doğadışı arzular, bilge insanın doldurmaya kalkışmayacağı dipsiz bir kuyudan başka bir şey değildir.[276]

Atina'ya geldiği zamanlarda, Epiküros, burada sosyal bir çöküntü ile karşılaştı. Çünkü servet belli ellerde toplanmış, insanlar fakirleşmiş, ahlâkî çöküş baş göstermişti. Böyle bir toplum içinde Epiküros'un felsefesi toplumun yapısına uygun ve kolay anlaşırlığı sebebiyle büyük kütlelerin sempatisini kazanmış, ayrıca kendisinin sevimli bir insan olması, sisteminin insanla fazla bir külfet getirmemesi insanların kabulünü kolaylaştırmıştır.

Epikürosçuluk, pratik bir karakter taşıyan mutçu bir ahlâk felsefesidir. Ona göre felsefe de, bireyin mutluluğunu sağlayacak imkânların, araçların araştırılmasıdır. O, teorik felsefeyle hiç uğraşmamış, eğer uğraşmışsa da bunu sadece bu amaç için yapmıştır. Epikrüros için, insanın ahlâkî bir yaşayış içine girebilmesi için önce fizik, sonra ahlâk, bundan sonra da doğrunun ölçüsü olan bilgi araştırılacaktır. Felsefenin bu üç dalından (Mantık=Kanonik, Fizik ve Ehtik) esas olan etik'tir; diğer ikisi de ahlâka bir giriş, hazırlıktan ibarettir. Epiküros'un felsefesini amacını pratikte bulması, onun salt teorik olanları küçük görmesine, aşağılanmasına sebep olmuştur.

Epiküros, sağlam bir bilgi olmadan, sağlam bir eylemin olamayacağını, bu sebeple de ilk tespit edilmesi gereken hususlardan birisinin de "sağlam ve güvenilir bilginin ölçüsünü ne olduğudur?" sorusunun cevabıdır. Ona göre, bu teorik alanda, doğrudan doğruya edindiğimiz duyu verileri ve onların sağladığı tasavvurlardır. Doğrunun pratik alanlardaki ölçüleri ise "haz" ve "acı" duygularıdır.

Felsefenin asıl görevi, Epiküros için, insana mutluluğu sağlamaktır. Felsefenin, bunu gerçekleştirebilmesi için, insanın tanrılar ve ölüm karşısında duyulan korkudan ve nesnelerin yapısı üzerindeki yanlış tasavvurlara dayanan aptalca ürküntülerden, korkulardan ve her türlü endişeden korunması gerekir. Bunu başarabilmek için de tabiata bağlı, tabiî bir dünya görüşüne ihtiyaç vardır. Bu da her şey için tabiî nedenlerin olduğu veya olabileceğini savunan bir dünya görüşüdür.

---

[276] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 468-471.

Demokritos'un metafiziğini ve varlık görüşünü benimseyen Epiküros için "gerçek varlık" boşluk ve atomlardan oluşmaktadır. Tabiatta bütün olup bitenler, atomların boş mekândaki hareketlerinden meydana gelir. Ona göre, Demokritos'da olduğu gibi, tabiatta mekanik bir zorunluluk yoktur, çünkü her varlığın, her unsurun kendisine göre bir hareket doğrultusu; tabiî bir yeri bulunmaktadır: Atomların çarpışmaları ve bir araya gelmeleri dünyayı meydana getirmiştir. Salt Materyalist ve gayeci düşünceye zıt gelişen Epiküros fiziği, "tabiî hareket" ve "tesadüf"ü içerdiği için, atomculuğun sıkı mekanik zorunluluk anlayışı da derinden olumsuz yönde etkilenmekteydi.

Epiküros'un fizik varlık açıklamasında Tanrı'nın yeri yoktur. Dünya üzerinde hiçbir etkileri olmasın diye Epiküros onları, dünyalar arasındaki boşluğa yerleştirir. Çünkü onlar eşsiz bir mutluluk içindedirler; böyle bir mutluluk içinde olanların dünya ile ilgilenmeleri, böylesine üstün, yüce bir mutlulukla bağdaşmaz. O, tanrıları inkar etmez; ama bu dünyada bulunmaları da uygun görmez. Bunun sebebi, tanrıları "bilge"nin en arınmış gerçekleri olarak görmesi ve böylesine olgun bir bilgenin de bu dünyada hiçbir zaman olmayacağını düşünmesidir.

Epiküros'un fiziği gibi psikolojisi de materyalisttir. Ona göre psikolojisinin görevi, insanı ölüm korkusundan kurtarmaktır. Ruh da maddî ve cisimseldir; çünkü ancak maddî olan bir etkin olabilir. Ruh, ateş, soluk, hava ve kesin olarak adlandırılmayan, bir cisimden oluşur. İlk üç unsur cismi, bedeni, dördüncü unsur da korku ve sevinci duyduğumuz göğsümüzde mekân tutarak ruhî ve manevî hayatı yaşar. Ölünce bu dört unsur dağılır ve çözülür. Bundan dolayı ne ölümsüzlük, ne de ruh göçü olabilir; ahiret olmayınca da bunlarla ilgili korkularımız da ortadan kalkar. Ölüm bizi korkutamaz, çünkü biz hayatta iken zaten ölüm yoktur; ölüm gelince de bir yok oluruz.

Epiküros felsefesinin tek amacı, insanın mutlu olmasını sağlamaktır. Bu mutluluğa ulaşmanın yolu irade özgürlüğünden geçer. Bu açıdan Epiküros, insanı kör bir zorunluluğun elinde oyuncak olmaktan kurtaran ilk düşünürdür. O, sebeplere bağlı seçme yanında sebepsiz de insanın seçebileceğini düşünür.[277]

Ahlak, Toplum ve Siyaset

Epiküros fiziğinde atomlar her türlü varlığın temelidir. *Ethik*'inde de, birey, her türlü eylemin hedefi durumundadır. İyi ve kötü değerlendirmesinin kıstası hislerimizdir. Yegâne koşulsuz iyi her türlü varlığın peşinde koştuğu –haz; yegâne mutlak kötü her türlü varlığın

[277] Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 230-232.

kaçındığı- ıstıraptır. Dolayısıyla Aristippos gibi Epiküros da hazzın bütün eylemlerimizin nihâi hedefi olduğunu inanmıştır. Ancak haz ile hazza ilişkin münferit duyumları kastetmeyip bütün bir hayat mutluluğunu düşünmüştür. Münferit zevk yahut acıları bununla olan ilişkilerimize göre değerlendirmemiz gerekir. Dahası hazzın gerçek anlamını yalnızca bir ihtiyacın tatmininde dolayıyla bir ıstırabın giderilmesinde yattığını söyler. Nihâi hedefimiz müspet haz değil fakat ıstıraptan âzadeliktir; ruhun devinimi değil fakat dinginliğidir; o sebepledir ki, bu dinginliğin en temel ve aslî koşulu hislerimizin durumunda bulunur. Demokritos gibi Epiküros da zihnin haz ve ıstıraplarını bedeninkinden çok daha önemli olarak görür. Bununla beraber her türlü haz ve ıstırabın bedenî durumlarla açığa çıktığını açıkça ve kaba biçimden dile getirmekten geri durması da, ancak hâlihazır haz yahut ıstırabın bedeni etkilediğini, buna karşılık ruhun geçmiş ve geleceğinkilerden de etkilendiğini teslim etmektedir. Hatıra, umut yahut korkuya dayanan bu hisler o kadar güçlüdür ki, Kinikler ve Stoacılarla aynı abartıyla zihnin bedenî acı ve ıstıraplar üzerindeki gücünden bahsederken kendisinin doğrulandığını düşünür. Çünkü en keskin acılar kısa süreli olup çabukça hayatı sona erdirirler, daha az keskin olanlar ise katlanabilir ve daha büyük entelektüel hazlarla üstesinden gelinir. Dolayısıyla yaşama sanatı, haz ve ıstırabı ve birinin diğerine karşı olan sonuçlarını doğru bir biçimde ölçüp tartan bir tür ölçme sanatından ibarettir. Erdem bir dingilik durumundan ibarettir, fakat o kadar vazgeçilmez bir şarttır ki, sisteminin mahiyeti gereği olan ona müstakil olarak atfettiği değer küçük ise de, Epiküros mutluluğu ayrıştırılmaz biçimde onunla bağlantılı olduğunu düşünür. Anlayış bizi rahatsız eden önyargılardan, boş kuruntu ve arzulardan kurtarır. Gerçek yaşama sanatını öğretir. Kendine hâkim olma, haz ve ıstırap karşısındaki doğru tavrıyla bizi ıstıraptan korur, cesaret, ölüm ve ıstırabı hiçe sayarak aynı şeyi yapan; adalete ise zihnî sükûnetimizi bozan cezalandırılmaktan korkmamaya borçluyuz. Epiküros'un kendisi örnek alınacak bir hayat yaşamış ve sözleriyle sık sık hissî safiyet ve yetersiz bilimsel temellerini kat kat aşan bir ahlâkî yargı doğruluğunu önermiştir. Akıllı insan ideali Stoacılarınkine oldukça yaklaşır. Ancak akıllı insandan ne Stoacıların "apathia"sını, ne de onun duyumsal zevkten feragatini ister; bununla beraber onu o denli eksiksiz bir biçimde arzularının efendisi olarak resmeder ki, arzular onu asla baştan çıkaramaz. Onu haricî şartlardan o denli bağımsız, mutluluğunu öylesine mükemmel, bilgeliğini sarsılmaz ve eksilmez olarak gösterir ki, idealleri bakımından Stoacılardan aşağı kalmayarak onun hakkında, insanlar arasında bir tanrı olarak dolaştığını, hatta ekmek ve suya gereksinim duymayışıyla Zeus'u bile kıskandırdığını söyleyecek kadar ileri gider. Bu kusursuz mutluluk çoğu kez dalgasız denize ve açık, güneşli havaya benzetilmiştir

Epiküros idealiyle uyum içerisinde, bireyi önyargılardan kurtaracak ve arzuların sınırlayarak, onun için kendi kendine yeterli bir memnuniyet ve dış dünyadan bağımsızlık gibi meziyetleri elde etme hedefini bünyesinde barındıran hayat için prensipler formül eder. Kendisi görülmedik derecede mutedil ve mesut bir hayat yaşamış ve mutluluk incili vazetmiştir. Hatta doğal arzulardan bile ancak bir bölümü zorunlu olana yöneltilmiş, buna karşılık arzuların çok daha büyük bir bölümü zorunlu olana yöneltilmiş, buna mukabil arzuların çok daha büyük bir bölümü gayrı tabii ve beyhude görülmüştür. Bu sonuncular arasında Epiküros özellikle şan ve şöhret susuzluğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte duyusal dürtülerin baskı altına alınmasını önermediği gibi, çok çeşitli hayat zevklerini de yasaklamıştır. Ancak bu gibi şeylere bağımlı olmamamız gerektiği hususunda ısrar etmiştir. Önemli olan az faydalanmak değil, fakat az ihtiyaç duymaktır. İnsan kendisini hayata bile kayıtsız şartsız bağlamamalıdır. Epiküros, böyle bir durumun nadiren baş göstereceğine inanmakla birlikte, tahammül sınırlarını aşan ıstırap dolayısıyla hayata son vermeye izin vermiştir. Dolayısıyla Sokrat'ın öğrettiği akıllı insanın bağımsızlığı ve kendine yeterliliğine bağlı kalmıştır.

Bu hipotezler, Epiküros'un insan için toplumsal hayatın gerekliliği ve anlamını tesis etmesi daha da güçleştirmiştir. Sistemi tek bir açık kapı bırakmıştır, o da insanların birbiriyle birlikteliğinden elde edeceği faydalar mülahazasıdır. Bu faydaları bile, keder ve tasadan uzaklığı en yüksek iyi olarak gören filozof daha ziyade, ahlâkî toplumun bireye sağlayacağı herhangi bir müspet faydada bulunması muhtemel zarardan korunmada aramıştır. Bu özellikle devletin sağlayacağı iyi için doğrudur. Bütün yasaların amacı toplumu adaletsizliğe karşı muhafaza etmektir. Bütün yasaların amacı toplumu adaletsizliğe karşı korumaktır. Zararsız olana ilişkin bilgileriyle ancak akıllı kimseler haksız davranışlardan uzak dururlar, insanların çoğunluğunu ise cezalandırılma tehdidi bundan alıkoyar. Dolasıyla Sofistlikte olduğu gibi yasa ve devletin kökeni toplumsal bir sözleşmeye dayandırılmıştır. Devlet adamının kaçınılmaz olarak maruz olduğu tehlike ve meşakkatle rahatsız edilmeksizin bu güvenlikten yararlanmak filozofumuza en arzuya şayan şey gibi görünmektedir. Bu sebeple de, yasalara itaati tavsiye eder. Çünkü bunlara tecavüz ettiğimiz zaman cezalandırılma korkusundan asla yakamızı kurtaramayız; fakat özel koşullar farklı bir tutum gerektirmedikçe, kamu hayatından uzak durmayı en iyi hal çaresi olarak görmektedir. Evlilik ve aile hayatı hususunda da şüphe izhar etmiştir. Diğer taraftan Epiküros Okulu, keskin bir dostluk anlayışına sahipti. Bu ilişkinin değerini, ondan meydana gelen karşılıklı destek ve güvenlik hissine bağlarken yeterince önemsizdir; fakat gerçekte bu varsayımın sınırlarının çok ötesine geçer. Epikürosçu dostluklar Pythagorasçılar arasındakiler kadar şöhret bulmuştur; Pythagorasçılar arasındaki mal

ortakçılığı dostlar arasında böyle bir kurumun gereksiz olduğu gerekçesiyle Epiküros tarafından acı bir biçimde eleştirilmiştir. Ancak yardımseverliğini kişisel dost zümresiyle sınırlamış olsaydı prensipleriyle çelişmiş olacaktı. Hakikatte o, gerek kendisi gerekse okulundan başka birçok kişi yardımseverliği ve insancıllığıyla tanınmıştır. Kendi durumunda bu, bir ihsanda bulunmak onu kabul etmekten daha iyidir ifadesiyle dile getirilmiştir.

Epiküros felsefesinin ve etiğinin en belirgin karakteristikleri fiziğinde materyalizm olarak ifadesin bulan ve etiğinde ilgiyi, maddî tarafına özel bir vurguyla hâlihazır hayat üzerinde toplayan güçlü gerçeklik duygusudur. Her zaman için göz önünde bulundurduğu bireyin mutluluğudur. Dolayısıyla, deyim yerinde ise, bir yaşama sanatı ve bir ruh diyetetiğidir. İlkesel olarak bireyci ve sakincidir. Stoacılık gibi Epikürosçuluk da, ahlâkının fizikî temeli için pre-Sokratik felsefeye kadar geri giden tutarlı bir monizmdir, buna karşılık uygarlık teorisi kısmen, akılcılığını her türlü dinî çılgınlığa karşı mücadele eden Sofistlerinkine dayanır.[278]

Sonuç olarak Epikürosçuluğun, derin bir bunalıma sürüklenmiş dünyanın gerçek bir ihtiyacını karşıladığı söylemek mümkündür. Gerçekten de, Epikürosçuluğun tam da Platonculuktan ve Aristoculuktan ayrı düştüğü noktalar, daha önce tasvirlenmiş olan değişen koşulları yansıtır. Platon ve Aristo etkinliklere katılma üzerinde ısrarla durmuşlarken, Epikürosçular bilgece bir edilginliğin cazibelerini anlatmaktan hiçbir zaman bıkıp usanmamışlardı. Dinginliğin mutluluk olduğu ve insanın dinginliğe arzularını ve en asgari noktaya indirerek ulaştığı öğreti, ancak Platon'un ve Aristo'nun teorilerini şekillendirmenin temelini oluşturan kent-devleti kültürü bir sona vardığı zaman çekicilik kazanmış olabilirdi.

Epikürosçular, Platon'dan ve Aristo'dan daha gerçekçi olduklarını iddia edebilirlerdi, çünkü eski klasik dünya ölmekteydi ve yeniden diriltilemezdi. Öte yandan, bu düşünürlerden hiçbirinin düşlerinde bile görmediği Roma İmparatorluğu varlığa gelmiş ve içerisinde klasik ideallerin birçoğunun görkemli bir uzatma evresi yaşadığı yeni bir düzen ortaya koymuştu.[279]

[278] Zeller, *Gerek Felsefesi Tarihi*, 287-290.
[279] Jones, *Batı Felsefesi Tarihi-Klasik Düşünce*, I, 480.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Helenistik felsefe ve Roma felsefesiyle birlikte, felsefe ahlâk alanına yönelmiştir. Kendine özgü nitelikleri bulunan bu dönemdeki felsefe, teorik felsefeden pratik felsefeye bir başka ifadeyle ahlâk ve dine yönelişin iz ve işaretlerinin belirginleştiği bir dönemin ortaya koyduğu fikirlerle şekillenmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan ekolleri; şüphecilik, stoacılık ve Epikürosçuluk olarak üç grupta toplamak mümkündür. İsmi geçen felsefî anlayışların temsilcileri ve düşünceleri, kendilerinden sonraki felsefenin oluşumunda önemli bir rol üstlenerek katkıda bulunacaklardır. Bu filozoflar ve düşünürler; Pyrrhon, Timon, Karneades, Ainesidemos, Sektos Emprikus, Kıbrıslı Zenon, Kleanthes, Panaitios, Poseidonios, Cicero, Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius ve Epiküros'tur.

Bölüm Soruları

1. Yunan uygarlığı, kültürü ve ilmi, Akdeniz etrafındaki bütün kavimlerin ortak malı haline geldi. Bu döneme ne ad verilir?

a) Bizans **b) Hellenismus** c) Atina d) Sparta e) Polis

2. Aşağıdakilerden hangisi şüphecilik dönemlerinden biri değildir?

a) ilk şüphecilik b) akademi şüpheciliği c) yeni şüphecilik d) yeni şüphecilik

e) Müslüman şüpheciliği

3. Kıbrıslı Zenon'a göre bilge kişi kimdir?

a) erdemli kişi b) erdemsiz kişi c) ahlâksız kişi d) faziletsiz kişi e) varlıklı kişi

4. Neron'un hükümdarlığı sırasında Roma'da bir köle olan filozof kimdir?

a) Kıbrıslı Zenon b) Herakleitos c) Sokrat d) İbn Bacce **e) Epiktetos**

5. " Ekmek ve suyla yaşadığımda, zevkle titrer bedenim; lüks zevklerden kendi adlarına değil, onları inceleyen uygunsuzlar adına nefret ediyorum" diyen ve yiyecek içeceği çoğunlukla ekmek ve su olan filozof kimdir?

a) Epiküros b) Demokritos c) Platon d) İbn Sînâ e) Gazâlî

7. DİNSEL DÖNEM / FELSESE: PHİLON VE YENİ PLATONCULUK

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde ilgisini dünyadan, dünya ötesine çeviren düşünceyi ve bu dönüşüm minvalinde teşekkül eden kavramsal çerçeveyi öğreneceğiz. Bu dönüm noktasını temsil eden üç düşünür Porphyrios, Philon ve Plotinus'tur. Bu üçdüşünürün evren ve hakikat tasavvuru hakkında bilgi sahibi olacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Yunan düşüncesi ilgisini dünyevi olandan uhrevi olana doğru çevirirken hangi temel kavram ve teoriler öne çıkar?
2) Doğu düşüncesi ile Yunan Felsefesinin etkileşiminden nasıl bir hakikat tasavvuru doğmuştur?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Felsefede Dinsel Dönem	Hristiyan felsefeyi hazırlayan düşünsel süreci takip eder.	Tarihsel vaka analizleri ile düşüncenin serüvenini daha somut bir düzleme kavuşur.

Anahtar Kavramlar

- Logos
- Oteos- teos
- Sophia
- Methesis
- Mimesis
- Enneadlar

Giriş

Helenistik felsefe ve Roma felsefesi sonrasında felsefe, dinî anlayışlarla ilişki içerisinde gelişme ve ilerlemesini sürdürmüştür. Dinsel dönem ve dinî felsefe diyebileceğimiz bu dönem, Philon ve Yeni Platonculuk'un ortaya çıktığı bir zaman dilimidir. Yeni Platonculuk'un okulları ve filozofları, Platon'un düşüncelerini dinî karakterli düşüncelerle yoğurmakta ve uzlaştırmaya çalışmaktadır.

7. DİNSEL DÖNEM/FELSEFE: PHİLON VE YENİ PLATONCULUK

İlkçağ felsefesinin son dönemine gelindiğinde, bu dönemin dinî ve mistik bir karaktere sahip olduğu görülür. Yunan felsefesinin önemli klasik başarılarından, yani Platon ve Aristo'dan sonra, ayrı ayrı yeni felsefe okulları ortaya çıkmıştır. Bu okullar tarafından temsil edilen metafizik ve ahlâk görüşlerinin, bu mekteplerle ilgili olan şahıslar için bir din yerine geçmiştir. Başlangıçta, birbirleri ile sürekli surette tartışan bu çeşitli mekteplerin, İlkçağ'ın son zamanlarına doğru, birbirlerine yaklaşmak ve birbirleri ile kaynaşma çabaları bulunmaktaydı. Bununla birlikte sistemler, arasındaki bu yakınlaşma gayreti arttığı oranda, felsefenin gerçekleştirmek zorunda olduğu görevi, hakkıyla yerine getirebileceğinden de şüphe edilmeye başlandı. Felsefe, insanı, gerçekten fazilete, mutluluğa, dış dünyadan bağımsızlığa ve iç hürriyete ulaştırma imkânına sahip miydi? Gittikçe yayılmakta ve genişlemekte olan şüpheci düşünce, fazilete, bilgi yoluyla değil, her çeşit bilgiden vazgeçilmek suretiyle ulaşılabileceğini iddia ediyordu. Bundan başka, Stoalılar da kendi bilge kişi ideallerinin, hiçbir insanda tam bir şekilde gerçekleşemeyeceğini anlamışlardı. Felsefe ile ilgili olan sistemler, bundan böyle insanın, yalnız kendi gücü ile ne bilgiye ve ne de fazilet ve mutluluğu elde edebileceklerine inandılar. İnsanın, söz konusu olan bu durumlara ulaşabilmesi için, üstün bir kuvvetin yardımına ihtiyacı vardır. Böylece, Antikçağ'ın son devrelerine doğru, -Epikürosçuluk bir yana bırakılırsa- bütün felsefî sistemler, dinî karakterler taşımaya ve içlerine dinî motifler almaya yöneldiler. Bundan böyle ahlâk prensipleri, bir Tanrı buyruğu olarak göz önünde tutulmaya başlıyordu.

Bu dönemin ilgi ve alakası, gelip geçici olan bu dünyadan çevrilerek, görülmeyen ve gelip geçici olmayan dünyaya yönelmişti.

Yunan kültürü Doğu'ya yayılırken, Doğudaki dinî sistemler de, Batı'ya sokuluyordu. Batı düşüncesi ile Doğudan gelen çığırların kaynaşması ve karışması sonucunda birçok dinî kültler ortaya çıktı. Antik kültünün üzerinde geliştiği, eski Yunan ilminin ve sanatının üzerinde çiçeklendiği alan, şimdi bu dinî kültlerin mücadelesine sahne oldu. Bu kültlerden her biri, bir Tanrı'ya inanan monoteist bir karakter taşımaktaydı. Bununla birlikte bütün bu kültlerin hepsi ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorlar ve tenasüh nazariyesini yani, ruhun ölümden sonra, başka bir kılık ve başka bir şekil içinde yeni baştan bu dünyaya geleceğini kabul ediyorlardı. Bu dinî kültlerin hedefi, ruhu vücuttan uzaklaştırarak saf ruh haline gelmesini sağlamaktır. Bu hedefe de, mümkün olduğu kadar maddî zevklerden uzak ve faziletli bir hayat yaşamak suretiyle varılabileceğini inanırlar. Çeşitli kültler arasındaki bu görüş birliği, vücutsuz yani sırf ruh olan varlıkların gerçekten mevcut olduğu inancını doğurmuştur. Bu devir, sırf ruh olan bu

varlıkların, yani Daimon'ların Tanrı ile insan arasındaki alanda yer aldıklarını ve kendi aralarında derecelendiklerini kabul eder. Poseidonios, saf ruh olan varlıklar hakkındaki bu görüşün en tipik tasvirini sunmuştur. Bununla birlikte bu devir, ayrıca astrolojiye de inanır.

Ancak, Doğunun tesiri ile ortaya çıkan bu dinî kültlerin hepsi, Yunan ilmi ve Yunan düşüncesi ile düzenlenmişlerdir. Çünkü bütün bu dinî sistemler, yalnız dinî duyguların değil, aynı zamanda, aklın da isteklerini karşılamak istemişler ve bu sebepten, bir doktrin haline gelmeyi denemişlerdir. Nitekim Hıristiyanlıkta da benzer durumlar ortaya çıkmıştır. İç hayatın ihtiyaçları ile ilmin gerekleri birbiri ile karışmış ve birbirini tamamlamaya çalışmıştır. Din, duygu hayatını karşılayacak bir inanç yolu ararken, ilim, bu inancı temellendirmek, ona ilmî bir şekil vermek arzusuna girmiştir. Dinle ilgili olan metafizik de bu suretle teşekkül evresine geçmiştir. Eski Yunan dinini eleştiriyle işe başlayan Antik düşünce, gelişme gidişi içinde dinden gittikçe uzaklaşmış ve Epiküros'da bu uzaklaşmanın en son sınırına ulaşmıştır. Bununla birlikte, daha sonra, yeniden, dine yaklaşmaya başlamış ve en sonunda, yeni baştan ona dönmüştür.

Dönemin kendine öz olan başka bir karakteristik düşüncesi de, bu âlemde, birbirine zıt olan iki ayrı kuvvet, bir "iyi" kuvvetle, bir de "kötü" kuvveti kabul etmesidir. Reel kuvvetler olarak göz önünde tutulan bu iki ayrı ilke, birbirleri ile sürekli şekilde mücadele ederler. "İyi" duyular dünyası dışında ve Tanrı ile ilgili olan olgudur. "Kötü" ise yeryüzünde bulunan ve duyularla, görünüşler âlemi ile ilgili olan olgudur. Bu iki zıt kuvvetin mücadele alanı, insan ruhunda tezahür eder.

Bu âlemde birbirine zıt olan iki ayrı kuvvetin hâkim olduğu düşüncesi, M.Ö. 7. yüzyılda İran'da meydana çıkmış olan Zerdüşt dininin esasını oluşturur. Aynı görüş daha sonra, Yunan felsefesinde, Pythagorasçılar tarafından temsil edilmiştir. Bununla birlikte, bu görüş, en kuvvetli ifadesini, iyinin kendisi olan ideler dünyası ile görünüşler dünyasını birbirinden kesin olarak ayıran, Platon metafiziğinde buldu. Bundan dolayı, Platon felsefesi, Antik düşüncenin son devresindeki dinî gelişme üzerinde çok etkili olmuştur. Platon metafiziği, bu son devredeki metafiziğin esas karakterini belirlemiştir. Bu dinî metafiziğin en çok geliştiği yer, çeşitli ulusların tarih boyunca, birbirleri ile karışıp kaynaştığı İskenderiye idi. İskenderiye'de ortaya çıkan ilk felsefe sistemi, Yeni Pythagorasçılıktır. Pyhagorasçılıkla ilgili olan dinî inanç ve yaşayışlar, sayılar mistisizmi, bu felsefe sistemin temel karakterini belirler. Bu sistem Pythagoras'u, olağanüstü bilgi yetkisine sahip olan bir insan olarak göz önünde tutar. Akla, mantığa değil de, bir çeşit sezgiye dayanan yeni bir bilgi ideali ortaya çıkar. Yeni

Pythagorasçılık için Pythagoras, derin bir mistik bilgiye ve sezgiye ulaşmış olan seçkin kişilerden biridir. Bu sistem, Pythagoras gibi, olağanüstü bilgilere sahip olan kimselerin, ancak tabiatüstü sırlı kuvvetlerle temas halinde bulunan şahıslar olduklarını kabul eder. Böylece, Antik felsefeye Platon'dan beri hâkim olan Sokrat idealinin yerine, Pythagoras ideali geçer. Bu sistemle ilgili olanlar, kendilerini Pythagoras ismiyle anar ve eserlerini de Pythagoras ismiyle yayınlarlar. Nihayetinde Bu dönemde Pythagoras'ın kendisi ile doğrudan doğruya ilgili olmayan, fakat onun ismini taşıyan birçok eserler ortaya çıkmıştır.[280]

A. PHİLON (M.Ö. 25-M.S. 50)

Bu sırada, uzun zamandan beri Doğu ülkelerinde çeşitli unsurlardan meydana gelmiş bir teosofi yönelimi oluşmuştur. Buna Yahudi-İskenderiyeli felsefe ve teosofi ismi verilir.[281] İskenderiye'nin bünyesinde barındırdığı bilim, kültür ve felsefe donanımlı ve yetkin düşünce insanlarının da ortaya çıkmasına zemin hazırlar. İşte İskenderiye'nin yetiştirdiği önemli filozoflardan biri de Philon'dur.

Yahudi asıllı bir filozof olarak Philon, öğretisiyle önemli tesirleri olan bir düşünürdür. Bu filozofun, İskenderiye Yahudilerine bazı kolaylıklar sağlaması için Roma İmparatoru Caligula'ya gönderilen heyette bulunmuştur. Philon; Yahudi dini ile Yunan felsefesini, özellikle de Platon felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Yunancayı eski İbranice'den daha iyi bilen Philon, eserlerinde, Platon'u Hz. Musa'nın bir öğrencisi olarak tanıtır. Bunun için Tevrat'ın görüşlerini Platon'un görüşleriyle uzlaştırmaya çabası içerisine girer. Philon'un eserleri, özü yönünden, Tevrat'ın yorumlarından oluşmaktadır. Ancak bu yorumlar Platon'un felsefesi açısından yapılır. Philon'un bu uzlaştırma çabasında en önemli nokta, Platon'un ide varsayımına bakışı ve bu varsayımda yaptığı değişikliklerdir. O, Platon'un, idelerini "Allah'ın ruhunda gizli olan" düşünceler olarak tasavvur etmiştir. İdeler, Allah'ın kendilerini düşünmesi halinde var olurlar. Böylece Philon, Platon'un felsefesine "Yaratan" kavramını dahil etmiş oluyor. Platon ve Aristo için, Allah'ın evrenin yaratıcısı olmayıp yalnızca mimarı olduğunu, yani Allah'ın gerçekte var olana bir malzemeye ancak şekil kazandırdığını söylemek mümkündür. Halbuki Philon, Allah'ı evrenin yaratıcısı yapıyor ve Platon'un idelerini Allah'ın düşünceleri olarak yorumluyor.[282]

---

[280] Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 120-122.
[281] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 208.
[282] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 283.

İskenderiye'de Yahudi ve Yunan düşünceleri, birbiriyle kaynaşmış ve karışmışlardı. Daha M.Ö. 3. yüzyılın başlangıcında Ahd-i Atik Yunanca'ya tercüme edilmiştir. İskenderiyeli Yahudiler, gerek siyasî, gerekse ekonomik yönden, kendilerini Yunan-Roma evrensel imparatorluğunun önemli bir unsuru olarak görmüşlerdir. Onların Roma İmparatorluğu zamanından itibaren devam eden amaçları, Yunan ve Yahudi kültürünün (felsefesinin) birbirlerine yaklaştırılması, kaynaştırılması ve birleştirilmesiydi. Bu çabaların tümü, Philon'un felsefî kişiliğinde bir araya toplanır. Büyük bir rahip ailesinden olan İskenderiyeli Yahudi Philon, M.S. 40 tarihinde, ırkdaşlarının haklarını korumak amacıyla, Roma'da Kayser Caligula yanında bir elçilik heyeti başkanı olarak temsil etti.

Yazılarından büyük bir bölümü elimize ulaşan Philon'un bu çalışmalarının beş büyük bölümü, Beş Gezi yorumu şeklindedir. Philon, en yüce filozof olarak tanıdığı Musa ile birlikte Platon'un Pythagoras'ın, Parmanides, Empedokles ve Stoa okulu kurucunun da bilgeliğine hayrandır. Yunan felsefesiyle, kendi kavminin kutsal kitabını birleştirebilmek için, tereddüt etmeden Aristobulos'un kullandığı çareye, Ahd-i Atik metinlerinin mecâzî olarak yorumuna müracaat eder. Örneğin, ona göre, Allah'ın ayaklarıyla yürümekte olduğunun tasavvuru, bir hurafedir, uygun olmayan bir düşüncedir; Ahd-i Atîk'te geçen hayat ağacının anlamı, Allah korkusudur, Kabil safsatacı düşünce tarzını temsil eder. Aslında çoğu zaman Philon özellikle tarihî tanıklarda ve Yahudi dinî ayinlerine ilişkin kurallarda, hem kelime anlamı, hem de mecazî ve yüksek anlamını birlikte kabul eder.

Diğer Yunan filozofları içerisinde Philon'u en çok Platon, etkisinde bırakmıştır. Platon idealizminin önemli unsurları (nüanslar), Philon'un felsefesi içindedir. Philon'a göre, duyuların tanıklığı güvene layık değildir. Aksine gerçek varlık, ancak akledilir. Bundan dolayı aklediliri "temâşâ" eden saf aklı (nous), maddî olmayanı ayırabilmek için bilgiye ihtiyaç vardır. Fakat düşüncenin niteliği, birliktir. Böylece insan aklının yükseleceği en yüksek bilgi; bir, mutlak olarak basit, sıfatlardan bütünüyle arınmış olan ve aynı zamanda asıl iyiyi ve en yüce iyiyi oluşturan varlığın bilgisidir. Kısacası, Philon felsefesinin odak kavramı ulûhiyettir, gerek teorik ve gereke ahlâkî ilgi onda toplanır. Philon'un Allah tasavvuru, olağanüstü saf ve yücedir. Allah, bütün sınırlı varlıklardan o kadar üstündür ki, ona izafe edilen bütün isimler ve sıfatlar, onun mahiyetini tüketerek ifadeye güç yetiremezler. Bizim anladığımız, onun ne olduğu değil, belki var olduğudur; Yehova (Yahudi; mevcut olan binim) adı da bundandır. Allah, yetkinliklerin en yetkinidir, hatta iyi, güzel ve gerçek idelerinden daha çok yetkinliğe sahiptir, aynı zamanda her şeyin nedenidir, tümel güç sahibidir. Sonsuz bağışlayıcıdır, en saf mutluluğa sahiptir, fakat

hiçbir belirli mekânda değildir. Bu derecede, bütünüyle evrenin üstünde olduğu halde, evrene nüfuzu nasıl mümkün olur? Özellikle, maddeyle en küçük temas durumunda, onun saflığı kirletilmiş olmaz mı? Bu amaçla Allah kendine, özel araçlar yaratmıştır. Philon bunları, bazen ideler, bazen sadece güçler –örneğin Allah'ın kudreti ve sevgisi-, bazen de somut bir biçimde, hizmetçi ruhlar tarzında tasvir eder. Bu ruhlar çeşitli mertebeleri işgal ederek (bir hükümdarın maiyeti gibi) Allah'ı kuşatırlar. Aslında bunlar çok muttaki insanlara (İbrahim) kendilerini gösterebilirler. Görülüyor ki, Philon'un felsefesinde, Yahudi dinindeki melek ve şeytan inancı, bir taraftan Platon'un manevî cevherler olarak tasavvur ettiği idealarla, diğer yandan Stoalıların da Allah'tan sudur ettiğini düşündükleri güçlerle yoğrulmuştur.

En yüksek ve bütün diğerlerini içeren güce Philon, bir Stoa deyimini kullanarak logos der, bazen de "bilgelik" (sofia) diye isimlendirir. Logos, (yani söz veya düşünce) Allah ile dünya arasında geçiştir, diğer bir anlatımla logos demek, etkin ve yaratıcı olmak bakımından ulûhiyet demektir. Logos'a şu sıfatlar yüklenir: Allah'ın ilk doğan oğlu, ikinci tanrı, ya da (oteos, yani ilk yaratıcıdan farklı olarak teos) sadece Allah, Parakletos (teselli edici), evrenin ilk idesi, dünya ruhu. Bu deyimlerle, Ahd-i Cedid'te, belirli metinlerde karışlaşmak mümkündür. Daha önce güçler tasavvurunda olduğu gibi, bu noktada da Logos'un, ulûhiyetin bir sıfatı (akıl) olarak daha manevî bir tarzda anlaşılmasıyla, onun kişileştirilmesi arasında Philon'un felsefesi tereddütlü ve kararsız bulunmaktadır. Bu durum, Philon'un ayırıcı özelliğini meydana getirir. Şüphesiz Allah'ın etli canlı bir insan haline dönüştürülmesi tasavvuru (her şeyden önce maddenin saflıktan yoksun olmasına dayanarak) logos hakkındaki felsefî anlayışla çelişki gösterir. Philon'a göre Allah, oğlu logos aracılığıyla dünyayı kaostan yaratmış ve ona en büyük yetkinliği bağışlamıştır. Şu da var ki, bizzat madde, hayattaki kötülüklerin, noksanların kaynağıdır, beden de nefsin zindanıdır.

İnsanın en yüce vazifesi, Philon'a göre, Allah'a benzemektir (Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak). Bu da, ruhun beden üzerine zaferi, etkilenmelerin, ihtirasların bütünüyle köklerinden kurutulması gerçekleşir. Philon'un ahlâkî anlayışlarında birçok noktalar, Platon'la ve Platon'dan çok Stoalılarla ortaktır. Bu durumu, hayatın sadeliği, insanlık düşüncesi, demokrat ve toplumsal bir devlet ideali, kozmopolitlik, bilgenin ve bilgeliğe doğru ilerleme yolunda olanın tasviri gibi konularda görmek mümkündür. Philon, keşişlerin yaptığı gibi, dünyadan kaçmayı sevmez. Fakat diğer yönlerde Philon'un ahlâk felsefesi, Stoalıların en muttaki olanlarından daha çok öteye giden dinî bir karaktere sahiptir. İnsan ancak, Allah'ın inayet ve hidayetiyle adaletli olur. Bizde iyiyi meydana getiren, ancak Allah'tır. Yalnızca Allah

aşkıyla (ilâhî iradeye uyarak) iyilik yapan, gerçekten iyi bir insandır. Bilgeliğin çıkış yeri imandır; bilginin değeri ancak takvaya yardımcı olmasıdır. İnsanlar için en yüksek iyi ve en son gaye, Allah'a ulaşmaya çalışmak, ona hizmet etmek, onun kutsal mabedi olmaktır; en büyük mutluluk, onun yüzünün görülmesiyle, ulûhiyet içinde boğulmak ve beka ile vecdle meydana gelir. İstemli davranışlar ve zihinsel akıl yürütmeler, bu derecelerin çok aşağısında bulunur. Cezbe denilen bu ruh halleri, eski peygamberler tarafından biliniyordu, ona erişen birey, artık kendinden habersiz, bütünüyle Allah'ta yokluğa ulaşmıştır.

Platon'un ve Stoalıların şiddetli nüfuzu altında bulunmasına rağmen Philon'un öğretileri böylece, en saf bir mistikliğe ulaşıyor. Philon'un İskenderiye'de, doğrudan doğruya izleyicileri olmadıysa da, Hıristiyanlık inancına (dördüncü İncil'deki logos inancını ve Ahd-i Cedid'ten Ephesuslulara, Koloslulara, ibranîlere mektupların hatırlatıyoruz), bütün Hıristiyan mistisizmine ve bundan başka Antik felsefenin son şekline, Yeni Platonculara önemli tesiri olmuştur. Fakat bu etki, Platon'un gerçek ideler teorisinin anlaşılmasına engel olmuştur. Philon, dinî belgeleri, yani olumlu dinlere ilişkin tarihî metinleri, bir felsefî sistem içine sokarak yorumlama ve açıklama yöntemini ortaya koymakla, orta zamanlar skolastik düşüncelerinin, hatta bütün teorik ve felsefî ilâhiyatın habercisi olmuştur.[283]

Yunan felsefesi, kendisini dinin etkilerinden kurtarmaya çalışan bir düşünce olarak başlamıştı. Ancak zamanla dinî görüşlerin yerini bilimsel görüşler geçti. Yunan felsefesi, dönüp dolaşıp başlangıçtaki amacının tam karşıtı olan bir sona ulaşmış, yani son dönemlerinde bu felsefeye dinsel görüşler egemen olmuştur. İlkçağ'ın son dönemlerinde "dinsel motifler" gittikçe daha çok güç ve de etkinlik kazanmıştır. Bu dönemde, öncelikle insanın dinsel gereksinimlerini doyuma ulaştırma için felsefeye müracaat edilmiştir. İlkçağ'da Tanrılar, özel kişilerle ilgileri çok az olan "Devlet Tanrıları" idi. Bu gelişimin sonunda devletin kendisi de bir Tanrı şekline sokulmuş, söz gelişi Roma'da imparatorlara tapınılmış ve kurbanlar sunulmuştur. İmparator devletin temsilcisinden başka bir şey olmadığına göre, gerçekte tapınma konusu yine devlettir.

Roma'da bu resmî din yanında bir de tamamen "bireye" ait bir din ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu kişisel dinin ağırlık merkezi de "ruhun ölümsüzlüğü" düşüncesi meydana getirir. Ruhun ölümden sonraki durumu, insanı daima ilgilendirmiştir. Resmi devlet dini bu ihtiyacını karşılamıyordu. İşte bu ihtiyaç, Doğu'dan gelen dinlerin Roma'da yerleşip cemaatlerini

[283] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 210-213.

meydana getirmesinden daha çok yardımcı olmuştur. Bunun sonucu olarak Roma'da, özellikle son dönemlerde, küçük büyük çeşitli Tanrılara inanılmaktaydı.

İlkçağın sonlarında din ihtiyacı, felsefeyi de etkilendiğini, felsefede de yer aldığını görmek mümkündür. Bu sebeple dönemin felsefesi, ruh göçüne inanıyor. Daimonlara evrende önemli bir yer ayırıyordu. Çünkü bu felsefe evrene yalnız maddî güçlerin değil, aynı zamanda ruhsal güçlerin de egemen olduğuna inanıyordu. Bu felsefede, bilginin yalnızca bir gözlemden, yalnızca mantıksal bir çıkarımdan oluşmadığı, bilgide mistik motiflerin de önemli rol oynadığı düşüncesi önem kazanıyordu. Mistik bilgiler bir sezişin, bir gözlemin ürünüdür. Sezgi de ancak olağanüstü insanlara has bir yetenek olup Allah'ın bir hediyesidir. Bu özellik, herkeste bulunmaz, sadece bu bağışa kavuşmuş olanlarda bulunur. Bu tür düşünceler yanında bir de çeşitli dinlerin mitolojileri işe karıştırılmış ve bunların felsefî yönden yorumuna kalkışmıştır.

Din ile iç içe geçmiş bu felsefeden büyük bir soruç, önemli bir başarı ortaya çıkmıştır: İlkçağın son dönemi, öteki büyük felsefe sistemleriyle haklı olarak aynı ayarda sayılabilecek olan bir felsefe akımını, yani "Yeni Platonculuk"u doğurmuştur.[284]

B. YENİ PLATONCULUK

Yunan felsefî ruhu, ölümden önce son kez olarak uyanıyor ve muazzam bir üslûpta yeni bir düşünce yapısı oluşturuyor. Teosofi fikir akımları, M.S. 3. yüzyılın ortalarında Yeni Platoncular tarafından ve özellikle bunun en büyük temsilcisi Plotinos tarafından, büyük bir sistem halinde birleştirmiştir. Bunlar, üç Yeni Platoncu okul şeklinde ortaya çıkmış olup, zaman bakımından birbirlerini takip ederler: İskenderiye-Roma Okulu (Plotinos), Suriye Okulu (Jamblichos), Atina Okulu (Proklus).

İskenderiye-Roma Okulu

Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen Ammonios'un lakabı, Sakkas'dır, yani hamaldır. İskendireyeli (yaklaşık 175-242) olan Ammonios'u, anne babası Hıristiyan dinine göre büyütmüştür. Ancak o, "felsefe ve akıldan tadınca", Yunan inançlarından ayrılmıştır. Öğretisi hakkında güvenilir ve kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte felsefî eserleri yoktur. Yeni Platoncu Origenes'le Hıristiyan Origenes filolog ve eleştirmen Longinus, Ammonios'un öğrencileri arasında bulunmaktadır. *Yüce Üzerine* adını taşıyan, ince düşüncelerle dolu ve bugün bile değerli olan araştırmaların yazılması şerefi, eskiden Longinus'a

[284] Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 283-285.

yüklenirdi. Bu yazının onun eseri olmadığı, bugün kesindir. Longinus'un üstünlüğü, diğer Yeni Platoncuların büyük bölümünden daha doğru bir şekilde Platon'u kavramış olmasıdır. Ammanios'un en önemli öğrencisi, Yeni Platoncu felsefeyi bir sistem haline getiren Plotinos'dur.[285]

Plotinos

204 tarihinde Mısır'da doğan Plotinos, kendisi, doğduğu yıl, anne babasını ve vatanını hakkında bilgi vermek istemezdi. Onun biyografisini yazan Porphyrios, bu hususu aizah etmek için şu yorumda bulunuyor: "Plotinos, sanki bir beden içinde bulunmaktan utanıyor gibi gözükürdü". Onbir yıl Ammonios'a öğrencilik yapan Plotinos, onun ölümünden sonra, Roma'da 244 tarihinde kendi okulunu kurdu ve oranın 24 yıl başkanlığı yaptı. Herkesin saygısını gören Plotinos, özellikle de Kayser Gallienus'la karısının özel ilgisine muhatap oldu. Öyle ki, bir süre Kampanya'da bir filozof şehrinin (Platonopolis: Platon Şehri) kurulmasını düşünebildi. Nihayetinde 280 tarihinde Kampanya'da bir dostunun malikânesinde öldü. Yunan edebiyat ve felsefesini bilen Plotinos, özellikle Pythagoras'ı, Platon'u, Aristo ve Platonculardan Numenius'u daha yakından inceledi. Ancak 50 yaşından sonra, öğrencilerinin zorlaması üzerine, doktrinini yazılı olarak tasvir etmeye yöneldi. Ölümünden sonra öğrencisi Porphyrios, hocasının yazdığı kitapçıklardan 54'ünü, kendi seçimi ve arzusuyla altı dokuzluğa (Enneade) bölerek yayınladı. Rönesans (Uyanış) döneminde, Plotinos da Platon'la birlikte yeniden düşünürlerin dikkatlerini çekti ve saygınlığına mazhar oldu. Eserleri 1492 tarihinde Marsilius Ficinius tarafından Latince'ye tercüme edilerek yayınlandı. Yunancası önce 1580 ve 1615'te, ondan sonra da bir daha 19. yüzyılda yayınlamıştır.[286]

Bilgi Teorisi

Plotinos'un bilgi problemi bakışında kesin ve açık bir prensip bulunmamaktadır. Hatta bu yönden, hocası Platon'u, onun doğrudan doğruya öğrencisi olanların birçoğunda daha derin kavramıştır. Doğru düşünmeye alıştıran matematiğe değer vermesi ve örneklerini tercih olarak matematikten alması, aynı şekilde doğru düşünmek için bir alıştırma oluşturan diyalektiğe önem vermesi de bu hususu doğrulamaktadır. Eşyanın akıldan (nous) dışarıda bulunmadıkları konusuna bir kitapçık ayrılmış olmakla birlikte, Plotinos'ta düşüncenin (akletmenin) "temâşâ, bakış", bir başka kez de "doğurma" adını aldığını görünce, doğrudan doğruya Platon akla gelir. Platon'un hyptesis tasavvuruna ve onu anlama eşdeğer saymasına, bundan başka metekhein (pay alma), mimesis (benzetme), birlik, var-olmayan (lâ-vücud) tasavvuruyla da Plotinos'ta

[285] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 214-215.
[286] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 215-216.

karşılaşılmaktadır. Ona göre kavramlar doğma özelliğine sahiptir, hatta bir kez bütün doğa logos (kavram) ismini alır. Aynı şekilde, zaman ve mekân, ancak düşüncemizin kategorileridir. Plotinos, -ihtimal felsefe tarihinde ilk olarak düşünenle düşünenin "ruh algısı" içinde birlik ve aynîliğini belirginleştiriyordu.[287]

Varlık Nazariyesi

Bununla birlikte Plotinos'un felsefesinin bütününde öyle bir özellik bulunmaktadır ki, genç veya olgunluk yaşındaki Platon'u değil, belki olsa olsa Platon'un Pythagorasçılığa eğilim duyan yaşlılığını, *Timaois* adlı eserini hatırlatır.

Mutlak varlık düşüncesine, Plotinos, bir, iyi veya ulûhiyet der. Bu bir, bütün varlıkların üstündedir, hatta sadece varlığın değil, aklın da üstündedir. "Akıldan üstün'dür. Bu temel bire, yalnız maddî değil, hatta ruhanî özelliklerin de yüklenmesi imkânsızdır. Şekilsiz ve sınırsız olduğu gibi, ne düşünür, ne irade eder, ne de etkindir, hatta kendinin bilincine bile sahip değildir. Onun zâtı hakkında hiçbir tasavvur ortaya koyamayız. Çünkü o, bizde bilinen her şeyden, sınırlı varlıklardan bütünüyle başkadır.

Plotinos'a göre, temel birim dolgunluğundan, taşma (feyz) ve sudur yoluyla çokluk meydana gelir, tıpkı güneşten ısının, kardan soğuğun çıkmasıyla birlikte, gerek güneşin, gerekse karın özlerinden bir şey kaybetmemeleri gibi. Bütün varlıkların temel çıkışı yerlerinden ilk tecelli eden akıl, ya da ruhtur (nous). Daha bu aşamada bile akıl, ikilikte karışmıştır. Çünkü, bir bilenle bir de bilenenin, bir bilinçle bir de onun konularının varlığını gerektirir. Akılda içkin bulunan (yani aklın dışında varlığı olmayan) idealar, aynı zamanda tasavvurlar ve hareket ettirici güçlerdir. Akıl: Varlık, sükûn ve karar, hareket, ayniyet, başkalık kategorileri içinde düşünür. Plotinos, bu beş temel kavramı (kategoriyi), Platon'un *Sofist* isimli kitabından alıyor.

Akıl da kendi kopyası olarak, yine taşma ve sudur yoluyla nefsi doğurur. Nefs, ruhsal dünya ile maddî (cismânî) dünya arasında geçiştir. Nefs, aklın içeriği olan ideler dünyasını bakışla kavrar ve bu temel örneğe uygun olarak maddeden duyumlanır dünyayı oluşturur. Böylece nefs, her iki dünyaya katılır, her ikisine de yöneliktir. Hatta Plotinos, iki neftsen bile söz eder, biri yüksektir, salt ruhânîdir, diğeri aşağıdır, cisimsel olanı oluşturur. Maddî olmayan dünya ruhu da, doğanın biçim verici gücünü doğurur (Bunun adı physis'dir). Bu da en ince esîr'den (ether) oluşmuştur, nasıl ruhumuz bedenimizle bağlantılıysa, aynı şekilde physis de, dünyanın bedeniyle bağlantılıdır.

---

[287] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 216

Bu belirme (tecellî) ve taşmalar sıradüzenini, zaman içinde bir izleme değil, belki zihinsel bir düşünce sürme tarzında anlamalı. Bu taşmalar sıradüzeni devam eder durur, daima yeni kopyalar, taşmalar ve böylece giderek olgunluğu azalmakta olan sonsuz varlıklar veya kuvvetler sıra düzenlenmesi meydana gelir. İlâhî temel gücün en aşağı ve olgunluktan en yoksun görünüşü maddedir. Aslında Plotinos maddeyi cisimsel olarak değil, Platon ve Aristo'da olduğu gibi, şekil ve belirlenmişlikten arınmış olarak düşünür. Görünüşler dünyasında, birlik yerine çokluk, zıtlık ve ayrılık (fark), sonsuzluk yerine zamanla sınırlılık, gerçek varlık yerine sahte hayaller ve görünüşler yer alır. Ortaklık (şirk) niteliği, gerçek varlıktan dönüp uzaklaşarak gücü ve varlığı yok olana yönelmektedir. Şu da var ki, kötü, hiçbir yerde kendiliğinden gerçekleşmez, aksine yalnızca iyinin yokluğundan ibarettir. Bununla birlikte bütün dünya, ilâhî, bir dünya ruhunun doğum yeri olması bakımından, genellikle bir ahenk ve sevgi levhası sunar. Bir maddî dünya, mümkün olduğu derecede güzel ve mükemmeldir: Plotinos bu iddiasını *İlâhî Yönetim Üzerine* iki kitapçığında ayrıntılarıyla kanıtlamaya çalışır. Onun (mistik ilkelerin egemenliği olan) fizik, yıldızlar ve şeytanlar probleminin araştırılmasına girişmek zahmete değmez. Aynı şeklide, eğer ruhanî sistemini de ayrıntılarıyla incelemek istersek, o da bizi çok uzaklara götürür.[288]

Kurtuluş Teorisi

Plotinos, tıpkı diğer Yunan filozofları gibi, insan varlığının biri ruh, diğeri beden olmak üzere, iki öğe ya da bileşenden oluştuğunu tasavvur eder. Bu anlamda, o düalist bir filozoftur. Bununla birlikte, Plotinos söz konusu iki gerçeklikten, maddî ve ruhsal gerçeklikten ya da beden ve ruhtan, yalnızca ruhun özsel ve Tanrısal olduğunu, bedenin ölüp gittiği yerde, ruhun ölümsüzlüğüne inandığı; yani ikisini aynı düzey ve değerde olan bileşenler olarak görmediği için radikal bir düalisttir.

Plotinos'a göre söz konusu iki bileşenden insan ruhu, Dünya-Ruhunun bir parçasıdır ve Dünya-Ruhundan çıkmıştır. İnsan ruhu, bileşik insan varlığını meydana getirmek üzere, bir beden içine girmezden önce, gizemli bir sezgi faaliyetiyle, ezelî-ebedî olan Nous'u temaşa etmekteydi. Dünya-Ruhunun bir parçası olan insan ruhu şu halde, başlangıçta maddenin kirinden bağımsız olarak, bedenden ayrı bir biçimde var olmakta olup, varlık kaynağını yönelmiş durumdaydı. Bununla birlikte, o daha sonra, kısmen Dünya-Ruhunun maddeye şekil ve düzen verme arzusunun, kısmen de maddenin, duyusal-dünyaya, özüne aykırı düşen maddî varlık alanına düşmüştür. Plotinos için bireysel ruhun düşüşü, bedenin Ruhun yaşamına

[288] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 216-218.

katılması anlamında, bedenle Ruhun birleşmesidir. Bu, Ruhun faaliyetinin sınırlanması anlamına geldiği, onun etkinliğinin evrensel olmaktan çıkarak, salt kendisine katılan bir bedenle ilişkisi demek olacağı için kötü bir şeydir. Bu nedenle bireysel ruha düşen, entelektüel yükseliş, maddeyle değil de Tanrıyla birleşmedir.

Plotinos, tıpkı Platon gibi, kendisine nihâi ve en yüksek hedef olarak Tanrıyla birleşmeyi gösterdiği ruhun, üç parçalı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, o ruhta, biri Nous'u temaşa etmeye yönelen, diğer bedenle ilişkili olan ve bir diğeri de ikisi arasında aracı rolünü üstlenen üç kısım ayırt eder. Ruhtaki bu kısımlardan yukarıya yönelmiş kısım tinselliğe, bu dünyadaki şeylerle ilişkili olan kısım irrasyonelliğe ve nihayet, ikisi arasındaki ara zemine yerleşmiş olan kısım da rasyonaliteye karşılık gelir. İnsan, ruhun bu ilk kısmı sayesinde, İdealları, akılla anlaşılabilir gerçeklikleri temaşa edebilir. Ruhun bu en yüksek kısmı, ortadaki rasyonel ruhu, rasyonel ruh ise ruhu akıldışı aydınlatır.

Ruhun bu üç kısmına bağlı olarak, rasyonel ya da irrasyonel insan türünden, farklı yapı ya da karakterde insanlar ortaya çıkar. Buna göre, bazı insanlar en aşağı düzey vasıtasıyla eyler, bazıları ikinciden, bazıları ise birinciden de pay alır. Bu çereve içinde, insanın kendisinin, kendi etkinlik türü ya da ilkesiyle belirlendiği söylenebilir. Başka bir deyişle her insan, ruhun söz konusu üç kısmının belirlediği varoluş cetvelindeki seçimine uygun bir tarz ya da düzeyde yaşayacaktır. Yani, insan duyulara dayalı, maddeye düşkünlük gösteren, bedensel hazlarla belirlenen bir yaşam sürebildiği gibi, "düskirsif" çalışan aklıyla uyum içinde da yaşayabilir; nihayet, insan saf düşünce faaliyeti içinde, Nous'un hayatını da sürebilir. Plotinos'a göre, insanın manevî durumu, onun ruhunun rasyonel kısmının, eş deyişle orta kısmının ruhuna aşağı ya da yukarı kısmı tarafından çekimlenmesine bağlıdır.

Ruhun kurtuluşuyla ilgili bir öğreti geliştiren Plotinos, söz konusu öğretisinde, insan ruhunun Tanrıyla birleşmeye yükselişinin güç ve zahmetli bir iş olduğunu ifade eder. Ona göre ruh için kurtuluş, onun bedenin, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, kendisinin ve tüm varlıkların yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrıyla birleşmesidir. Bu yükseliş kişinin ahlâkî ve entelektüel erdemler geliştirmesini gerektirir. Burada önemli olan, duyusal dünyadaki şeylerin ve bedenin, ruhun daha yüksek amaçlarını gerçekleştirmesine engel olmasını önlemektir. Plotinos'a göre, ruhun felsefesindeki entelektüel faaliyete yükselebilmesi için önce dünyadan ve onun maddî değerlerinden vazgeçilir. Kişi, öncelikle kendisini sağlam ve doğru düşünme bakımından disipline etmelidir. Bu tür bir düşünme, kişiyi bireyselleşmenin üstüne yükseltir ve varlıklara ilişkin bilgi yoluyla, insanın kendisini, dünya düzeninin kavramasını ve

her şeyin Tanrının eseri olduğunu görmesini sağlar. Yani, ruhun kurtuluşuna, Tanrı'ya yükselişi ve Bir'le birleşmesine giden yolda, ahlâkî erdemler kadar teorik ya da entelektüel değer ve erdemler önemli bir yere sahiptir. Hatta Plotinos, bu yükseliş sürecinde, ahlâkî öğe ve uygulamanın, kuramsal ya da entelektüel öğeye tabi olduğunu ileri sürmüştür. Bununla birlikte, Tanrıyla birleşme yolunda, ruhu harekete geçiren ilk ve temel güç, aşktır. Buna göre, tinsel aşk, akılcı aşk ve irrasyonel aşk olmak üzere, ruhun üç kısmına uygun düşen, üç ayrı aşk bulunmaktadır. Bunlardan örneğin irrasyonel aşk insanı duygusallığa gömerken, tinsel aşk tanrılaştırabilir. Plotinos'a göre, yükseliş yolunda, aşkın itkisiyle ilk adım, katharsistir; insan ya da insan ruhu, burada, kendisini bedenin baskısından ve duyuların etkisinden kurtaran bir arınma süreci içine girer ve çileyle düzene giren bir yaşam sürecek, dört temel erdemi hayata geçirir.

Bundan sonraki ikinci aşamada, ruh duyu algısından tümüyle uzaklaşır, diskürsif düşünce faaliyeti içinde bilim ve felsefeyle uğraşarak, yüzünü Nous'a döner. Bundan sonraki aşama, ruhu bilim ve felsefenin diskürsif düşüncenin ötesine, Nous'la birleşmeye götürür. Bununla birlikte, bu sonuncu aşama bile, burada ruh hâlâ ben bilincini koruduğundan dolayı, nihaî ve en yüksek aşama için bir hazırlık olmaktan öteye geçemez. Sonuncu ve en yüksek aşamada ise ruh, her türlü ayrılık ve ikiliğin ortadan kalktığı bir birlik, mistik bir vecd hali içinde, Tanrıyla birleşir.[289]

Ahlâk Felsefesi

Platon'un doktrinine uyarak ahlâk felsefesinin, bilgi eleştirisi temeli üzerine kurulmasına uygun yönler bulunmaktadır. Bilgi, ahlâk felsefesinin varlığı için şarttır, ancak bilinçli bir davranışa ahlâk özelliğini yükleyebiliriz. Haz, hiçbir ölçü sağlayamaz; aksine iyinin gerçekleşmesini kendi için (yani ahlâkı iyiyi bir diğer şeye aracı değil, belki mutlak biçimde amaç kabul ederek) istemelidir. Mutlak iyi ve onun aynı olan ulûhiyet – görünen gerçekliğin üstünde olduğundan, onu ancak "nefsimizde ona benzer" olanla biliriz; onun mümkün olması, ancak bizim onu tasavvur etmemiz dolayısıyladır. Bundan başka zamanların ve öfkelerin değişmelerine rağmen iyi, özü bakımdan, ancak tektir; öyle olmasaydı bir hedef değil, belki hedefler arardık. Allah bile, erdemsiz, sırf isimden ibaret olur. Plotinos'un düşünceye fazla değer yüklemiş olması, hakikatte onu iradenin değerini azaltmaya itmektedir. Gerçekte iradenin özgürlüğü de, Plotinos tarafından, sonraları Kant'ta göreceğimize bütünüyle benzer olarak, aklın kendi kendine yasa koyucu olmasında görülmektedir. "Eğer nefsin saf ve ihtirassız

[289] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 167-169.

kılavuzu akıl olursa, o zaman başka bir taraftan değil, belki içten, saf nefisten gelen zorlama ve gayret ancak bizim eserimiz olur". Şunda ise mistik değil, belki Stoatik bir tını vardır: "Nihayet biz neyiz? Yalnızca gerçekte nefiste ne isek oyuz. Doğa bizlere, ihtiraslar üzerine egemenliği bağışlamıştır. Çünkü bedenimizin niteliğine dayanarak engellere uğrayan bizlere, Allah erdemi vermiştir. Erdem ise, kendi üzerinde hiçbir egemenliğe tahammül edemez."

Plotinos'un ahlâk felsefesi de giderek daha güçlü bir dinî belirleyici hal alır. Bizim vazifemiz, yüce kaynağımızın hatırasını muhafaza ederek, bu cisimselliğe inerken terk ettiğimiz asıl vatanımıza, bütün güçlerimizle yeniden erişmeye çabalamak, benliğimizin yüce olan bölümünü, kendimizde duygusal eğilimleri öldürerek, duyulur şeylerden vaz geçecerek kurtarmaktır. Ancak ruhumuzda böyle bir arınma süreci, bir temizlenme sayesinde en yüksek mutluluğa ulaşabiliriz. Siyasî veya medenî erdemler bu yükselişin ilk aşamasını oluştururlar. Fakat pratik hayat, ancak teorik hayat içindir. Bundan dolayı dianoetique erdemler, yani bilgenin erdemleri, önceki medenî erdemlerin çok üstündedirler. Aristo'da olduğu gibi, en yüksek mutluluk, bilgenin düşünce (nazar) faaliyetiyle duyduğu mutluluktur. Buna doğru yavaş yavaş yükselmeyi tasvir ederken, bir tür bilgi teorisi şekillenir. Duyulur algı bize gerçekten, ancak zayıf izler sağlar, zihin faaliyetiyle meydana gelen diyalektik bilgi, öncekinden yüksek bir aşamadadır. İlâhî varlığın vasıtasız gözlenmesi ve temâşâ etmesi de, daha yüksek bir aşamayı meydana getirir. Fakat en yüksek aşama, bilinçsiz cezbe (ekstasis), Allah'ta yok olma durumunda sarhoşluk, temel bir'le tamamen yek-vücut olmaktır. Artık bu, bir düşünsel gözlemden ibaret değildir, belki tutkunca bir temâşâdır, ona yükselen nefs bütünüyle akıl olmuştur. Bizim ondan pay sahibi olmamız için, yalnız dış dünyaya değil, kendi kişiliğimizi de bütünüyle unutmamız gerekir. Bunu başardıktan sonra bile, ta bu en yüksek mutluluk hali bize gelinceye kadar, sâkin bir şekilde beklemek durumundayız. Bizzat Plotinos, hayatında böyle bir durumu ancak dört kez tatmış olduğunu bildiriyor. Böylece nefs, bütün varlığın ilâhî temel kaynağına dönmekle Plotinos'un sisteminin sonuncu halkası, birincisine bağlanmış ve sistem kapalı bir görünüm kazanmış oluyor.[290]

Estetik

Plotinos'ta fizik ve mantık gibi, ahlâk felsefesi de, böylece işin sonunda dinî mistisizme dökülüyorsa da, diğer yandan bu filozofta estetik unsur, Platon'dan beri diğer herhangi bir filozoftan daha güçlü olarak belirginleşiyor. İlk kitapçığı da "güzel"in tanımına ayrılmıştır. Plotinos'un katıksız bir sanatçı duygusundan esinlenen açıklaması şöyledir: Güzellik demek,

[290] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 218-219.

sezgi maddesinin, düşüncenin disipline tabi olması, idealin duyumsanır görünüşler içinde belirmesidir. Bizim duyumsanır güzelliğin temâşâsından başlayarak yavaş yavaş kendinde (ya da aklî veya aslî) güzelliğe yükselmemiz de, nefsin arınması sürecine dâhildir. Çünkü akledilir şeylerin niteliği, onun güzelliğinden ibarettir; varlığın temel kaynağı, bir ve aynı şeydir. Plotinos buna karşı duyulan özleme, Platon'un *Şölen* adlı eserine uyarak "aşk-eros" isimlerini veriyor. Şu da var ki bu noktada da iki şekil ayırmaktadır: 1. Yüce aşk ulûhiyetin katıksız taşımasıdır. 2. Diğer bir tür aşk vardır ki, maddeyle ilişki içindedir. Gerçek sanatçı, doğanın basit taklidiyle yetinmez, aksine, nefsinde yerleşmiş olan öncesiz idelere (logoi) göre vardır. Güzelin niteliğine ilişkin bir felsefe, yani bir sisteme uyarak güzelin varlıktan (gerçek olanından) ve iyiden (ahlâk açısından iyi olandan) kavramsal olarak ayrılması Platon'da bulunmadığı gibi, Plotinos'ta daha fazla bulunmamaktadır. "İyi ve güzel, bir ve aynı kabul edilmelidir". Erdem, güzeldir. Güzel, iyidir. "Güzelliğe ilk (ilke) olarak tanımak gerekir, zaten o, aynı zamanda iyidir. Nefs, akıl (nous) dolasıyla güzeldir. Geri kalanı, davranışlar ve uğraşlar içinde güzel olan şeyler, nefsin şekil vermesi dolayısıyla güzeldir". Aklen sarhoş bir hale gelmiş olan Yeni Platoncu filozof, burada da mutlağı, aklî bir sezgiyle kavramak istiyor. O, duygular ve hayalleri, mantıksal, aklî bir sezgiyle kavramak istiyor. Onda duygular ve hayaller, mantıksal düşünceden daha güçlüdür. Plotinos'un düşüncelerinin temeli ve ayırıcı özelliği, murâkebe ve temâşâya yönelmiş olmaktır, bu da iradenin geriye itilmesini doğurur.

Plotinos, halk dinine karşı bu düşman tavrı almamıştı. Belki onun mitolojilerini ve âdetlerini bütünüyle aklî bir tarzda yorumlayarak kendi felsefe sistemiyle uygun bir duruma koymaya, diğer yönden onları zamanının yeni canlanmış olan din ihtiyacına (Hıristiyanlığın daha iki yüzyıldan beri var olduğu düşünmeli) intibak ettirmeye çalışıyordu. Hatta Plotinos, Hıristiyanları eleştirir ve kötüler; kendi teorisine göre var olmakla birlikte, henüz önemli baş yeri tutmamış olan daimonlara (yani Allah ile insanlar arasındaki aracıları ki Olimpos tanrıları Plotinos'a göre bunlardandır), Hıristiyanlar gereği gibi saygın göstermemektedirler. Bununla birlikte öte yandan Plotinos, her türlü müneccimlik, kehânet ve falcılık yöntemlerini kabul etmez, şahsen Allah'a, içsel ibadetle yetinirdi. Plotinos, "İlâhlar bana gelmelidirler, yoksa ben onlara değil" sözünü, hocasını mabuduna götürmek isteyen öğrencisi Amelius'a karşı söylemişti. Anlatıldığına göre, bu Yeni Platoncu filozofun, hayatının sonunda söylediği sözler de şöyledir: "Ben de ilâhî olanı, şimdi, evrendeki Allah'a geri götürmeye teşebbüs ediyorum." Plotinos okuluna mensup olanların en önemlisi, Porphyrios'dur.[291]

[291] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 219-220.

Porphyrios

232 tarihlerinde doğan Porphyrios, başlangıçta Atina'da Longinus'un, otuz yaşından sonra da Roma'da Plotinos'un öğrencisi olmuş ve orada 304 tarihlerinde ölmüştür. Porphyrios'un amacı, hocasının doktrinini olgunlaştırmak ve geliştirmekten çok, açıklamak ve savunmak, kısmen de daha açık ve zevkle izlenebilecek bir şekilde sunmaktı. Longius'un öğrencisi olduğu sırada elde ettiği bilgiler ve uslûpçuluk, bu amacını sağlamaya yardımcı oldu.[292]

Plotinos'un yerine, Roma, Yeni Platoncu okulunda, Fenikeli asıldan olan *Enneadlar*'ı yayımlayan dostu Malkhos veya Porphyrios geçti. Porphyrios, Akademia ve Lykeion'un doktrinlerinin aynı olduğu konusunda görüşler vardır. Esaslı doktrinlerde kendisine tabi olduğu Plotinos'tan aşağı olmakla beraber, Aristo'nun kategorilerin ait yazdığı *Kategoriler'e Giriş* adlı kitabında, evrenseller sorununu koymakta gösterdiği açıklık sayesinde, gelecek yüzyıllardaki felsefenin gelişimi üzerinde onun kadar etkili olmuştur. Nitekim cinslerin ve türlerin, onları tasarlayan düşünceden ayrı realiteler olup olmadıkları problemi, Ortaçağın en önemli sorunlarından biri olacaktır.

Plotinos ve Porphyrios, Ksenohanes'ten başlayarak bütün büyük filozoflar gibi, hakikatin araştırılmasında, gittikçe dine ve dinî savunmaya ait kaygılara bağımlı oluyor.

Porphyrios, halk inançlarının yeminli düşmanı iken, pişman olup ve din değiştirip, ileride Kilisenin Kölesi olacağı günleri bekleyerek, zulüm gören tanrıların koruyucusu, Roma'daki Tapınak'ın kölesi oluyor.[293]

Porphyrios'un çok olan yazılarından az bir bölümü günümüze ulaşmıştır: 1. Plotinos'un doktrinini vecizeler şeklindeki bir özeti ki, eksik olarak korunmuştur. 2. Plotinos'un biyografisi (bu iki yazı genellikle Plotinos'un eserlerinin basılmış nüshalarında bulunmaktadır). 3. Aristo'nun kategoriler teorisine bir giriş olan ve İslâm dünyasında henüz bugün bile yegâne mantık ders kitabı oluşturan yazısı İsaguci (Porphyrios bu eserinde, Aristo'nun kategorilerinin incelenmesine, daha tümel nitelikte olan beş kavramın, "beş tümel: külliyât-ı hamse'nin incelemesini sunmuştur) 4. Et yemekten kaçınılmasını tavsiye eden yazısı ve birkaç mektubu, bunlardan biri Mısırlı rahip Anebon'a, kâhinliğin (Mantık) kötü kullanılmasına ilişkindir. Bir konuyu ayrıntılarıyla ve açık bir tarzda düşünüp ifade etmye güç yetiren bu düşünürün yazmış olduğu felsefe tarihinden, Porphyrios'un "Hıristiyanlar aleyhine" yazdığı 15 kitaptan oluşan

[292] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 220-221.
[293] Weber, *Felsefe Tarihi*, 119.

Kata Hıristiyanon adlı eserini sık sık anarlarsa, ne yazık ki bu da koybolmuştur. Porphyrios bu yazısında, Hz. İsa'nın ulûhiyeti iddiasına karşı çıkıyor. Halbuki onun yüce kişiliğine karşı kayıtsız şartsız saygı ve tazim gösteriyordu. Porphyrios'un Plotinos'tan farklı yönü, ancak hocasından daha açık olarak pratik-dinî bir düşünce yönüne yönelmiş olmasındadır. Felsefesinin amacı, ona göre, ruhun kurtuluşudur. Porphyrios da halk dinini, gerek felsefî bir yorumla, gerekse içsel hayatın zâhitçe bir temizlenmesi üzerinde hocasından daha güçlü bir şekilde ısrar ederek, yükseltmeye çalışıyordu.[294]

Suriye Okulu

Jamblichos

Hıristiyan olmayan edebiyatın ona teorik fikir olarak bütün verdiklerinden, Pythagoras'tan, Platon'dan, Doğu'nun ve Mısır'ın teolojik geleneklerinden ve özellikle bunun kutsal üç üçüzlüsünden esinlenen Jamblichos, matematik dehasına ve parlak hayal gücüne dayanarak, müşrik Panteon'u felsefî yönden yeniden kurmaya çalışıyor. Tanımlanması imkânsız birliğin sinesinden tanrılar, üçüzlü diziler halinde çıkarlar ve monadların Monadı etrafında üçlü bir hâle gibi dururlar. Hıristiyanlığın Tanrı-insan'ına zıt olarak Jamblichos, Plotinos'un ilahiyatçı spiritüalizminden daha ileri gidiyor ve mutlakın, kendisiyle ilişkiye girilemez olduğunu ileri sürüyor. En yüksek Tanrı sadece her zekâya karşı değil, herhangi bir ilişkiye karşı da kendini gizler. Şu halde gerçek varlıklar, mutlak birliğe değil, herhangi ilişkiye karşı da kendini gizler. Şu halde gerçek varlıklar, mutlak birliğe değil, bundan çıkan yine aşkın, fakat çok olan ikinci birliklere katılırlar. Sonradan gelen bu tanrıların aşamalar dizisindeki üç basamak vardır: Entelektüel tanrılar, âlem üstü tanrılar ve âlemdeki içkin tanrılardır (Platon'un İdeleri, Pythagoras'ın sayıları, Aristo'nun cevher formları), bizi yöneten onlardır. Eşyanın yönetiminde mutlakın hiçbir payı yoktur.[295]

Plotinos'un öğretici doktrini, bütünlüğü bakımından teosofik bir niteliğe sahip olmasına rağmen, henüz en asil ve en ince felsefi düşüncelerle doludur. Jamblichos (öl. 330), Suriye okulunun müdürü kabul edilir. Porphyrios'un öğrencisi olan ve ona büyük saygı duyan Eunaipos, Jamblichos'un biyografisini yazmıştır. Fakat o, Jamblichos'un hayatı ve öğretisi hakkında hemen hemen hiç bilgi nakletmemiştir. Jamblichos'un yazılarında bize kalanları şunlardır: *Pisagorcu Yaşam Üzerine*; *Felsefeye Teşvik*; dinî aritmetik içeren diğer üç yazı.

[294] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 221.
[295] Weber, *Felsefe Tarihi*, 120

Bunların dışında Platon ve Aristo'ya şerhler de yazan Jamblichos, 28 kitaptan oluşan bir Keldanî ilahiyatı (!) da yazmıştır.

Jamblichos'un önemli bir özelliği, politeizmin (çok tanrılılığın) felsefî teorilere dayanan bir dogmacısı olmasıdır. Yani o, politeizmi değişmez bir prensip (dogma) olarak kabul eder. Kendi keyfine göre ona mistik bir renklilik vererek canlanmasına gayret eder. Plotinos'un temel bir'i üstünde, bütünüyle ifadesi mümkün olmayan bir temel varlık koyar. Bu temel varlık, üç ilahî unsurdan oluşan akledilir dünyayı ve yine üç ilâhî güce ayrılan aklî dünyayı doğurur. Dünya üstünde olan bu niteliklerin yanında, ya da altında olan oniki göksel ilah bulunur, sonra bunlar 32'ye ve daha sonra 320'ye çoğalırlar; bunları izleyerek 72 tür olan göğün altında yerleşmiş bulunan ilâhlar ve 42 cins doğa ilâhları gelir. Bütün bu "ilâhlar"dan sonra, daha çok büyük bir sürü oluşturan baş melekler, şeytanlar ve kahramanlar gelir; görülüyor ki, felsefî tuhaflıkların gerçek bir koleksiyonu karşımızdadır. Jamblichos bu delilikleri, Yeni Pythagorasçı tarzda, sayılar teorisiyle karıştırmış, bu ilahî gök içine, (Hıristiyanlık dışında) bütün dinlerin ilâhlarını yerleştirmeye çalışıyor. İnsanın üstünde ve derinliklerinde olan nitelikler arasında, doğal olarak aynı şekille üçe ayrılan, insanî nefs bulunmaktadır.

Jamblichos'a göre, insanın ahlâkî-dinî vazifesi nefsin temizlenmesinden başka bir şey değildir. Bununla beraber insan, Jamblichos'un gözünde, Plotinos'un tasavvur ve kabul ettiğinden çok fazla acizlik içinde ve yardıma muhtaç gözüktüğü gibi, dışsal vasıtalarla tamamen üstünlük mevkiini alıyor. Bu dışsal vasıtalar şunlardır; dualar, tılsımlar, büyüyle kötü ruhların bedenden kovulması, mistik âyinler, her türlü kefaret kurbanları.

Mısırlıların Mistik Ayinleri ve İbadetleri Üzerine adını taşıyan ve büyük ihtimalle Jamblichos'un bir öğrencisi tarafından kâhinlik (Mantık) karşıtları aleyhine yazılan kitapta fal, kurbanlar ve büyüden başka en kaba ahmaklıklar da savunulmaktadır. İlâhi vahyin taşıyıcısı olması bakımından râhibin, filozoftan daha yüksek bir makamda olduğu belirtilmektedir. Jamblichos'un üçüzler sistemi, öğrencisi Theodorus tarafından daha fazla geliştirilerek olgunlaştırıldı. Diğer öğrencileri, sihir ve keramet sahipliğinden üstatları gibi ün kazandılar. Dexippus ve Themistius gibi daha başkaları, Aristo eserlerinin güçlü açıklayıcıları olarak kendilerini ispatladılar.[296]

[296] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 222-223.

Hypathia

Bu okulun mensuplarından biri de genç bir filozof kız olan ve 415 tarihinde bağnaz keşişlerin galeyana getirdiği İsevî halk tarafından öldüren Hypathia'dır. Kingsley ve Mauthner'in aynı adı taşıyan romanları sayesinde bu filozofun ismi geniş okuyucu kitlelerine kadar ulaşmıştır. Hypathia'nın öğrencisi olan Kyrene piskoposu Synesios, üstadının öğretisini, Hıristiyanlıkla, kendine özgü bir tarzda birleştirip kaynaştırır.[297]

Atina Okulu

Proklos

Proklos, aynı zamanda hem ruhbanî tavırlarına sahip olduğu Jamblichos'tan, hem de sistemci ve skolastik eğilimlerini paylaştığı Plotinos'tan etkilenmektedir. Sisteminin esası olan Jamblichos'un üç Üçüzlüsünü alarak, mutlak ve ilişkiye girilemez Birlikten, birinci olarak: Varlık'ı (on), yani sonsuz'u (aperion), gaye ve formu (peros) ve her ikisinin birliği olan sonlu'yu; ikinci olarak: Hayatı, yani gücü, var olmayı ve bunların birliğini, anlaşılır hayatı; üçüncü olarak: Zekâyı (nous) yani statik düşünceyi, hareket halinde düşünce veya algıyı ve bunların birliğini, düşünülmüş düşünceyi çıkarıyor. Bu üç üçüzlülerden her biri felsefeye alışmış olanlara, ilk ve anlaşılır üstü nedenin cephelerinden birini gösterir; birincisi, onun tanımlanamaz birliğini, ikincisi onun tükenmez verimliliğini, üçüncüsü, onun sonsuz mükemmelliğini bildirir. Açılmış halde mutlak budur. Kendiliğinde mutlaka gelince, prensip sonucundan ve neden eserinden nasıl üstünse, o da öylece varlıkta ve hatta düşünceden üstün olduğundan, hiçbir zaman bilinemez. Özünde doğaüstü olana, ancak doğaüstü çarelerle varılabilir. Anlaşılır alanında kalmış olan bilim, anlaşılırın üstüne erişebilmek için, dinin realitelerine muhtaçtır.

Proklos için, dinin realiteleri sihir uygulamalarıdır; hâlbuki bu, Platon'a göre, adaletin uygulanması idi. Bu iki görüş arasında, olgun, aydınlık ve kuvvetli çağ ile bitkin ve hurafe ihtiyarlığı ayıran önemli mesafe vardır.

Politeist Yeni Platonculuğun son sığınağı, Proklos'un ders vermiş olduğu Atina Okulu İmparator Justinianos'un emriyle 529'da kapatılıyor.[298]

Antik medeniyet inançları, muzaffer Hıristiyanlığa karşı yaptığı mücadele, kesin biçimde yenildikten sonra, Yeni Platoncular teosofik (mistik) felsefeleri ve politeizmi canlandırmak yerine, daha çok ilim alanına, özellikle Platon ve Aristo yazılarının şerhine

---

[297] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 224.
[298] Weber, *Felsefe Tarihi*, 120-122.

yöneldiler. 5. yüzyılda 6. yüzyılın ilk bölümüne ait olan Yeni Platoncu filozoflar, Atina'da eski Platon okulunun başkanlığında görülmektedir. Peripatos, Stoa ve Epiküros okullarının ve belirtilen okulların ortadan kalkmasından yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, bahsi geçen dönemde Platon'un okulu hâlâ ayaktaydı. Platoncu filozoflar arasında genç Plutarchos (ö. 433) ve İskenderiyeli Syrianus hatırlanabilir. Sonuncusu, Aristo'nun *Metafizik*'inin bazı kitaplarına yazmış olduğu şerhte (bu eser zamanımıza kadar korunmuştur) Platon ve Pythagorasçıların görünüşlerini şiddetle savunmaktadır.

Ancak bu grubun en önemlisi, genç Plutarchos ile Syrianus'un öğrencisi olan Suriyeli Proklos'dur (410-485). Felsefî derinlik, kuru bir genişlik, keskin diyalektik yeteneği, eleştiriden uzak bir tarzda birbirine karışmıştır. O da Platon'un yazılarını yorumlamıştır. Bilinenin aksine, Proklos, sadece bir mistik değildir. Platon'un hypotesis'ine vakıftır, hatta Euklides için yazmış olduğu yorumda, Platon'un bakış açısına uygun bir matematik felsefesi ortaya koymuş, özellikle ölçeği (mikyası), eşdeğer olmayanın, eşdeğerliğini tarif etmiştir. Proklos'a göre bütün bilgilerin ölçüsü, "genel biçimde akıl"dır. O, Plotinos'un temel bir varsayımını diyalektik olarak bir temele oturtmak ve o "temel bir"in olaylar dünyasında kendini gösterdiği tarzları kavramsal bir tarzda belirleyip tespit etmeye çaba gösteriyor. Bundan dolayı düşünme biçimi, bir dereceye kadar Hegel'in diyalektik yöntemini andırır. Hareket noktası, Plotinos'un şu temel düşüncesidir: Bir, çok olur, çok da bire dönmeye çalışır. Proklos, bütün varlıklar için üç evrim aşaması kabul ediyor: Mene (etkilenenin etkileyen içinde kalıcılığı ve devamı), proiedos (etkilenenin etkileyenden etkileyen içinde kalıcılığı ve devamı), epistrofe (etkilenenin etkileyene dönüşle yönelmesi). Fakat aslında değerli olan bu gelişme ve evrim düşüncesi, Proklos'un skolastiğinde, bütün tasavvuru mümkün olan şeylere yayılmış bir üçler (ve bazen değişerek yediler) sistemi şekline dönüşüyor. Etkin ve faal nedenler yerine, ölü soyutluklar, bir felsefî görüş yapısı yerine, yolları karışık ve tuhaf hayaletlerle dolu bir labirent, aklın zorunlulukları yerine, mistik sayı oyunları ortaya çıkıyor.

Jamblichos gibi, Proklos'un ahlâk felsefesi de duyular üstüne yükselmeyi öngörür. Yardıma muhtaç olan insan, bunu ancak beş aşamayı (tasavvuru mümkün olan her türlü doğaüstü yardımcı araçları) aşarak elde eder. Doğal olarak burada da, yetkinliğin en son noktası, ulûhiyetle mistik bir tarzda birliğe ulaşmaktır. Düşünce gücü, nüfuz ve önem bakımından Proklos'un takipçilerinden hiçbiri, onun derecesine ulaşamaz.[299]

[299] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 224-225.

Antik Felsefenin Sonu- Boethius

Batı Roma'da ise 480 yılında doğan ve siyasi nedenlerden dolayı 525 yılında Hıristiyan Got kralı Tehoderich'in buyruğuyla idam edilen son Romalı ve ilk Skolastik düşünür sayılan Boethius, dış görünüşüyle Hıristiyandı. Ancak eski "dinsiz" felsefeye –Stoacılık ve Yeni Platonculuğa- içten bağlıydı. Atıldığı zindanda yazdığı *Felsefeyle Avunmak* adlı yazısında, son bir kez daha, İlkçağ felsefesinin gür ve özgür sesini duyurmuştur.

Plotinos'un öğrencileri Yeni Platonculuğu Roma'da sürdürdüler. Ayrıca, başında Jamblichos'un (ö.330) bulunduğu bir Suriye okulunda, en ünlü düşünürü Proklos (M.S. 410–485) olan bir Atina okulunda Yeni Platonculuk bir süre daha yaşamaya devam etti. Artık yavaş yavaş her yerde ağırlığını duyurmaya başlamış olan Hıristiyanlıkla, özellikle Yeni Platonculuğun Atina okulu, tüm benzerliklerine ve ortak düşüncelerine rağmen, birbirlerini suçladılar ve karaladılar. Bu da, dine karşı çıkan felsefenin sonunu getirdi. Nihayetinde Batı Doğu diye parçalanmış olan Roma İmparatorluğunun doğusunda hüküm süren İmparator Justinyen, Platon'un zamanından beri ayakta kalmış olan ünlü Akademiyi 529 yılında Atina'da kapattı. Akademinin malvarlığına el koyan İmparator, son yedi öğretmenini de sürgüne yolarak burada dinsiz Yunan felsefesinin öğretilmesini yasakladı.[300]

[300] Störig, *İlkçağ Felsefesi-Hint Çin Yunan*, 337-338.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Helenistik felsefe ve Roma felsefesi sonrasında felsefe dinî anlayışlarla ilişki içerisinde gelişme ve ilerlemesini devam ettirmiştir. Dinsel dönem ve dini felsefe diyebileceğimiz bu dönem, Philon ve Yeni Platonculuk'u ortaya çıkarmıştır. Philon, Yahudi düşünce ile felsefe arasında bir uzlaştırma arayışındadır. Platon'un öğretisini, bu dönemde, yeniden yorumlayan okullar ve filozoflar, dinî düşüncenin birikimini de kullanarak felsefe ile din arasında bir uzlaştırma çabası içerine girmişlerdir. Bu okullar; İskenderiye, Suriye, Atina okullardan meydana gelirken, onların filozofları arasında Plotinos, Porphyrios, Jamblichos, Hypathia, Proklos ve Boethius sayılabilir.

Bölüm Soruları

1. Ölümünden sonra öğrencisi Porphyrios, hocası Plotinus'un yazdığı kitapçıklardan 54'ünü, kendi seçimi ve arzusuyla dokuzlara bölerek yayınladığı eserin adı nedir?

a) Doğa Üzerine **b) Enneadler** c) Metafizik d) Ruh e) Etik

2. Atıldığı zindanda Felsefeyle Avunmak adlı çalışmayı yazan ve Got kralı Theodench'ın emriyle idam edilen Son Romalı ve ilk Skolastik düşünür kabul edilen kişi kimdir?

a) Galileo b) Plotinos **c) Boethius** d) Kopernik e) Aristo

3. Yunan kültüründe Tanrı ile insan arasındaki alanda yer aldıkları kabul ruhsal varlıklara ne ad verilir?

a) Nomos **b) Daimon** c) Logos d) eros e) hiçbiri

4. (M.Ö.25- M.S.50) yılları arasında yaşamış ve Yahudilikle Platon'un felsefesini uzlaştırmaya çalışan filozof kimdir?

a) Maiomonides b) Spinoza c) Kant **d) Philon** e) Plotinos

5. İslâm dünyasında yüzyıllardır okutulan *İsaguci* adlı mantık kitabı eserin sahibi kimdir.

a) Platon b) Hegel c) Kant d) Porphyrios e) Pascal

8. ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE PATRİSTİK FELSEFE

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Ortaçağ döneminin hakkındaki önyargıların aksine düşünce ve felsefe açısından oldukça verimli bir dönem olduğuna şahit olurken bu dönemin ilk önemli iki filozofu olan Augustinus ve Boethius'un felsefeleri hakkında fikir sahibi olacağız. Bu isimler tarafından temsil edilen patristik dönemin ana hatlarını yine bu bölümde okuyacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Hristiyanlık ile Yunan düşüncesinin karşılaşması nasıl olmuştur?
2) Hristiyan dünyanın pagan kültürden neşet etmiş bir felsefeye karşı ilk tepkileri nelerdir?
3) Dini ve akli düşünce kesişebilir mi?
4) Aynı zamanda ilk kilise babalarından olan Augustinus ve Boethius felsefeye nasıl katkı sağlamıştır?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Patristik Felsefe	Din ile felsefenin ayrık mı yoksa birbirini tamamlayan mı bilgi yöntemleri olduğu sorusuna cevap verir.	Hristiyanlığın temel dogmaları hakkında verilen malumat Patristik felsefenin teşekkülünü anlamaya yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Hristiyan Aristocular
- Pax Romana
- Trivium-quadrivium
- Apologya
- Gnostisizm
- Yaratılış mitosu
- İnayet doktrini

Giriş

Ortaçağ felsefesini, yaşanılan olay ve olgulardan ayrı ele almak gerekmektedir. Bu çerçevede Ortaçağ'da felsefeyi iki kategoride değerlendirmek mümkündür: 1. Patristik Felsefe 2. Skolastik Felsefe

Patristik felsefe, pagan kültürlerin yaygın olduğu M.S. I.-VI. yüzyılları kapsarken; Skolastik felsefe de, M.S. VIII-XIII. yüzyıllarındaki döneme rast gelmektedir. Bu iki dönem arasında IV-VIII. yüzyıllarda, Skolastik felsefe için kaynak metinlerin teşekkül ettirildiği bir zaman aralığı olarak düşünmek mümkündür.

Patristik ve Skolastik kavramlarını tarihî dönemler olarak ele almaktan ziyade, olay ve olgular karşısındaki iki tavır ve bakış olarak görmek daha makul bir tutum olacaktır. Patristik dönemdeki felsefe, Yeni Platonculuk'un etkisiyle şekillenmiş, ancak henüz tam olarak olgunlaşmamış olup, inancı akıl temeline yerleştirme gayreti içindeki bir felsefe görünümündedir.

8. ORTAÇAĞ FELSEFESİ VE PATRİSTİK FELSEFE

BATI (HIRİSTİYAN) ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Antikçağ ile Ortaçağ arasında kesin ve net sınırlar koymak mümkün değildir. İki çağ arasındaki ayrımın çizgilerini belirlemek gerekirse, o da VI. yüzyılın başındaki gelişmeler olabilir. Platon'un Akademi'si 529 yılında kapatılmış; Norcialı Benedictus'un (480–547) tespit ettiği ilkeler çerçevesinde manastırların yeniden teşkilatlanması gündeme gelmiş; bu kapsamda Montecassino Manastırı açılmıştır.

Bu yüzyıl, Avrupa ve Akdeniz ülkelerinin kültürel, toplumsal ve kültürel hayatı/yapısı üzerinde köklü değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir zaman aralığını işgal etmiştir. Justinianus, hükümdarlığı döneminde (527–565), imparatorluğun tek bir din çatısı altında birleşmesi, pagan kültürün izlerinin tamamen silinmesi çabası içerisinde olmuştur. Bununla birlikte o, yeni dinsel model kapsamında Roma Hukuku geleneğinin yenilenmesi için önemli mesafeler kat etmiştir. Bu arada Afrika, İtalya ve İspanya, tekrar Roma İmparatorluğu sınırları içerisine katılmış; Doğu ile Batı arasındaki ekonomik ve siyasî ilişkilerde gelişmeler olmuş, Bizans kültürü Avrupa'nın hemen hemen tamamına tesir etmiştir. Gerçekleşen değişikler ve yenilikler, Roma Kilisesi ile Doğu Kilisesi arasındaki ayrılma ve ayrışmayı da başlatmıştır.

Her şeye rağmen Ortaçağ felsefesinin, yaşanılan olay ve olgulardan ayrı ele almak gerekmektedir. Bu çerçevede Ortaçağ'da felsefeyi iki kategoride değerlendirmek mümkündür:

1. Patristik Felsefe

2. Skolastik Felsefe

Patristik felsefe, pagan kültürlerin yaygın olduğu M.S. I.-VI. yüzyılları kapsarken; Skolastik felsefe de, M.S. VIII-XIII. yüzyıllarındaki döneme rastgelmektedir. Bu iki dönem arasında IV-VIII. yüzyıllar, Skolastik felsefe için kaynak metinlerin teşekkül ettirildiği bir zaman aralığı olarak düşünmek mümkündür.

Patristik ve Skolastik kavramlarını tarihî dönemler olarak ele almaktan ziyade, olay ve olgular karşısındaki iki tavır ve bakış olarak görmek daha makul bir tutum olacaktır. Patristik dönemdeki felsefe, Yeni Platonculuk'un etkisiyle şekillenmiş, ancak henüz tam olarak olgunlaşmamış olup, inancı akıl temeline yerleştirme gayreti içindeki bir felsefe görünümündedir. Skolastik dönemde ise, felsefe Aristo'yu yeniden ele almakta ve bunun

yanında inancı akılla temellendirme yoluna gitmiştir. Bununla birlikte, hakikat ile insan aklının yetileriyle ulaşılabilen hakikatler arasında ayrım yapılma yoluna gidilmiştir.[301]

Çağdaş felsefeden farklı olarak, Ortaçağ felsefesi akıl-inanç ve teoloji-felsefe bütünlüğünü ortaya koyma amacındadır. Ortaçağ felsefecileri aklı bağımsız ve özgür bir otorite olarak kabul etmeseler de, inanca göre aklı ikinci bir otorite olarak görmekten genellikle uzak durmuşlardır.

Ortaçağ ilk büyük filozofu Aziz Augustinus (354–430) ve bu çağı sonlandıran filozof ise Modern çağın kurucusu ve başlatıcısı olan Rene Descartes'tır (1596–1650). Ortaçağ'ın son birkaç asrı Modern Çağ'a geçişi sağlayan Rönesans'tır. Ortaçağ'ın konuları genellikle retorik, mantık, metafizik ve teoloji iken, Rönesans felsefesi Platoncu bir anlayışla bilim ve hümanist temelli bir Antikçağı yeniden keşfetme çabası içerisindedir. Ortaçağ düşüncesi teolojiye ilgi gösterirken, Rönesans felsefesi bilim ve insanı öne çıkarmaktadır.

Ortaçağ felsefesindeki teoloji ve felsefe konu ve problemlerini ilk olarak Aziz Augustinus'ta görmek mümkündür. Augustinus'a göre, insanın dünyadaki yeri ve konumu, dünyanın anlamı ve Yaratanla ilişkisi Yeni Platoncu felsefenin yorumlanmasıyla sonuçlanan Hıristiyanlığa imanı akla getirmektedir. Ortaçağ felsefesi bilginin inançla olan münasebetini fark ederek ve ettirerek, inancın bilgiyi mümkün kıldığını onaylar. Böylece inanç, bilgiyi hem mümkün kılar, hem de anlaşılır hale getirir. Nihayetinde eski ve yeni bilgiler, inancın gölgesinde ve kesinliğinde güvenilir, tutarlı ve doğru noktaya ulaşır. Tam ve kâmil bir anlama ve algılama Tanrı ve insan bilgisinin birlikteliğinde gerçekleşir. Benzer düşünceleriyle Augustinus, Ortaçağ felsefesinin programını, gidişini ve formülünü tespit etmiştir.

Augustinus tarafından ortaya konulan Ortaçağ felsefesinin ana omurgası, Aziz Anselmus (1033–1109) dilinden "anlamak için inanıyorum" (credo ut intelligam) şeklinde ilkeyle ifade edildi. Bu ilke, dönemin felsefesi için yabancı bir anlam dünyasını ortaya koymaktır.

Aziz Augustinus'tan sona Ortaçağ felsefesinin ikinci büyük filozofu Bouthius'tur (480–524). Boethius'un felsefesi, büyük ölçüde Augustinus felsefesinin şekillendiği problemleri kendisine konu edinerek oluştu. O, öğretisinde, aklın sınırları tespit çerçevesinde aklın sınırlarını ve inancın aydınlattığı aklın ulaşacağı alanları tespite çalıştı. Bunu yaparken de, farklı yöntemler ve yaklaşımlarda bulundu. Problemlere çözüm sunmada Boethius iki farklı kişiliği

[301] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, III. baskı, İstanbul 2000, 26-27.

kendisinde birleştirdi. Bu çerçevede o, hem bir filozof hem de bir teologtur. Ancak Bouethius teolojik eserlerini kaleme almasının ardından inancından uzaklaşarak bir pagan filozof haline geldi.

Hem filozof hem de teolog olma Ortaçağ'a özgü niteliklerden birisidir. Ancak bu iki tavırlı hal, sonraki asırlarda da varlığını korudu. İrlandalı bir keşiş olan John Scotus Erigena (810–875), Ortaçağ'ın genel görüntüsüyle örtüşen bir şekilde Tanrı, varlık, bilgi, insan konularını teolojik bir formla ele alsa da, nihaî noktada ifade edilen problemleri bir Yeni-Platoncu olarak bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu özelliği sebebiyle üç yüz elli sonra papa onun tüm kitaplarının yakılması gerektiğine karar vermiştir.

Batı'da Yeni-Platoncu ve Augustinusçu anlayışlar çerçevesinde teolojik felsefî ürünler yaygınlık kazanırken, Doğu'da Hz. Muhammed'e gelen İslâm dini, hızlı bir yayılma göstererek Orta Doğu, Kuzey Afrika, İran, Hindistan ve Anadolu'ya tesir etti. IV. yüzyılda Suriyeli Hıristiyanlar, Yunan felsefesi ve tıbbında önemli gelişmeler kaydederken, V. yüzyılda İmparator Zeno, bu çabaların merkezi olan okulu kapattı. Burada çalışanlar da İran'a geçerek araştırmalarını orada sürdürdüler. Müslüman Araplar, Suriye ve İran'ı feth ettikten sona halifeler felsefeci ve bilim adamlarını himayeleri alarak her türlü imkânı sundular. 750 ile 900 yılları arasında Aristoteles, Euclides, Archimedes, Hippocrates ve Galen'in eserleri Arapça'ya tercüme edilerek, Müslüman düşünür ve bilginlerin kullanmalarına fırsat verildi.

Erigena'nın da çağdaşı olan İlk Müslüman ve Arap felsefeci el-Kindî, Aristoteles'in *De Anima*'sı hakkında önemli bir eser telif etti. Bu filozofla başlayan İslâm felsefesi Fârâbî (870–950) ve İbn Sînâ ile varlığını sürdürdü. İslâm filozofları, varlığı Aristocu bir kapsamda izah ederken, mantığı temel alan bir metafizik inşa ettiler. Sonraları Aristo tarzında felsefe yapan İslâm filozoflarına karşı, sezgi ve Tanrı inancını öğretisini prensip yapan Gâzâlî, teolojik felsefenin yeniden canlanmasına gayret etti. Filozofların tutarsızlığını ortaya koyarak, salt akılcı düşünceleri eleştirdi. Gâzâlî'nin ölümünden yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra doğan İbn Rüşd, aklı öne çıkaran felsefesiyle Batı enteliyansiyasını ve felsefe çevrelerini derinden etkiledi. Bu tesir o kadar büyük oldu ki, Batı dünyası Aristo ve eserlerinin Latince bilmeyenler İbn Rüşd'ün eserlerinden öğrendi. Bir başka deyişle eğer İbn Rüşd olmasaydı, Batı Aristo'nun eserlerinden haberdar olmayacaktı.

Batı düşünce dünyası, Aristo'nun eserlerini İslâm dünyasından öğrendikten sonra, Aristo felsefesine dönüş yaparak, tümeller tartışması üzerine yoğunlaştı. Anselmus ve Roscelinus (1050-1142) tümeller tartışmasında karşıt iki görüşü temsil ettiler. Anselmus aşırı

realizmin temsilcisi olurken, Roscelinus kavramların tekillerden uzlaşım yoluyla elde edilmiş isimler olduğunu savundu. XII. yüzyılda benzer problem Paris Üniversitesi'nin iki filozofu ola Champauxlu William ve Abelardus (1079-1142) arasında da sürdürüldü. William aşırı realizmi ileri sürerken, Abelardus ılımlı realizmle tümelleri izah etmeyi benimsedi.

Aziz Augustinus'tan sonra XIII. yüzyılda Batı Ortaçağı'nın ikinci büyük filozofu Aziz Thomas Aquinas (1224–1274) ortaya çıkacaktır. Aristo ile Augustinus'u uzlaştırma amacında olan Aziz Thomas, hem bir teolog, hem de bir filozof olarak önemli ve iz bırakan eserler vermiştir. Aquinalı Thomas'ın çağdaşı ve Paris Üniversitesi'ndeki meslektaşı olan Aziz Boneventura, Aristo'yu sadece bir doğa filozofu olarak gördü. Nihayetinde o, yeni Thomasçı ve Aristocu olmayan insan aklı ile dünya arasındaki ilişkiyi ortaya koydu. Ockhamlı William (1285–1349) ise, teoloji ve mantık alanlarının farklılığı üzerinde yoğunlaştı. Sonraki geç Ortaçağ filozofları, yeniden Platonculuğa dönerek Platonculuğun yeniden yorumlanmasıyla birlikte matematik, bilim, deney ve gözlem XV. ve XVI. yüzyılların temel alanları haline geldi. Geç Ortaçağ, yani XV. Ve XVI. yüzyıl Antikçağ'ın yeniden doğuşunu simgeleyen Rönesans'ı ortaya çıkardı. Rönesans ile Ortaçağ'ı birbirinden kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Zira Rönesans, farklı yer, alan ve zamanlardaki çalışmaların bir neticesiydi. Bu çalışma ve çabalar, felsefeye aşama aşama yansıdı; son aşamada Descartes'le noktalandı.[302]

Ortaçağ kültürü, Helenistik kültür ve daha sonra Roma kültürü olan Latin kültürüdür. Latin kültürü de çoğu kez doğudan gelen göçlerin tesiriyle saf kalamamıştır. Bilhassa Hunların Roma'ya kadar gelen istilaları ve Got istilası, Latin kültürünü değiştirmiştir. Kısaca Ortaçağ kültür bir karışımdan meydana gelmektedir. Bunu şöyle formüllendirmek mümkündür:

Ortaçağ kültürü: Helen+Latin+Doğu+Hıristiyan

Ortaçağ, tek Tanrılı dinlerin (İbrahimî) olduğu bir zaman aralığıdır. Her ne kadar Yahudilik Antikçağ'da ortaya çıkmış olsa da bir kavim dini olması sebebiyle tesirli olamamıştır. Köklerinde Yahudiliğin izlerini taşıyan Hıristiyanlık Ortaçağ'a damgasını vurarak, düşüncede, kültürde, bilimde vb. etkinlikler de değişime sebep olmuştur. Ortaçağ'ın diğer tek tanrılı dini ise İslâm'dır. Her üç din de yoktan yaratmayı kabul ederek, Tanrı'nın evreni belli bir zamanda yarattığı düşüncesini benimserler. Evrenin, kısaca varlığın bir başlangıcı ve bir de sonu vardır. Ebedîlik; varlığa değil, yaratana yani, Tanrı'ya aittir.

[302] Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, İstanbul 2010, 23-26.

Bu noktada bir hususu belirtmek gerekmektedir: Ortaçağ'ın ele alındığı bu bölümde, İslâm felsefesi ve onun özellikleri ayrı bir bölümde ele alınacaktır. Burada sadece Batı Hıristiyan Ortaçağ Felsefesinin özellikleri ve temsilcilerine yer verilecektir.

Ortaçağ felsefesinin amacı, "varlık nedir?" sorusunu "varlığın özü nedir?" sorusuna dönüştürerek sormak ve bu soruyu her şeyi yaratan Tanrı aracılığıyla izah etmektedir. Ana sorusu "bir şeyi o şey yapan nedir?" sorusuyla eşdeğerdir. Öz arayışı Aristoteles geleneğine bağlı olan Aquinalı Thomas felsefesinde en yüksek sınırlarına varmıştır. Böyle bir etkinliğin sınırlarını de din belirlemiştir. Şu halde, felsefî soru tipi dinsel inançların cevabının arandığı soru tipleri haline gelmiştir. Ortaçağ'da bilimler Aristo geleneğine bağlı olarak sözel ve sayısal işlevlerine göre tasnif edilmiştir. Söze ait bilimlere Trivium (üçlü) bilimler, sayıya ait bilimlere Qudrivium (dörtlü) bilimler adı verilir.

Trivium; gramer, diyalektik ve retorik'ten oluşmaktadır. Qudrivium ise; Aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten meydana gelmektedir.

Ortaçağ'ın genel niteliğine göre, doğa bilimleri din için gerekli olduğu kadar araştırılmalıdır; fazlası insan için gereksiz, hatta zararlı olarak görülmüştür. Buna karşılık teoloji, yani tanrıbilim asıl bilinmesi ve uğraşılması gerek olan bilgi sahasını oluşturur.

Ortaçağ felsefesinde genel olarak insan, yaratılmış varlık olarak sunulur. Yaratılmış varlık olarak insan, Aristo geleneğine uygun olarak, bazı güçlere sahiptir ve yeri diğer varlıklara göre de tespit edilmiştir. Tüm varlık ve nesneler yaratılmıştır. Ancak Tanrı sonradan meydana gelmemiştir, yaratılmamıştır; çünkü o, yaratandır.

Ortaçağ'a göre, insan cüzî iradesi sayesinde özgür, fakat her şeyi bilme gücünde olmayan yaratılmış varlıktır. Antikçağ, ikinci Ortaçağ'da da ifade edilmektedir. İnsanın bir beden bir de ruh yönü bulunmaktadır. Amaç ruhsal yönü geliştirmek olmalıdır; zira ruhsal yön tanrısal olandır.

Ortaçağ'da insan, birey ya da özne olarak kabul edilmez. İnsan, kuldur yani Tanrı'nın yarattığı bir varlıktır. Bireysel özellikleri ön planda kabul edilmeyen insanın hedefi ve maksadı Dünya Devleti için çalışmak değil, Tanrı devleti için çalışmaktır. İnsan, öte dünya için çaba harcamalıdır. Örneğin, Hıristiyanlığa göre, Tanrı, insan bedeninde cisimlenerek İsa olarak yeryüzüne inmiştir. İsa'nın yaşamı, gerçek dünya için bir hazırlıktır. İlk Günah ile doğan insan, kurtuluşa giden yolu İsa'nın hayatında görebilir. Şu halde, günahlı insan, sonsuz ve ölümsüz

hayattaki kurtuluşuna ancak tanrısal olan yola hizmet etmekle ulaşabilir. Tanrı devleti, ebedî mutlu hayatın olduğu mekandır. Yeryüzü devleti, Tanrı devleti için bir imtihan mekanıdır.

Ortaçağ, âlemi yaratılmış, başlangıçlı ve sonlu olarak görür. Tanrı, deist bir anlayışla düşünülmediği için, Tanrı bu âlemdeki her olayda haberdar ve onların olmasını isteyen varlıktır. Tanrı âlemdeki her şeye aktif olarak tesir eder. İnsan, yaptıkları karşısında Tanrı'ya hesap vermek durumundadır. Özetle, Tanrı yaratan, bilen, yargılayan ve etkin olandır. Âlem ise yaratılmış ve sonludur.

Aristo'nun ve Batlamyus'un Ay-altı ve Ay-üstü âlem anlayışını olduğu gibi benimseyen Ortaçağ, dünyayı âlemin merkezinde ve hareket etmeyen varlık olduğuna inanır. Fakat zaman zaman dünyanın yuvarlak değil, düz olduğu da savunulmuştur. Fizik konusunda tamamen Aristo'nun fikirleri kabul edilmiştir.

Ortaçağ, bilgi ve inanç konusunda, Antikçağ'dan ayrı bir duruş sergiler, hatta karşıt bir kurama sahiptir. Akıl, Tanrı'nın varlığını bilmek için bilgi edinmek zorundadır. Bilgi, inancın hizmetine sunulmuştur. Bu sebeple doğru, uygunluk kuramıyla bilgide aranmıştır.

Bilginin hakikate uygunluğu ön plana çıkmıştır. Bilgi derken insan bilgisini, hakikatle de Tanrı bilgisini anlayan Ortaçağ düşünürleri, insan bilgisi ve Tanrı bilgisi arasındaki uygunluğu akıl yoluyla ortaya koymaya çaba göstermişlerdir. Burada uygunlukta esas alınan kriter ve ilke Tanrı bilgisidir. Tabi olmak durumunda olan insan bilgisidir. Şayet deney ve tecrübeler, Tanrı bilgisini vermiyorsa; sorgulanacak, yeniden araştırılacak olan insan bilgisidir; zira Tanrı bilgisi (dinî önermeler ve inançlar) esas hakikat olarak hiç değişmeyen, ezelî ve ebedî doğrulardır. Önemli olan insanın akıl bilgisinin Tanrı'dan gelenle uyum ve uygunluk içerisinde olmasıdır.[303]

PATRİSTİK FELSEFE

Ortaçağlar, felsefî açıdan çorak ve kurak olan bir dönem değildir. Modern felsefe, belirleyici prensiplerinden çoğunu bu dönemdeki Hıristiyanlığın etkisi sonucunda elde etmiştir. 17. 18. hatta 19. yüzyıldaki felsefelerin ortaya koyduğu görüşleri incelendiğimizde, Helenistik

[303] Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, İstanbul 2010, 26-33.

dönemin sonu ile Rönesans'ın başı arasındaki rasyonel düşüncenin önemli çalışmalarını göz önüne almadan izah edilmeyecek bir takım belirgin özelliklerle karşı karşıya geliriz.[304]

Ortaçağların Yunanlılara olan borcu ve sorumluluğu büyüktür; herkes bunu çok iyi bilir. Diğer taraftan Helenizm'in Ortaçağ'a olan borcu da büyüktür; ancak bunun da çok az kimse farkındadır. Hıristiyanlık kendi canlılığından ona bazı şeyler katarak onun yeni bir yola girmesini vesile oldu.[305]

Ortaçağ Felsefesi, Antikçağ sonlarında atılıp geliştirilen temeller üzerinde yükselen ve gelişen bir düşünce yapısını bize anlatır. Bu temeller de dinî bir kaygı ile atıldığı için, bunların üzerine kurulmuş olan Ortaçağ Felsefesi de baştan aşağı dinî karakteri baskın bir felsefe görünümündedir. Böylece bin yıllık –Rönesans'a kadar- bir ömrü olacak bu felsefe, özel düşünce yapısıyla felsefe tarihinin belli başlı dönemlerinden birisini ifade etmektedir.

Hıristiyan felsefesinin ilk dönemine Patristik Felsefe denilmiştir. Aslında Patristik Felsefe, Kilise Babalarının felsefesidir. Peki o halde Kilise Babaları kimlerdir? Kilise Babaları, 2.-6. yüzyıllar arasında yaşayıp Hıristiyan öğretisinin temellerini inşa etmeye çalışmış olan bilginlerdir ki, onlar bu öğretinin ilk büyük öğretmenleridir. Hepsi, Kilisenin "aziz" –kutsal, ermiş- diye tanıdığı ve tanıttığı din adamlarından teşekkül etmektedir.

Hıristiyanlığın başlangıçlarındaki –ilk üç yüzyılda- literatürden pek azı felsefe ile ilgili olduğu söylenebilir. Bunların çoğu, Hıristiyan dogmasının tarihini ve genel dinler tarihini kapsar. Ancak, bu dönemde Hıristiyanlığı savunma düşüncesiyle yazılanlarda felsefeye değinen yönler de bulunmaktadır. Apologetik adı verilen bu literatürden bir kısmı, imparatorlara takdim edilen dilekçeler ve kınama yazılarından teşekkül etmektedir. Bunlarda Hıristiyan inancının hoşgörülmesi talep edilir, adalet ve insanlık beklenir. Ötekilerinde de paganların tümüne hitap söz konusudur. Bu apologia'ların –savunmaların- öne çıkan yönü, Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirilere cevap vermek, tenkitlerin haksız olduğunu ortaya koymaktır.[306]

Hıristiyanlık, kendisine bağlananların yalnız kendi Tanrısına tapmalarını talep ediyordu. İşte bu amacı, onu Roma devletiyle mücadeleye zorlamıştır. Zira devlet kendi dinine- imparator kültüne- itaatı, yurttaşının bir vazifesi olarak görüyordu. Nihayetinde resmi dinden uzaklaşmak siyasî bir suç kabul ediliyordu. Çoktanrıcı dinlerde birkaç dine birden bağlanmak

---

[304] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev: Şamil Öcal, II. baskı, İstanbul 2005, 32.
[305] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev: Şamil Öcal, II. baskı, İstanbul 2005, 372.
[306] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 142.

imkân dâhilindeydi. Yalnız kendi Tanrısının kabul edilmesini isteyen Hıristiyanlık, işte bu yüzden devlete karşı bir duruş diye anlaşılıp uzun zaman (2.5. yüzyıl) baskı altında kalmış, ağır işkence, soruşturma ve kovuşturmalara muhatap olmuştur. Bu kovuşturmalar, ancak büyük Konstantin'in 313 yılında Hıristiyanlığı öteki dinler yanında resmen bir din olarak benimsemeyle nihayetlenecektir. Bu kovuşturmalar sırasında Hıristiyanlar kendi içlerine kapalı, gizli yaşadıkları için, bunların Tanrıtanımaz (ateist) oldukları, ahlâksız bir hayat sürdükleri söylenti ve dedikoduları yaygınlık kazanmıştır. Sözü geçen apologialarda (savunmalarda) bütün bu suçlamalar kabul edilmediği gibi tamamen reddedilir. Bunun sonucunda Hıristiyanlığın devlet dini karşısındaki görüş ve otoritesi sağlamlaşarak gelişme kaydeder.

Apologiacıların (savunucuların) Yunan Felsefesi karşısında geliştirdikleri farklı tutumları bulunmaktadır. Bunlardan 2. yüzyılda yaşamış olan Grek Patristik'inden (Grekçe yazan Kilise Babalarından) Asurlu Tatianus adlı bir savunucu (apologet), bütün Yunan Felsefesini kesin olarak tepki göstererek reddeder; Kutsal Kitaptaki "Yaradılış" Mythosunun yalın güzelliğini takdir eder. Yine Grek Patristik'inden Justinus (2. yüzyıl) ise, Hıristiyan inancının Yunan düşüncesine uygunluğunu savunur; Platon ile Stoa'nın düşüncelerini kullanarak, İsa'da kendini göstermiş olan aynı Logos'un her insanda "tohum" halinde (logos spermatikos) bulunduğunu, dolayısıyla her insanın "iyi" ile "kötü"yü birbirinden ayırt edebileceğini, putatapan-çoktanrıcı paganın da "doğru"yu sezebileceğini ve ona ulaşabileceğine inanır. Başlı başına bir akım olarak beliren gnostisizmi (gnosis, gnostik) de, bu heretik (=sapkın) sistemleri de, Hıristiyan öğretisini savunan ve geliştiren süreç içinde değerlendirmek mümkündür. Gnostisizm, felsefî olmaktan çok dinî-mistik bir akım; yalnız Hıristiyanlıkta değil, Yahudilik ve politeizmde de bulunmaktadır. Bu akımın en önemli düşünceleri Hıristiyan gnostisizmi olarak belirginleşmiştir.

Gnostiklere karşı koyanların başında bulunanlardan biri de, Latin Patristiğinde Latince Hıristiyan literatürünü başlatmış olan Kartacalı Tertullianus (yak. öl. 160–222)'tur. Hıristiyanlığın inanç kurallarına olduğu gibi inanılmalı, bunları felsefe ile kanıtlandırmaya girişilmemelidir. İnanç ve insanın kendi başına bilmesi (gnosis), birbirine karşıt olan olgulardır. Çünkü inanç, insan aklının Tanrı önünde alçakgönüllü olması, kendini alçaltması, gurunu yok etmesidir. Gnostiklerin istediği gibi, Tanrının insanın içinde doğrudan doğruya doğmasını, bir ışık olarak parlamasını beklemek, Tanrının sırlarına erişmeye kalkışmak, insan aklının bir

saygısızlığıdır ve küstahlığıdır. Onun için Tertullianus "akıl almaz olduğu gibi için inanıyorum" anlayışını benimsemiştir.

Bu sıralardaki Patristik Felsefenin ileri gelenlerinden biri (Grek Patristik'inden), Hıristiyan Gnostiği İskenderiyeli Clemens'in (yakl. ol. 150-215) ise felsefe karşısındaki tutumu farklı bir konumdadır. O, Tertullianus'un "anlamak için inanıyorum" anlayışını itiraz eder. Clemens'e göre, gerçi "inanmak" "bilme"den önce gelmeli, "inanma" hep "bilme"nin temeli kalmalı, ona yol gösterip rehberlik yapmalıdır. Ama amaç, önce inanma ile benimsemiş olanı sonunda kavramaktır, anlamaktır; inanılanı aklın da alması gerek. Tertullianus ise, "akıl almaz" olduğu için inanmak istiyordu. Clemens, *Halılar* adlı eserinde, gnosis (bilgi) ile iman'ı akıl ile vahyi uzlaştırmaya çaba gösterir. Böylece Hıristiyan inancı için felsefenin önemini vurgular.

Clemens, İskenderiye'de, daha o zamanlar ünü olan bir din okulunun (Katekhet'ler Okulu) yöneticisi olmuştu. Bu Hıristiyan okulunun şöhret ve önemi, sonraları gelen Origenes yönetiminde daha da artacaktır. Grek Patristiğinden bir Apoleget ve Yeni Platoncu tutumda bir gnostik olan Origines (185–245), Augustinus'tan önceki Hıristiyan düşüncesinin en önemli temsilcisidir. Şöhreti sayesinde Hıristiyan olan olmayan birçok kimse, onun derslerini dinlemek üzere İskenderiye'ye gelmiştir. Origenes, ilkece pek anlaşamamakla birlikte, gnostisizme yakın durmuştur. Bu yüzden de, İskenderiye'deki sözü geçen okulun başında 30 yıl bulunduktan sonra, aforoz edilmiş, Filistin'e kaçarak öğretimini orada devam ettirmiştir.

Origines'den günümüze *İlkeler Üzerine* isimli eserinden fragmentler ulaşmıştır. Eser, Hıristiyan inancı ile ilgili öğretileri bir araya getirmeyi deneyen ilk derleme çalışmadır. Kitapta Platon'un düşünceleriyle Hıristiyan görüşlerinin iç içe olduklarını, bunların bir sentezi yapılmaya çalışılmıştır. Temel düşünceler şöyle ifade edilebilir: Evren, belli bir zaman anında varlık kazanmamıştır, Tanrının ebedî bir yaratmasıdır. Dolayısıyla, ruhlar bundan sonra varolacakları gibi, bundan önce de vardılar. Bundan sonraki düşünceler daha çok Hıristiyan: Tanrıdan "Logos"tan türemiştir; sonra da "Oğul"un Logosu'nun aracılık etmesiyle "Kutsal Ruh" oluşmuştur. Kendiliklerinden iyi olmayan, bu yüzden de özgür iradeleriyle "iyi"ye sarılmak zorunda olan varlıkların hepsi, az ya da çok, Tanrıdan uzaklaşmışlar ve düşmüşlerdir. Bunlar arınsınlar diye, Tanrı, duyusal-maddî dünyayı yaratmış, ruhları bir bedene bürümüştür. En az düşmüş olan varlıklar meleklerdir; en çok da Şeytan düşmüştür; insanın düşmüşlüğü de melek ile Şeytan arası bir konumdadır. İnsanın ödevi, "düşme" yüzünden kendisine bulaşmış olan "kötü"ye karşı galip gelmek, tutkularını bastırmaktır. Ama tam kurtuluş, insan kılığında

görünmüş olan Tanrısal Logos (İsa) sayesinde gerçekleşebilir. Origenes, en sonunda, yalnız bütün insan ruhlarının değil, Şeytan ile takımının da kurtulup Tanrıya döneceklerini düşünür.[307]

Augustinus

Kuzey Afrika'da Hippo şehrinde (Cezayir) M.S. 354'te doğan Augustinus, Akdeniz dünyasında uzun yolculuklara çıktıysa da M.S. 430'da yine orada hayatını kaybetti. Babası pagan birisi olan Augustinus, gençken Hıristiyanlıkla düşüncelerini uyuşmadı. 18–19 yaşlarında Cicero okuması, Augustinus'u, Katolik Hıristiyanlık dediği şeye dönmeden önce çok sayıda farklı düşünsel konumdan geçmesine sebep olacak felsefî bir soruşturma içine dahil etti.

Önce M.S. 3. yüzyıl dolaylarında ortaya çıkan İranlı Mani'nin bir öğretisi olan Maniciliği benimseyen Augustinus, Manicilik'i, evreni, iyinin ve kötünün, aydınlığın ve karanlığın güçleri arasında bir savaş alanı olarak kabul ediyordu. Madde kötü, ruh iyidir ve her insan bu ikisinin bir karışımıdır. Ruh, aydınlığın işaretiyle bedenin kaba maddesinden kurtulmayı ister. Fakat, Augustinus'un içinde şüpheler bulunmaktaydı: Manicilerin kanıtlamaları ona güçlü görünmüyordu. Nihayetinde Platon'un Akademia'sına o dönemde hakim olan benzer bir şüpheci haline geldi. Augustinus'u, Platon'u ve Yeni Platonculuğu Plotinos'un eserlerinden incelemeye yönelten sebep, dış yönüyle söylenecek olursa bu şüpheydi. Bir süre tamamen onların tesiri altında bulunan Augustinus, 32 yaşında Hıristiyanlık'a döndüğünde Platonculuğu ve Yeni Platonculuğu da beraberinde getirdi ve onları Hıristiyanlıkla uzlaştırarak birleştirdi. Bu birleşimin, son derece önemli sonuçları ortaya çıkmıştır.

Modern anlamda ilk özyaşamöyküsü niteliğindeki mükemmel eseri *İtiraflar*'da bu gelişmenin hikayesini, yani kendisini anlatır. Bu eserde, çocukluğu, dokunaklı bir anne portresi ve gençken yaşadığı cinsel gevşekliğe dair içten itiraflar etkileyici ve içten bir dille ifade edilmektedir. Cinselliğe bu tutsaklığından (henüz değilse de) kurtulmak için Tanrı'ya hep şöyle dua edip yakardığını nakleder: "Tanrım beni iffetli kıl, ama henüz değil".

İtiraflar'daki en ilgi çekici felsefe bölümü, zamanın doğasıyla ilgili kısım oluştur: "Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum". Yaşayanlar için zamanın akması diye bir şey varsa da, Tanrı için böyle bir gerçekliğin olmadığı inancı Augustinus'u şu neticeye ulaştırdı: Zamanın akması, yalnızca yaşantıyı (deneyimi) niteleyen bir şeydir; yaşantıdan bağımsız, kendi başına var olan bir şey değildir. Bu

[307] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 142-145.

saptamasıyla Augustinus, Kant'ın felsefesinin öncüsü oldu. Zamanla ilgili bir başka öğretisinde de ("Şimdi ve burada", bütün varoluşun kaçınılamaz kipidir) Schopenhauer'un habercisi oldu. Anlığımız dahil bütün dünyevî varlığımızın irademizin yönetiminde olduğu düşüncesiyle yine Schopenhauer'un felsefesinin habercisi oldu. Ancak, etkileyici sezinmelerin biri Descartes'la ilgili olanıdır: Ona göre şüpheciler yanılıyor olsa gerektir; çünkü bırakalım "her şey"den, herhangi bir şeyden bile şüphe etmek için onun var olması gerekir; dolayısıyla, benim kendi yaşantım, şüphe etmeyi benim için imkânsız hale getiren bir şeydir. Çünkü var olduğum, mutlak kesinlikle bildiğim bir hakikattir. Herhangi bir şeyi bilemeyeceğimizi ya da herhangi bir şeyden emin olmamızın imkânsız olduğunu ya da daha doğrusu (şüpheci görüşün tam da temelini oluşturan) her şeyden şüphe etmemizin olanaklı olduğunu söylemek doğru değildir. Bu böyleyse, demek ki başka şeyler de var olabilir ve onları kesinlikle bilmek benim için olanaklı bir durumdur.

Hıristiyanlığın kendi başına bir felsefe olmaması, Augustinus'un Platoncu felsefe geleneğini Hıristiyanlıkla birleştirmesini imkân sağladı. Hıristiyanlığın temel inançları, felsefî olmaktan çok tarihîdir. Örneğin, dünyamızı bir Tanrı'nın yarattığı; daha sonra, oradaki insanlardan biri olarak yaşamak üzere yarattığı dünyaya geldiği, Filistin gibi belli bir yerde ve belli bir zamanda İsa adında bir insan olarak yeryüzünde göründüğü, elimizde tarihî kayıtları bulunan belli bir seyir izleyen bir ömür sürdüğü vs. Hıristiyan olmak, başka şeylerin yanında bunun gibi şeylere inanmayı, bizi yaratan Tanrı'nın kısmen İsa'nın ağzından bildirdiği biçimde yaşamaya çalışmayı zorunlu hale getirir. Bize bir yığın ahlâkî emir verdiği gerçek olmakla birlikte, İsa felsefî sorunları tartışmak üzere gönderilmiştir. Hıristiyanlık, büyük bölümüyle felsefî olmayan bir dindi ve Platoncu felsefenin, gerçekliğin Kitabı Mukaddes'in ilgilenmediği yönleri hakkında önemli hakikatler barındırdığına inanan Augustinus, Platonculuğu Hıristiyan dünya görüşüne içinde eritmeye çalıştı denebilir.

Gerçi bu yolda başarılı olmak için Platonculuğun belli bir yönünü başat hale getirmemek önemliydi; zira – belki hemen fark edilmeyecek olsa da- bu yolun mantıksal sonuçlarından biri pekala bu olabilirdi ve böyle bir durum Hıristiyanlıkla çelişirdi. Çünkü, Hıristiyanlık Tanrı'nın kendini açımlamasıydı (vahiy) ve hakikatin açıklanmasında öncelik iddiası her zaman ona ait olmalıydı. Bir Hıristiyan'ın Hıristiyanlıkla çelişen bir şeye inanması sapkınlık (dalalet) olurdu. Felsefî öğretilerin ayrıntılı çözümlenmesini yapmayı gündemine alırken Augustinus'un aklında bu düşünceler bulunmaktaydı. Felsefeye her zaman dinsel vahyin yanında ikincil bir önem

veren Augustinus'un her şeye rağmen mükemmel bir felsefesi vardır. Platoncu ve Yeni Platoncu felsefeyi, kilisenin gerçekliğin doğasıyla ilgili görüşüne yedirmeyi başardı.[308]

Augustinusçu düşüncenin temelinde Platon ve Plotinos'un gizemci ve çileci anlayışların belirgin bir yeri bulunmaktadır. Plotinos'un "Bir" diye adlandırdığını Aziz Augustinus "Doğru" diye ifade edecektir. Augustinusçu düşüncenin temelinde düşünülür dünyanın ya da tanrısallığın sezgisi vardır. "Doğru" insan zihnine doğrudan yani aracısız açınır. Bu açınım duyulardan tümüyle bağımsızdır. Böylece şüphe felsefenin dışına atılmış olur; düşünülür olanın sezgisinde yanılgı olanaksızdır. Düşünmek hiçbir yanılgıya düşmeden doğrulara açılmaktır. Aziz Augustinus da Descartes gibi kesinliğe ulaşmak için şüpheden yola çıkar veya başka bir deyişle şüpheyi şüpheyle giderir. Ancak Aziz Augustinus Descartes gibi yapmaz, "ben"i her şeyin dayandığı tek temel olarak tespit etmez. Aziz Augustinus şöyle akılyürütmeye başvurur; şüpheleniyorsam, düş görüyorsam, yaşıyorum demektir; aldanıyorsam varım; varım derken nasıl aldanabilirim, aldanıyorsam varolduğum kesindir. O şöyle devam eder: "Çünkü biz varız, varolduğumuzu biliyoruz, varlığımızı ve bilgimizi seviyoruz. Bu üç şeyin varlığından kuşku duymuyoruz. Bu, yanlış bir bağlantıyla bizi aldatabilen duyularımızın nesnelerine benzemiyor. Varolduğum, bildiğim, varlığımı sevdiğim konusunda ben kendimde tam bir kesinlik içindeyim... Yanılıyorsam varım, çünkü insan varolmazsa yanılamaz."

Böylece Augustinus Tanrı fikrine ve inayet/kayra fikrine şüphe dışı bir tutumla ulaşmış olur, onları kuşkuyla arayıp bulmaz, yalnızca tespit eder. Tanrı vardır, duyulur dünya vardır, bu üst varlıktan ötürü vardır. Bu üst varlık dünyaya, bu arada insan yaşamına hâkimdir. Böylece insan yaşamı tanrısal inayetle/kayrayla tam anlamında koşullanmış olur. "Tanrı'nın parmağı olmadan insanın başında tek kıl düşmez" der Aziz Augustinus. Aziz Augustinus insanda dış duyum yanında bir de iç duyum tespit eder. Bu iç duyum dış dünya nesnelerinin verilerini birleştirir ve düzenler. İç duyumu akılla karıştırmamak gerekir, iç duyum hayvanlarda da bulunur. Akıl bir yargılama gücü olarak yalnızca insanda bulunur: duyuları ayırmak, belirlemek, düzenlemek işlevinin ötesinde yargıya ulaşmak onun işidir. Akıl bizim en yüce yetimizdir, fikirler zihnimizde değişmez kurallar olarak bulunurlar. Örneğin herhangi bir güzelliği belirlemek için zihnimizdeki mutlak Güzel'e müracaat ederiz.

Tanrı, tüm yetkinliklerin bir araya geldiği ve özdeşleştiği en yetkin Doğru'dur, tüm varlığın ve doğruların kaynağıdır. Onun başlıca niteliklerinden biri basitliktir, tüm

[308] Bryan Maggee, *Felsefenin Öyküsü*, çev: Bahadır Sina Şener, III. baskı, Ankara 2007, 50-52.

yetkinliklerin özdeşleştiği varlık ancak basit olabilir, hiçbir bileşikliği kendinde barındırmaz. O basit olduğu kadar tek'dir, tek olduğu kadar değişmez'dir. Ayrıca ölümsüz ve uçsuz bucaksızdır. Evrendeki tüm gerçeklikler ondan türemiştir. O iyiliğin ve güzelliğin kaynağıdır. Evrendeki varlıklar Tanrı'nın sıfatlarını tam olarak tanımazlar, ama ondan pay alırlar; böyle oldukları için de bir sıradüzeni ortaya koyarlar. Evrendeki varlıkların değişken ve mümkün oluşları yetkin olmadıklarının kanıtıdır. Dünyadaki varlıkların yetkin varlığa katılması yaratılmanın neticesidir. Evren Tanrı'nın yaratması ve eseridir. Tanrı'nın eseri çok uyumlu bir sıradüzeni gösterir.

Aziz Augustinus Tanrı'nın varlığını kanıtladıktan sonra Tanrı'yı tüm varlığın açıklayıcı sebebi olan bir türüm prensibi olarak gösterir. Tüm evren Tanrı'nın yaratması olduğu gibi, evrendeki tüm gerçeklikler varlıklarını, birliklerini, doğruluklarını, iyiliklerini Tanrı'dan alırlar. Bu da bir yaratma olgusuna karşılıktır. Tanrı dışında her şeyin hiçlik olduğu bir an vardır, bu anı evrenin yaratılması izler; varolan tüm şeyler Tanrı'dan gelmedir ve İdea'lar örneğine göre var olmuştur. Oluşum tablosunda Tanrı en üstte yer alır. Tanrı yarattığı şeylerin dışında, o şeylere belli bir uzaklıktadır. Bir kaynak gibidir, aşağılara inildikçe ışığı daha az sezilir. Evren, doruk noktasında Tanrı'nın bulunduğu bir çeşitlilikler tablosu ortaya koyar. Bu çeşitlilikler tablosunda tüm varlıklar derece derece Tanrı'ya katılırlar. Tanrı'nın altında zamana göre değişen cisimler alanı vardır. Bir varlığın İdea'sı ya da fikri önce basit bir biçimde Tanrı'da, sonra akılsal varlıkların düşüncesinde vardır, daha sonra İdea türde gerçekleşir. Buna göre varlıklar düzenine aşağıdan yukarıya doğru her ilerleyişimizde, Yaradan'ın imgesine biraz daha yaklaşırız.

Plotinos'da olduğu gibi Aziz Augustinus'da da bu yöneliş bize Tanrı'yla tam bir kavuşmayı getirmez. Yaratılmış şeylerin en üst basamağına ulaştığımız zaman bile, Tanrı'ya çok yaklaştığımızda bile Tanrı'yla aramızda büyük bir uzaklık bulunacaktır. Önemli olan o eşsiz Güzelliği görmeye eğilimli olmaktır. Tanrı, yaratıcı olmakla zorunlu olarak inayet sahibidir/kayracıdır. O tüm bilginin ve iyiliğin kaynağıdır; kötülüğü de varetmiştir, günahı da yaratmıştır. Ancak inayeti/kayrayı zedelemeyecek biçimde yaratmıştır. Kötülük günahın temeli olarak vardır. Fakat Aziz Augustinus'da günahın tam olarak izah edilmiş olduğunu söyleyemeyiz. Filozofa göre günah evrensel uyuma kendi açısından bir katkı sağlar. Bir müzik parçasında daha olanaklı kılan akıllar gibi, kötülük iyiliği duyurduğu için anlamlıdır. Aziz Augustinus insan yaşamını tümüyle ruhsallığa bağlar, ruhu cisimselliğin dışındaki bir töz olarak tespit eder. Varlıkların düşünsel imgeleri olan İdea'ları son bireysel belirlenimlerine kadar

kendinde barındıran Tanrı'nın karşısında insan ruhu tanrısal bir şeylere sahiptir. Bir varlık Tanrı'nın yetkinliğine katıldığı ölçüde yetkindir. İnsanla Tanrı arasında yer alan ruhlar, yani azizlerin ruhları en yetkin ruhlardır.

İnsan bedeni nicelikselken, cisimsel olmayan insan ruhu tam anlamında nitelikseldir. Buna göre beden karmaşık, ruh basittir. Ruhun bu yetkinliği onun yaratıcılığını gerektirmez. Ruh bedeni yaratmamıştır, yaratıcı olan yalnızca Tanrı'dır. Buna karşılık ruh ölümsüzdür. Ruhun Yaradan'la bağlılığı değişmez, sarsılmaz, bozulmaz bir bağlılıktır. Cisimsel dünyanın başlıca özelliği devingenlik ve değişkenliktir. Bu özellik iki nedenle açıklanır: Madde ve etkin nedenler. Madde her türlü belirlenimden yoksundur. Her etkinliğin kaynağı olan Tanrı, özgür bir Tanrı olarak dünyadaki oluşumlara etkin nedenler vasıtasıyla katılmış olur.[309]

Boethius

Ortaçağ'da koyu bir Hıristiyan ve Kilise Babalarından biri olarak okunmuş, hayranlık duyulmuş kilise babalarından biri olarak ele alınmış Boethius, çok çeşitli özelliğe sahip bir filozoftur.[310]

Yaklaşık olarak 480–525 yılları arasında yaşamış olan Boethius, Romalıların sonuncusu, Skolastiklerin de ilki olarak kabul edilir. Boethius, doğduğu şehir olan Roma'da ilkin Hıristiyan eğitimi gördü ve daha sonraları da bu din üzerinde incelemelerde bulundu. Bu arada eğitimini tamamlamak üzere Atina'ya gitti.

Kavimler Göçü kargaşasında Roma'da meydana gelen olumsuzluklar çok büyüktü; Augustinus'un ölümünden elli yıl kadar sonra dünyaya gelen Boethius'un Roma'sı Gotlar ve kuzeyden gelen istilacılar tarafından yıkılmış bir Roma'ydı. Çeşitli sapkın akımların da kol gezdiği bu dönemde Boethius bir devlet adamı olarak da tesirli olmuştur. 510 yılında konsül olan Boethius, başlangıçta Teodoricus'un çok yakın dostuydu; ancak sonraları aralarının açılması Boetius'un sonunu hazırladı. *Felsefenin Tesellisi Üzerine* isimli eseri, sıkıntılı geçen bu yılların ortaya çıkardığı bir üründür.

Çağdaşları Boethius'u hep derin bilgilere sahip bir filozof olarak kabul ettiler. Aristo'dan ve Aristocu geleneğin temsilcilerinden biri olan Porphyrios'tan yaptığı çevirilerle, Batı düşüncesinin Aristo'yu mantık yönünden tanımasında önemli etkisi oldu. *İsagoci'*yi Latince'ye çevirerek ona kapsamlı bir şerh yazdı.

---

[309] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 403-406.
[310] Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi- Ortaçağ, çev: Muammer Sencer, VI. baskı, İstanbul 1997, II, 85.

Bouthius, cins ve türlerin kendi başına bir gerçekliği olup olmadığı sorununu açıklamaya çalışırken, cins ve türlerin (tümellerin) kendi başına bir gerçekliği olmayacağını söyler; çünkü ona göre tümeller birey grupları için ortaktır, kendi başına birey olamazlar, hele duyularla algılanabilir cevherler hiç olamazlar. Tümeller yalnızca zihindeki kavramlar olarak kalsalar ve varolan nesnelerde bir karşılıkları olmasa, bu durumda da insan zihni bunları düşündüğünde hiçbir şey düşünmemiş olacaktır; dolayısıyla tümeller gerçekliğe karşılık gelen düşünsel terimler olmak zorundadırlar. Bunun için de onların yapısı insan bilgisiyle ilgilidir. Boethius, insan zihninin tek tek nesnelerdeki karmaşık görünümünden soyutlama yaparak bunları ortak temel özelliklerine göre sınıflara ayırabildiğini, ama aklın onları saf ve maddeden bağımsız biçimler olarak düşünmesine karşın, cinslerle türlerin bireysel ve maddesel nesnelerin her birinde bir anlamda bulunan ortak nitelikler olduğunu belirtir: İnsan zihninin soyutlama yeteneği, tümel kavramlar halinde belirlenen soyut kavramları somut bireylerden çekip çıkarabilir. Boethius'un ünlü deyişiyle "Tümeller duyulabilir nesnelerle bulunurlar, ama cisimsel nesnelerden bağımsız olarak anlaşılabilirler."

Boethius'a göre felsefe, etkinliğini bütün nesnelerin tümel ilk modellerini (ya da nedenlerini) kendinde toplamış olan Tanrı zihninin seyrine dalmaktır; her insan zihninin doğuştan sahip olduğu düşünme nesnesi, 'en yüce ve mutlak iyi'dir. Tanrı en yetkin varlıktır, her varlığın kaynağıdır, kendisinden daha yetkin bir şeyin tasarlanamadığı ilk sebeptir. Yetkin olmayan her şeyin varlığı, hep yetkin bir şeyin varlığına dayandığına göre ve yetkin olmayan, sınırlı olan, olması ya da olmaması olanaklı olan pek çok nesne de bulunduğuna göre, bütün yetkin olmayan nesnelerin ona dayandığı bir en yetkin Varlığın olması zorunludur. Boethius, Tanrı'nın varlığını; tek tek varlıkların ve tek tek gerçekliklerin temeli olan, evrendeki sıra düzeninin en yükseğinde bulunan, başsız sonsuz bir birlik, her tür mantıksal belirlemeden üstün olan bir Tanrı kabulüne dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır.

Boethius, doğada ve insan dünyasında zorunluluğun, özgürlüğün ne olduğunu; Tanrı'nın evrenle, insan dünyası ile olan ilişiklerini; mutluluk, en yüce iyi, erdem gibi ahlâk felsefesinin sınırları içerisine girebilecek problemleri ele alır.

Boethius'a göre Tanrı dışında varolan her şey zamana bağlıdır; Tanrı ise zaman dışı, sonsuz, sınırsız bir varlıktır.

İnsanın amacı da yetkin mutlulukla aynı şey olan felsefe ve tanrıbilimin sağladığı bilgiyi elde etmektir. Fakat doğadaki bütün öteki nesnelerde amacına yönelme zorunlu ve mekanik bir süreç iken, insanın amacına yönelmesi insanın özgür iradesine bağlı olan bir etkinliktir. Diğer

taraftan her birey iradesinin ötesinde, bütün evrenin gidişini mutlak yetkinlik kurallarına göre düzenlemiş olan en yüksek Tanrısal yasayı da hatırlamak gerekir. Fakat burada Boethius'a göre bir çelişki yoktur, çünkü ruh özgürlüğü demek Tanrı'nın istediği şeyi istemek, onun sevdiği şeyi sevmektir. Ayrıca sonsuzluğu içinde değişmeyen, her olayı önceden bilen Tanrısal öngörüş insanın seçme özgürlüğünü yok etmez. Çünkü Tanrı insanın tek tek eylemlerinde özgürce seçim yapabileceği bir alanı onlara sunmuştur.[311]

Kutsallık ve Tanrı, Boetius'a göre belli başlı iyidir ve dolayısıyla özdeştir. "İnsanlar, tanrısallığa kavuşmakla mutlu olur." "Tanrısallığı elde edenler tanrı olurlar." Böylece mutlu olan herkes Tanrı'dır. Yapısı nedeniyle tek tanrı vardır, onun varlığına katılmak, tanrıları ortaya çıkarabilir. "Öz, köken ve neden gibi aranan bütün şeylerin iyilik olduğu düşünülür haklı olarak." "Tanrının cevheri iyilikten başka bir şeyden oluşmaz." Tanrı kötülük yapabilir mi? Hayır. Böylece kötülük hiçtir. Çünkü Tanrı her şeyi yapabilir. Erdemli insanlar her zaman güçlüdür, kötülerse daima güçsüz. Her iki grup da kendilerini ilgilendirene ulaşmak istediği halde sadece erdemliler istediklerini elde ederler. Kötüler, cezayı çekmektense kötülükten kaçınsalar daha iyi ederler. Bilge kişilerde asla "nefrete yer yoktur".[312]

[311] Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 103-108.
[312] Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi- Ortaçağ, çev: Muammer Sencer, VI. baskı, İstanbul 1997, 85-86.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Ortaçağ ilk büyük filozofu Aziz Augustinus (354–430) ve bu çağa sonlandıran filozof ise Modern çağın kurucusu ve başlatıcısı olan Rene Descartes'tır (1596–1650). Ortaçağ'ın son birkaç asrı Modern Çağ'a geçişi sağlayan Rönesans'tır. Ortaçağ'ın konuları genellikle retorik, mantık, metafizik ve teoloji iken, Rönesans felsefesi Platoncu bir anlayışla bilim ve hümanist temelli bir Antikçağı yeniden keşfetme çabası içerisindedir. Ortaçağ düşüncesi teolojiye ilgi gösterirken, Rönesans felsefesi bilim ve insanı öne çıkarmaktadır.

Ortaçağ felsefesindeki teoloji ve felsefe konu ve problemlerini ilk olarak Aziz Augustinus'ta görmek mümkündür. Augustinus'a göre, insanın dünyadaki yeri ve konumu, dünyanın anlamı ve Yaratanla ilişkisi Yeni Platoncu felsefenin yorumlanmasıyla sonuçlanan Hıristiyanlığa imanı akla getirmektedir. Ortaçağ felsefesi bilginin inançla olan münasebetini fark ederek ve ettirerek, inancın bilgiyi mümkün kıldığını onaylar. Böylece inanç, bilgiyi hem mümkün kılar, hem de anlaşılır hale getirir. Nihayetinde eski ve yeni bilgiler, inancın gölgesinde ve kesinliğinde güvenilir, tutarlı ve doğru noktaya ulaşır. Tam ve kâmil bir anlama ve algılama Tanrı ve insan bilgisinin birlikteliğinde gerçekleşir. Benzer düşünceleriyle Augustinus, Ortaçağ felsefesinin programını, gidişini ve formülünü tespit etmiştir.

Augustinus tarafından ortaya konulan Ortaçağ felsefesinin ana omurgası, Aziz Anselmus (1033–1109) dilinden "anlamak için inanıyorum" (credo ut intelligam) şeklinde ilkeyle ifade edildi. Bu ilke, dönemin felsefesi için yabancı bir anlam dünyasını ortaya koymaktır.

Aziz Augustinus'tan sona Ortaçağ felsefesinin ikinci büyük filozofu Bouthius'tur (480-524). Boethius'un felsefesi, büyük ölçüde Augustinus felsefesinin şekillendiği problemleri kendisine konu edinerek oluştu. O, öğretisinde, aklın sınırları tespit çerçevesinde aklın sınırlarını ve inancın aydınlattığı aklın ulaşacağı alanları tespite çalıştı. Bunu yaparken de, farklı yöntemler ve yaklaşımlarda bulundu. Problemlere çözüm sunmada Boethius iki farklı kişiliği kendisinde birleştirdi. Bu çerçevede o, hem bir filozof hem de bir teologtur. Ancak Bouethius teolojik eserlerini kaleme almasının ardından inancından uzaklaşarak bir pagan filozof haline geldi.

Hem filozof hem de aynı zamanda teolog olma Ortaçağ'a özgü niteliklerden birisidir. Ancak bu iki tavırlı hal, sonraki asırlarda da varlığını korudu. İrdanlı bir keşiş olan John Scotus Erigena (810-875), Ortaçağ'ın genel görüntüsüyle örtüşen bir şekilde Tanrı, varlık, bilgi, insan konularını teolojik bir formla ele alsa da, nihaî noktada ifade edilen problemleri bir Yeni-

Platoncu olarak bakış açısıyla değerlendirmiştir. bu özelliği sebebiye üç yüz elli sonra papa onun tüm kitaplarının yakılması gerektiğine karar vermiştir.

Ortaçağlar, felsefî açıdan çorak ve kurak olan bir dönem değildir. Modern felsefe, belirleyici prensiplerinden çoğunu bu dönemdeki Hıristiyanlığın üstün etkisi sonucunda elde etmiştir. 17. 18. hatta 19. yüzyıldaki felsefelerin ortaya koyduğu görüşleri incelendiğimizde, Helenistik dönemin sonu ile Rönesans'ın başı arasındaki rasyonel düşüncenin önemli çalışmalarını göz önüne almadan izah edilmeyecek bir takım belirgin özelliklerle karşı karşıya geliriz.

Ortaçağ Felsefesi, Antikçağ sonlarında atılıp geliştirilen temeller üzerinde yükselen ve gelişen bir düşünce yapısını bize anlatır. Bu temeller de dinî bir kaygı ile atıldığı için, bunların üzerine kurulmuş olan Ortaçağ Felsefesi de baştan aşağı dinî karakteri baskın bir felsefe görünümündedir. Böylece bin yıllık –Rönesans'a kadar- bir ömrü olacak bu felsefe, özel düşünce yapısıyla felsefe tarihinin belli başlı dönemlerinden birisini ifade etmektedir.

Hıristiyan felsefesinin ilk dönemine Patristik Felsefe denilmiştir. Aslında Patristik Felsefe, Kilise Babalarının felsefesidir. Kilise Babaları, 2.-6. yüzyıllar arasında yaşayıp Hıristiyan öğretisinin temellerini inşa etmeye çalışmış olan bilginlerdir ki, onlar bu öğretinin ilk büyük öğretmenleridir. Hepsi, Kilisenin "aziz" –kutsal, ermiş- diye tanıdığı ve tanıttığı din adamlarından teşekkül etmektedir.

Bölüm Soruları

1. Ortaçağ'da felsefe din adamlarının denetiminde nerede yapılmıştır?

a) üniversite **b) kilise ve manastır** c) okul d) havra e) saray

2. Otuz iki yaşında Hıristiyanlığa dönen, İtiraflar adlı eserde, çocukluğu dokunaklı bir anne portresi ve gençken yaşadığı cinsellik tutsaklığından kurtulmak için Tanrı'ya "Tanrım beni iffetli kıl, ama henüz değil" diye dua eden filozof kimdir?

a) Platon **b) Augustinus** c) Abelard d) Hume e) Berkeley

3. Hıristiyan felsefesinin ilk dönemine ne ad verilir?

a) Patristik b) Skolastik c) metafizik d) emprik e) sosyolojik

4. 2.-6. yüzyıllar arasında yaşayan Hıristiyan öğretisinin temellerini kurmaya çalışmış bilginler, ilk büyük öğretmenler ve din adamlarına ne isim verilmiştir?

a) papazlar b) kardinal c) papa d) patrik **e) kilise babaları**

5. Ortaçağda bilimlerin sınıflandırılmasında sayıya ait bilimler Qudrivium (dörtlü) bilimler olarak isimlendirilmiştir. Aşağıdakilerden hangisi bunlardan birisi <u>değildir</u>?

a) Aritmetik **b) jeoloji** c) Geometri d) astronomi e) müzik

9. ÜNİTE: İSLÂM FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Müslüman mütefekkirlerin Yunan Felsefesini din ile uzlaştırma faaliyetlerini, hikmet ve felsefe arasında kurulan rabıtayı ve aynı zamanda din ve felsefe ilişkisi konusundaki birbirine muhalif görüşleri bu bölümde öğrenecek, İslam felsefesi alanının en önemli isimlerini tanıyacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) İslam dini ile Yunan felsefesi arasında bir sentez yaratmak mümkün müdür?
2) İlk İslam filozofu kimdir?
3) İslam filozofları hangi Yunan filozoflarını takip etmiştir?
4) İslam felsefesinde vahiy mi, yoksa akıl mı öncelenmiştir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
İslam felsefesi	İslam düşüncesinin ilk temsilcilerini, ve Yunan felsefesinin İslam coğrafyasındaki izdüşümlerini öğrenir.	İslam felsefesinin temel kavram ve nazariyeleri yoluyla bu düşünce sistemini tanımak mümkün olur.

Anahtar Kavramlar

- Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl, faal akıl.
- Sudur nazariyesi.
- Erdemli toplum, erdemsiz toplum.
- Tercüme faaliyeti
- Cüziler, külliler
- Vacibü'l vücud, mümkün'ül vücud

Giriş

İslâm hakîmlerinin/filozoflarının ürettiği ve tekâmül ettirdiği hikmet, insanlık birikiminin özgün bir tefekkür imalâtı haline dönüşmüştür. Zirâ bu fikir zenginliği, Batı düşünce ve kültürüne sınırsız katkı ve çeşitlilik kazandırmıştır. Ama her şeye rağmen İslâm filozofları, ulaşmayı hedefledikleri, tamamen Müslümanlara özgü bir felsefenin ihyâsını sürekli yüreklerinden ve zihinlerinden silememişlerdir.

Yine de tüm bu hedeflere rağmen İslâm felsefesi, diğer İslâmî disiplinlerden kelâm ve tasavvuf üzerinde iz bırakıcı tesirlerini belirgin bir şekilde göstermiştir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, felsefe, tam olarak kendi işaret ve damgasını vurarak Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca İslâm bilgi ve kültürünün üretim odakları olan medreselerde istenilen düzeyde cazibe halesine dönüşmedi.

Endülüs'ün önde gelen Müslüman bilgeleri İbn Bacce (ö.1138) ve İbn Tufeyl (ö.1185), felsefeye karşı soğuk ve mesafeli duruşu, filozof üzerinden tasvir etmişlerdir. Bu hakîmlerin zihninde, toplumun tüm katmanlarıyla arzu edilen seviyede iletişime geçemeyen filozof, cemiyet içerisinde "münzevî", "garip" ve " yabancı" gibi konumlara sürüklenmiştir.

İslâm felsefesini, Doğu İslam Dünyasında Felsefe ve Batı İslâm Dünyasında Felsefe şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu kapsamda, Doğu İslâm Dünyasındaki filozoflar olarak Kindî, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ, Gazâlî ve Sühreverdi öne çıkmaktadır. Batı İslâm Dünyasındaki filozoflar olarak İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Haldun'un isimlerinden söz edilebilir.

9. ÜNİTE: İSLÂM FELSEFESİ

İSLÂM FELSEFESİ: HİKMETİN İSLÂM COĞRAFYASINDAKİ YOLCULUĞU

Yitik bilgi hikmet ve felsefe, arayıcıları tarafından yerkürenin her coğrafyasında keşfedilmeyi beklemekteydi. Ancak onun taliplileri, öncelikle kendi bünyelerinin ve köklerinin arayışına giriştiler. Bu anlamda Müslüman düşünür ve filozoflar, evveliyetle akıl, zihin, kalp ve gönüllerini Kur'ân ve hadisin hikmetli ve esrarlı cevherlerine yönelttiler.

Hikmetli ve Esrarlı Cevherler: Kur'ân ve Hadis

O cevherler ki, bu tefekkür ve tezekkür kâşiflerine varlıklarının tüm kapılarını sonuna kadar açık tutmaktaydı. Bu Aşkın Sesleniş: "düşünen ve akleden bir toplumu veya topluluğu", kendisine muhatap olarak görmek şeklinde varlık ve benliğini maddî vasıtalardan azâde olarak tezâhür ettirmektedir. Yine akıl ve kalbin birbirini inkar etmeyen ve yok saymayan İlâhî Çağrısı, muhataplarından "tefekkür (düşünme) ve tezekkürün (hatırlama)" türdeşleri olan "taakkul (akletme), tefehhüm (anlama) tefakkuh (idrak etme, kavrama) ve teemmülü (derin düşünme)" de ısrarla talep etmektedir.

Aşkın ve ilahî nidayı gönülleriyle/kalpleriyle işitenler, elde ettikleri bu zenginliklerle arzın hikmet noktalarının keşfine çıktılar. Zirâ Son Peygamber'in (s) ifadesiyle *"Hikmet, mü'minin yitiğidir, onu nerede bulursa alır."*

Nihayetinde kimisi güneşin doğduğu, kimisi de güneşin battığı yerlerde olsa da, hikmet merkezlerini buldular. Bu düşünce bölgelerinin birisi Doğu'daki Yunan mirası, diğer ikisi de İran (Sasanî) ve Hind düşüncesidir.

Hikmetin Dilden Dile Dillenmesi

Bahsi geçen felsefe ve kültür havzaları, aynı zamanda kadîm medeniyetlere mekanlık yapmışlardır. Müslüman bilgi ve hikmet âşıkları, bir anlamda insanlık birikimi olan bu fikir ve tefekkür okyanuslarına daldılar. Öncelikle bu bilgi ummânının zengin eserleri Latince, Grekçe, Yunanca, Süryanice, Âramca ve Pehlevice'den birer birer tercüme edildi.

Abbasîlerle başlayan ve dünyada bir benzerine rastlanılmayan büyük çeviri faaliyeti, 1-2 asır sonra, İslâm coğrafyasına ve düşüncesine "altın çağı"nı yaşatacaktır. Özellikle de Halife Me'mun, 830'da Bağdat'ta, aslında cimri olmasına rağmen büyük meblağlar harcayarak inşâ ettiği Beytü'l-Hikme (Tercüme Evi, Hikmet Evi), insanlık tarihinin en büyük çeviri faaliyetini

gerçekleştirmiştir. Rivayet edilir ki, bu tercüme merkezindeki mütercimlere ücret olarak çevirdikleri eserlerin ağırlığınca altınlar ödenmiştir.[313]

Ancak yapılan muazzam tercüme faaliyetinin Müslüman âlem üzerindeki sonuçlarına bakıldığında, bunun karşılığını bu dünyada bulmak zordur. Sonuç itibariyle İslâm filozof ve mütefekkirlerinin yorulmak bilmeyen gayret ve çabalarıyla, beşeriyetin ortak düşünce arenasına, Müslümanların inşâ ve ihyâ ettiği yeni, özgün bir fikir sistemi olan İslâm felsefesi ortaya çıkmıştır.[314]

Müslümanların İnşâ Ettiği Düşünce: İslâm Felsefesi

İslâm hakîmlerinin/filozoflarının ürettiği ve tekâmül ettirdiği hikmet, insanlık birikiminin özgün bir tefekkür imalâtı haline dönüşmüştür. Zirâ bu fikir zenginliği, Batı düşünce ve kültürüne sınırsız katkı ve çeşitlilik kazandırmıştır. Her şeye rağmen İslâm filozofları, ulaşmayı hedefledikleri, tamamen Müslümanlara özgü bir felsefenin ihyâsını sürekli yüreklerinden ve zihinlerinden silememişlerdir.

Yine de tüm bu hedeflere rağmen İslâm felsefesi, diğer İslâmî disiplinlerden kelâm ve tasavvuf üzerinde iz bırakıcı tesirlerini belirgin bir şekilde göstermiştir.[315] Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, felsefe, tam olarak kendi işaret ve damgasını vurarak Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca İslâm bilgi ve kültürünün üretim odakları olan medreselerde istenilen düzeyde cazibe halesine dönüşmedi.

Endülüs'ün önde gelen Müslüman bilgeleri İbn Bacce (ö.1138) ve İbn Tufeyl (ö.1185), felsefeye karşı soğuk ve mesafeli duruşu, filozof üzerinden tasvir etmişlerdir. Bu hakîmlerin zihninde, toplumun tüm katmanlarıyla arzu edilen seviyede iletişime geçemeyen filozof, cemiyet içerisinde "münzevî", "garip" ve " yabancı"[316] gibi konumlara sürüklenmiştir.[317]

Müslüman Hakîmler/Filozoflar

Müslüman mütefekkirler, felsefeyle karşılaştıklarında İslâm düşüncesinin bir tür felsefe ve felsefenin de bir tür din olduğu noktasına ulaşmışlardır. Nitekim Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037) gibi iki büyük İslâm filozofu, kendilerinden sonra gelecek olan İbn Rüşd'ün (1126-

---

[313] Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev: Lütfü Şimsek, İstanbul 2003, 59-105.
[314] Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesini Giriş*, Ankara 1998, 1-5.
[315] Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 320.
[316] Bkz. İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, nşr: M. Fahri, *Resâilu İbn Bacce el-İlâhiyye*) II. baskı, Beyrut 1991; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.
[317] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 320-321.

1198) ifadesiyle *"Din ile felsefe aynı anneden emmiş süt kardeşler"*[318] olarak ilanında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.[319]

Nitekim günümüzde birçok düşünür ve filozof, üzerinde anlamlı bir şekilde konuşabileceği alan olarak değerler, idealler, amaçlar ve hedefler sahasını görmektedir. Gerçekte bilimler bize insanın fizyolojik ve biyolojik yapısı ile ilgili verileri sunmaktadır. Bununla birlikte, bu bilimsel veriler, toplumsal bir varlık olarak insanın ne olduğu, nasıl davrandığı ve rolünün nasıl olması gerektiğini de bildirmektedir.[320] Ancak bir bütün olarak evrenin, insanla ilgisini, yine insanın Allah'la ilişkisini, bunun yanında insanın tabiatla ilişkisini, yalnız hikmet ve felsefe anlamlandırmaktadır.

"Kutsal İnek" Bilim ve Dinî Düşünce

Bugün tüm varlıklarını, dayandırdıkları bilimin "kutsal ineği" haline getiren çağdaş ideoloji ve akımların bilime dayanan bir ahlâk ve bilime dayanan bir toplum modeli oluşturma rüyaları gerçekliğini kaybetmiştir. Ayrıca bu fikir ve ideolojiler, dinle aralarına kalın ve aşılması güç duvarlar örmüşlerdir.

Artık şunu da kesinkes kabul etmek gerekir ki, dinî düşünce kendini anlatmak, ifade etmek, ispat etmek ve meşrulaştırmak adına kutsanmış her türlü bilimsel veriye gözü kapalı sarılmamalı ve üzerine atılmamalıdır.

Dinî düşünce, insan hayatının anlamı, ne olması gerektiği, fert ve toplumun siyasal hayatının nasıl erdemli hale dönüştürülmesi gerektiği, insanın amaç, ideal ve hedeflerinin vahiyle paralel bir atmosfer içine nasıl çekilebileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.[321]

Ancak Müslüman bilge ve aydın, Kur'ân'ı bir bilim, tarih, biyoloji, doğa ve arkeoloji kitabı gibi okuma hastalığından da kaçınmalıdır.[322] Zirâ bilimin verilerinin değişken ve yanlışlanabilir olması, böyle bir tedbiri önceden ele almayı gerekli kılmaktadır.

Bu sözlerden de modern Müslüman düşünür, bilimsel verilere ve teknolojik gelişmelere kapısını tamamen kapatmalı ve sırtını çevirmelidir anlamı çıkarılmamalıdır. Dikkat edilmesi ve hassas olunması gereken husus, açık ve nettir. O da Kur'ân ve vahyin, bilim ve teknolojinin tasdikine ve merhametine muhtaç olmadığı hususudur.

---

[318] İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (*Felsefe-Din İlişkileri* içinde), çev: S. Uludağ, İstanbul 1985, 164.
[319] Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 318.
[320] Arslan, *age*, 329-330.
[321] Arslan, *age*, 329-330
[322] Arslan, *age*, 330.

Fakat çağdaş Müslüman aydın şunun da bilincinde olmalıdır ki, o da bilim, teknoloji ve tefekkür geliştikçe ve ilerledikçe vahiy daha iyi anlaşılacaktır. Aynı zamanda Kur'ân'ı, daha derin ve zengin anlamlar dünyasıyla görmek imkânına kavuşulacaktır. Yeter ki insan; akıl, zihin ve kalbini sahte ve maddî mühürlerle kilitlemesin.

Erdem Medeniyeti ve Sömürü Medeniyeti

Kindî (796-866), Fârâbî, Birûnî (ö.1061), İbn Sînâ ve Gazâlî'nin (1058-1111) fikir emekleriyle, Batı için karanlık ve köhne olan Ortaçağ, İslâm dünyası ve düşüncesi için "altın çağ"a dönüşmüştür. Değişim ve dönüşüm, Müslüman coğrafyasıyla sınırlı kalmamış, bunun artçı dalgaları, Batı için Rönesans ve Reform dönemini başlatmıştır.

İslâm'ın Rönesansıyla, Batı'nın bağnazlık ve karanlık dönemi, aynı zamanlara tekâbül etmiştir.[323] Arkasından insanlık ve medeniyet kültür ve birikimine katkıları açısından, İslâm dünyası bu misyonunda tökezlemiştir. Batı ise, bu evrensel misyonu, insanlık ve medeniyet yararına kullanmayıp, maalesef kan, gözyaşı, şiddet ve sömürüyle (emperyalizm) devralmıştır. Ancak yine de medeniyetler, bir zincirin halkaları gibi, misyon ve amaçları farklı da olsa, birbirlerine kenetlenmiştir. Dolayısıyla herhangi medeniyetin tek başına bağımsız ve bağlantısız olarak ele alınıp incelenmesi yanıltıcıdır ve aynı zamanda hakikatten uzaklaşmadır.

Medeniyetlerin devirlerini tamamlayıp, tarih ve insanlık sahnesinden çekilmeleri söz konusu edilemez. Sadece, sürekli değişen ve gelişen dünya uygarlığının bir halkası olarak yüklendikleri rollerden bahsedilebilir. Bu açıdan bazı millet ve medeniyetlerin dünya tarihindeki üstün ve hâkim konumlarını kaybettikleri, yerküredeki temsiliyetlerinin son bulduğu anlamına gelmeyecektir. İslâm medeniyeti, 8. yüzyılda Yunan'dan aldığı ve devşirdiği külliyâta, kendi rengini vererek yeni ve özgün katkılarda bulunarak Batı'ya aktarmıştır. İhtişamlı duruşunu, 13. yüzyıldan sonra kaybederek, zayıflamaya ve güçsüzleşmeye başlamıştır. Bunun neticesi olarak yedi sekiz asırlık bir uyku ve yarı uyuşmuşluk hali yaşamaktadır. Ancak dünya ve dolayısıyla onun içindeki medeniyetler tarihinde, en geniş sınırlarıyla 7. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyıla kadar, yaklaşık on asır süren birikim, tecrübe ve hâkimiyetiyle, Müslümanların bu kadim uygarlıklarını yeniden ihyâ etmesi hayal değildir.[324]

---

[323] Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri,* IV. baskı, İstanbul 1993, 387.
[324] Ülken, *age*, 387.

Kindî

İlk tahsili ve çocukluğu Kufe'de geçen Kindî'nin, felsefî ve aklî ilimleri tahsil için Bağdat'a gittiği bilinmektedir. Orada, Yahya İbn el-Bitrik ve İbn Naima el-Hımsî gibi Yunanca'dan ve Süryanice'den Arapça'ya tercüme yapan bazı kimselerle tanıştığı tahmin edilmektedir. Bilim ve felsefe sahasındaki şöhretinden dolayı Abbasî Halifesi Mu'tasım, Kindî'yi sarayına çağırmıştır. Çalışmalarını kolaylaştırmak için adına bir kütüphane açmış ve aynı zamanda oğlu Ahmet'in hocalığını da kendisine vermiştir.

İslâm medeniyetinde, gerçek manasıyla ilk filozof ve bu sıfata layık olan kimse Kindî'dir. Bu sebepten ötürü ve Arap olduğu için de kendisine "Feylesufu'l-Arap" (Arapların Filozofu) ismi verilmiştir. Felsefe ve bilimin çeşitli dallarında kendini yetiştiren Kindî, yüksek bir ilmi şahsiyete sahiptir. Felsefe ve bilime bir çok yeni katkıları olmuştur; bunun için düşünce tarihçisi Geromino Gardano (ö. 1576) Kindî'yi insanlığın oniki harikasından biri sayar. İslâm âlemine olduğu kadar, eserlerinin Latince ve İbranice'ye tercüme edilmesiyle, Batı âlemine de bir filozof ve bilimci olarak büyük etkisi olmuştur.

Kindî, matematikten müziğe, fizikten metafiziğe bilimin ve felsefenin tüm dallarında eserler vermiş üretken bir filozoftur. Kendisine ait olduğunda kuşku duyulmayan bazı önemli eserleri şunlardır: *el-Felsefetu'l-Ulâ, el-İbanah an Sucûdi'l-Aksâ, Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ, el-Akl*.[325]

Bağlılık (rölativite) teorisini, belki de ilk olarak, fiziksel anlamda ele alan İslâm düşünürü Kindî'dir. Ancak ondaki bu bağlılık teorisi daha sonra Einstein'in ortaya koyacağı bağlılık teorisi kadar matematiksel ve pratik fiziksel olarak formüle edilmemiştir. Fakat bu iki düşünürün teorileri arasında, gerek felsefî gerekse teorik fizik açısından çok büyük benzerlikler bulunmaktadır.[326]

Kindî felsefenin özelliklerinden birisi, metafizik konuları işlerken, onları mümkün olduğu ölçüde, fizik sahaya indirgemeye çalışmasıdır. O, metafizik kavramları çoğunlukla fizikî kavramlarla ifade etmeye çalışmış ve birçok metafizik problemin ispatında daha çok

[325] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 184-186.
[326] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 197.

matematiksel ispat metotlarına başvurmuştur. Meselâ, Allah'ın varlığı ve birliği, Kâinatın sınırlılığı veya sonluluğu gibi meseleler.[327]

Kindî, maddenin bölünemez küçük atomlardan teşekkül etmediğini, ân ve zamanın da bölünebileceğini kabul ederek Yunan atomculuğu kadar İslâm teolojik atomculuğunu da reddetmiştir.[328]

Akıl anlayışında, Kindî, aklı dört kısma ayırır: Birincisi, daimî olarak fâil, mevcut her şeyin aslı ve sebebi olan akıldır ki bu Allah veya İlk Akıl'dır. İkincisi, insan nefsinde kuvve olarak var olan aklıdır. Üçüncüsü, insan nefsinde bilfiil var olan meleke halindeki akıldır; bununla, meselâ bir kâtip yazı yazabilir. Dördüncü ve sonuncusu fiil halindeki akıldır ki nefs onunla dış'ta yapmak istediğini yapar. Bu son akl'ı Kindî insanın zatî fiilleri olarak görür. Buna karşılık aklın kuvveden fiile geçişini İlk Sebeb'e –daima var olan Nefse- dayandırır. Kadîm felsefenin, "bizim eşyaya ait bütün bilgimiz dışımızda bulunan bir kaynaktan gelir" şeklindeki görüşü, İslâm Felsefesinde "aklu'l-müstefâd" görüşü şeklinde kabul edilir ve bu, daha sonra Hıristiyan felsefesinde de devam eder.[329]

Felsefe-din uzlaştırılmasında Kindî, dini esas alıp, felsefeyi dine yaklaştırmakla uzlaştırma yapmaya çalışır. Ona göre akıl ile felsefenin öğretileri arasında bir çelişki bulunmaz. Aksine bu ikisi arasında bir uygunluk söz konusudur. Bir çelişme olursa, dinî bilgi tercih edilir.[330]

Gerek düşünce sistemi, gerekse özel hayatı diğer filozoflarınkiyle kıyaslandığında Kindî'nin İslâm ilkelerine daha çok bağlı olduğu söylenebilir. Ayrıca onun günümüze kadar gelen eserlerinde dince kutsal sayılan kavramları ifade ederken son derece ölçülü ve saygılı davrandığı dikkat çekmektedir.[331]

Sonuç olarak Kindî, metafizikten matematiğe, fizikten tıbba kadar düşüncelerini o günün ilimlerini ihtiva eden ansiklopedik nitelikteki risâlelerinde ele almıştır. Kindî için felsefeye olan ilginin önemli bir sebebi, felsefî düşünceleri İslâm öğretileri çizgisi içine çekme gereğiydi. O, şüphesiz Antik düşüncenin bazı görüşlerinin kendi inançlarıyla uyuşmadığının farkında olarak birçok konuda Aristo'nun düşüncelerini benimsememiştir.

---

[327] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 188-189.
[328] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 197.
[329] T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 72-73.
[330] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 179-180b
[331] Mahmut Kaya, "Kindî'nin Hayatı", *Felsefî Risâleler* (Kindî), İstanbul 1994, XV.

Kindî metafiziğinin temel konusu Tanrı'dır. Onun bu konudaki görüşü kendinden önceki Yunan filozoflarından farklıdır. Kindî'ye göre Tanrı, bütün varlıkların sebebi olan kendinden zorunlu, varlıkları yoktan yaratma niteliğine sahip, basit ve ezelî varlıktır.[332]

Kindî'nin Tanrı'nın varlığı konusunda getirmeye çalıştığı deliller risâlelerde sistematik olarak belli başlıklar altında sıralanmıştır. O, bir kısmının köklerini Antik Yunan düşüncesine dayandırırken, diğer bir kısmını (kelam ilmine ait olan delilleri), felsefî bir tarzda yeniden ele alarak genellikle daha etkili ve somut bir şekilde ortaya koymuştur.

Kindî, delilleriyle bu âlemin yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda mutlak anlamda Yaratıcı Kudret'in fiiliyle yaratıldığını ifade etmektedir. Bu sebeple ona göre âlem sonludur, sonlu olduğunu ispatlamak için risâlelerinin birçok yerinde sonsuzluk aleyhine deliller getirir.[333]

Fârâbî

Fârâbî İslâm felsefesinde Türk asıllı önemli bir filozoftur. Asıl adıl Ebu Nasr Muhammed B. Tarhan el-Farâbî at-Türkî'dir. Hayatı hakkındaki bilgi kendisinden iki yüzyıl sonra yazılmış felsefe ve düşünce tarihi kitaplarından geldiği için çelişki bazı noktalar bulunmaktadır. Döneminde kaleme alınmış tarih kitaplarında onun ismine rastlanamıyor. Bu durum, sakin ve yalnız bir hayat sürmesinden ve siyasî hayata karışmamasından kaynaklanmış olabilir.

870'te Buhara'da doğan Fârâbî'nin büyük babası Tük ordusunda komutandı. Babasının tavsiyesi ile önce Bağdat'ta hukuk okudu, arkasından memleketinde kadılık yaptı. Fakat asıl kabiliyet ve yeteneği felsefe alanında belirginleşmişti. Ebû Bişr Mettâ'nın kitaplarından felsefeyi öğrenen filozofumuz, Ebû Bekr Serrac'dan gramer ve mantık dersi aldı. Felsefe merakı onu özel araştırmaya yönelttiğinden, Kadılık görevini bırakarak Bağdat'a yerleşti. Bu dönemde Harran'da Sabit b. Kurra'nın Sabiî felsefesi dikkat çekerek şöhret bulmuştu. O Bağdat'ta kendisini tamamen felsefeye verdi ve Yuhanna b. Haylan'la birlikte çalıştı. Zamanının bütün bilimleriyle uğraştığından hakkında söylenenler efsaneyle karışık denecek kadar aşırıdır ve abartılıdır. Mesela yetmiş dil bildiği söyleniyor ki, aslında Türkçe, Arapça ve Farsça'dan başka bir de Süryanice bildiği düşünülmektedir. Devrinin göreneğine göre felsefede derinleşmek için bütün bilimlerle uğraştığı bir gerçektir. Müzik teorisine dair İslâm dünyasında bu sahada temel olan çalışmalar yapmış, eserler telif etmiştir. Pratiği olmaksızın hekim olan

[332] Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İstanbul 2003, 129-130.
[333] Şulul, *Kindî Metafiziği,* 131.

Fârâbî, metafizikle uğraşıyordu. Müzikte yalnız teorisyen değil, aynı zamanda icracı idi. İslâm kültüründe müziğin temellerini onunla atılmıştır.[334]

Fârâbî'nin sistemi, Aristo mantığına dayanan akılcı bir metafiziktir. Aristo sistemini temel olarak almış, onu Plotinci öğreti yardımı ile İslâm inancı ile uzlaştırmaya çaba göstermiştir. Fârâbî'nin birçok saldırılara uğramasının sebebi, uzlaştırmak istediği fikirlerin birbirinden çok uzak olması ve onların dayandığı prensiplerin belirsiz kalması idi. Yunan felsefesindeki dünyanın başsız ve sonsuzluğu düşüncesini İslâm'ın yaratılmış âlem fikri ile uzlaştırmada çok güçlüğe uğradı. Aynı tarzda zorluklar din felsefesi ile peygamberliğin özü konusunda meydana geldi.[335]

Fârâbî, din ile felsefe arasındaki uzlaştırmayı, nübüvvet ve filozofluk anlayışına dayandırarak izah etmeye çalışır. Ona göre aslında gerçek filozofla peygamber arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisinin de gayesi insanlara dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmaktır. Ancak filozof kendi gayretiyle peygamberden Allah'a yaklaşmada kesbî bir çaba harcadığı için usûlen bir üstünlük görmüştür. Yoksa kategorik olarak filozofun peygamberden üstünlüğü iddiasında değildir. Fârâbî, bu noktada iyi anlaşılmadığı için çok eleştiriye muhatap olmuştur. O, bu uzlaşmayı gerçekleştirmede filozofu peygamberlik derecesine yükselterek peygambere eşitlemiştir. Yoksa peygamberi, alelâde bir filozofa indirgeyerek uzlaştırma arayışında değildir. Fârâbî'ye göre, en ideal başkan, en ideal insan, peygamberlikle birlikte filozofluğu da şahsında birleştiren kimsedir. Bu özellik de, ona göre Hz. Muhammed'de vardır. Bu bakımdan onu "İlk Başkan/Reis" olarak kabul eder.[336]

Fârâbî, birbiriyle karşıt olan akımları uzlaştırmayı, üzerinde çalıştığı denemelerle birlikte Aristo eserlerinin izahlarında da yapmıştır. En önemli ve kayda değer tenkitleri; *Yahya en'Nahvî'ye Reddiye, Calinos'a Reddiye, Râzî'ye Reddiye*'dir. Fârâbî, Aristo ve Platon'dan başka başlıca şu Yunan filozoflarından söz etmekte, fakat onlar için de eleştirilerde bulunmaktadır: Pythagoras, Aristoppos, Kirene okulu filozofları, Stoa okulu filozofları Diogenes, Pyrrhon, Epikür.[337]

---

[334] Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993, 66-67.
[335] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 68.
[336] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 181.
[337] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 69.

Hakikatin zirvesinde Allah Zorunlu varlık (Vacibul-Vücud)dır. O, varoluşunu başka hiçbir şeye borçlu olmayan varlıktır. O hakikî ve sınırsız varlıktır. Onun varoluşu, başka varlıklarda olduğu gibi, özüne katılmış değildir: Varoluşu ve özü aynıdır.[338]

Aristo mantığının "birden yalnız bir çıkar" ilkesine dayanan Fârâbî'ye göre bu ilk varlık ilk akıldır. Fakat bu ilk varlıkta çokluk vardır. Çünkü o kendi özü bakımından kendisini mümkün olarak bilir, Allah'ı da zorunlu olarak bilir. O halde onda iki türlü bilgi bulunmaktadır: Birincisi aklın kendi kendisi hakkındaki bilgisidir. İkincisi aklın Allah'ın bir parçası olması bakımından bilgidir. Aklın kendi kendisini bilmesi bakımından o zorunsuzdur; Allah'ı bilmesi bakımından zorunludur. Kendisini zorunlu olarak bilmesi bakımından başka bir akıl sudûr (taşma) eder; kendisini zorunsuz olarak bilmesi bakımından başka bir aklı yaratır; kendisini zorunsuz olarak bilmesi bakımından ilk gökün (felek) maddesini, kürelerin göğünü yaratır. Kendi özünü bilmesi bakımından bu göğün şekli veya nefsini yaratır. İkinci akıl ikinci bir göğü, o da üçüncü aklı yaratır ve böylece bizim ay-altı âlemimize (dünya) ininceye kadar bu devam eder. Akıllar ve feleklerin yardımı ile doğmalar ve dağılmalar âlemi (âlem-i kevn ve fesad) doğar. Ay-altı âlem göklerin zayıflamış bir şeklidir. Aristo kozmolojisi Fârâbî'de yeni bir şekil almıştır. Zorunluluğun Allah'tan alan âlem artık Aristo'da olduğu gibi güzellik ve alışkanlığın yumuşak kanunlarına bağımlı değildir. Doğa da "tümel bir kuvvet"in keyfi iradesine bağımlı değildir. Fiziğin, Yunan felsefesinde olduğundan daha sağlam, daha sarsılmaz temelleri vardır. Yunan fiziği Platon'da âlemin ruhuna yahut Aristo'da güzellik ve alışkanlık kanunlarına dayanır. Bu iki filozofta henüz mekanik determinizim yoktur. Halbuki Fârâbî'de metafizik zorunluluk fizik zorunluluğu kuruyor.[339]

Fârâbî müneccimlerin (astrolog) fikirlerine asla katılmamıştır. Hatta onlar aleyhine bir risale yazmıştır.

Fârâbî metafiziğinde üç düşünce öne çıkar:

1. Aristo'da Allah âlemin merkezidir ve maddeye şekil verir. Fârâbî'de ise, madde ile Allah arasında ikilik kaldırılmıştır. Madde zorunluluğunu Allah'tan alır.

---

[338] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 73.
[339] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 74.

2. Aristo'da Allah ilk hareket ettiricidir ve maddeye mekanik olarak etki yapar. Fârâbî bu teoriyi tamamen değiştirir ve aynı ilke ile metafizik ve fiziği açıklamak ister. Bu teorilerle Spinoza'ya öncülük eder ve tek, zorunlu ve sonsuz bir cevher teorisine zemin hazırlar.

3. Aristo'da Allah, bilmeden, mekanik bir surette, yalnız güzel ve iyi kurallarına göre etki yapar. Orada âdeta çelişme var gibi görünür. Fakat hedefler belirlidir. Bu da Alah'ın bu gerekli hedeflere göre etki yaptığını gösterir. Aristo ve Platon'u uzlaştırmak için İslâm filozofları arasında Fârâbî, Allah'ın bilinçle etki yaptığını, bilgisinin determinizmi ifade ettiğini söyler. Allah yalnız tümelleri yani âlemlerin kanunlarını bilir, tikelleri bilmez.

4. Fârâbî'ye göre tümel akıl Allah'tır. Fârâbî'ye göre tümel akıl Allah'tan çıkan ilk yaratıktır. Aristo'da Allah'la evren arasında orta yaratıkların mertebeleri olmadığı halde, Fârâbî de "sudûr" teorisi dolayısıyla bu orta yaratıklarla Allah'tan evrene derece derece inilir.

Ortaçağ'ı ve Fârâbî'yi bu kadar uğraştıran bu gök Akılları, gök cisimleri ve küreler kuramı Rönesans'tan sonra felsefede bütün değerini kaybetmiştir.

İlk varlık bütün varlıkların ilk nedeni olan varlıktır. Allah, saf, iyilik, saf akıldır.[340]

Fârâbî Aristo'dan esinlenilmiş bilgi teorisine dayanarak bir psikolojiyi kurar. İnsan aklı nefislerin (hayvan ve insan ruhlarının) gelişmesinden doğar. Aklın dört derecesi vardır:

1. Güç halinde akıl (bilkuvve akıl)

2. Fiil halinde akıl (bilfiil akıl)

3. Kazanılmış akıl (müstefâd akıl)

4. Faal akıl (faal akıl)

Aristo'da yalnız iki derece vardır: Pasif akıl, aktif akıl. Güç halinde akıl; bir istidattır. Orada şekiller henüz maddeden ayrı değildir. Fiil halinde akıl; bir istidadın meydana çıkmasıdır: O zaman şekiller maddeden ayrılır. Kazanılmış akıl; saf akıledilirlere aittir. Bu Platon'un veya Aristo'nun *temaşâi akıl* dediği şeydir. Etkin akıl; insan zekasıyla Tanrı'ya ait âlem arasında köprüdür. Etkin akıl; metafizik psikolojisinin ilkesi, fenomenolojinin ego'sudur. Onun yardımı ile şekiller güç halinde akıldan fiil halinde akla geçerler. Bilinci harekete getiren bu yardım bilinçte ilerlemeyi sağlar, yetkin olduğu için faal akıl edimseldir. Yani bulunduğu

[340] Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 74-75.

halden başka bir hale geçebilir. Faal akıl çeşitliliği etkilediği maddenin çeşitliliğinden ileri gelir. Fârâbî'ye göre faal akıl, ilk ilke değildir, çünkü ilk ilke şeylere varoluş ve yetkinlik vermeli, kendisi de kusursuz olmalıdır. Oysa faal akıl yalnız sınırlı şekilleri meydana getirir, bu da onun eksik olduğunu gösterir. Bunun için faal akıl Allah olamaz. Allah, faal akla hareket veren bir ilke olmalıdır. Fârâbî'ye göre Allah birdir (vâhid), öncesiz ve sonrasızdır, harikalıdır. Fârâbî'nin metafizik psikolojisi onu tasavvufa götürmüştür. İlâhî akıl düşünülemez. İnsan aklı için bilinemez olarak kalır. Fakat aşk ve vecd yolları, yani tasavvuf, ilâhî hakikate nüfüza elverişlidir.[341]

Fârâbî metafizikle tasavvufa ulaşmadığı halde, psikoloji ile ulaşır. Psikoloji tasavvufla başlar, tasavvufla sona erer. Fârâbî tasavvufa yer veren ilk İslâm filozofudur.[342]

Fârâbî, siyasî felsefesi hakkında iki kitap kaleme almıştır. Bunlar *Erdemli Şehir Halkının Sanıları (Kitâb Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla)* ile *Medenî Siyasettir (es-Siyâsetü'l-Medeniyye)*. Bu iki kitap birbirini bütünler. Siyasette Fârâbî, Platon'un yöntemini benimser. Platon'un *Devlet* diyalogunu başka diyaloglarıyla tamamlar ve İslâm inancı ile uzlaştırmaya çalışır. Siyasette bir çeşit ütopist olan Fârâbî'nin Erdemli Şehri (el-Medînetü'l-Fâzıla), Thomas Morus'e ve Campanella'ya benzerlik taşır. Çünkü ütopik toplumun yanında filozof gerçek toplumu da kabul eder. Onun yetkin devleti bütün insanlığı kuşatan bir dünya devletidir. Metafizik ve psikolojik insanlık görüşü aynı zamanda siyasette ilke görevini görür. Fârâbî burada dayandığı Yunan filozoflarını aşar (Şu kadar ki, Zenon'da da dünya hemşehriliği=cosmopolitisme fikri vardır). Bu ilerlemenin sebebini, eskilerin site toplumu yerine İslâm'ın evrensel toplumunda aramalıdır.

Fârâbî'ye göre iki türlü site vardır:

1. Erdemli toplum

2. Erdemsiz toplum

Birincisi, yalnız bilim adamları ve erdemlilerden bileşiktir. Gerçek mutluluk bu toplumda gerçekleşir. Öldükten sonra ruhun yaşaması bedenlerinden ayrılan ruhların bir toplum halinde devamları demektir. Fakat erdemli toplum yanında Fârâbî, "erdemsiz" dediği gerçek bir toplumu da görüyor.

---

[341] Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 77.
[342] Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 77.

Erdemsiz topluma ait bir bölümde, Fârâbî kötü ruhların öteki dünyada cezalandırılacaklarını ifade eder. Fakat *es-Siyâsetü'l-Medeniye*'de bu fikrinden vazgeçiyor: Bu ikinci esere göre kötü ruhlar mahvolacak ve iyi ruhlar insanlık fikrinde devam edeceklerdir. Erdemsiz toplumu da:

a. Hırs, sefahat ve istibdadın hüküm sürdüğü bilgisiz toplum.

b. Erdem ilkelerini bilmeyen ve düşüklüklere kendini bırakmış olan kötü toplum.

c. Başlangıçta iyi iken sonradan değişen değişmiş toplum.

d. Hiçbir hedefi olmayan bozulmuş toplum.

Fârâbî'nin Batı felsefesinde de etkisi önemli oldu. 11.-12. yüzyıllarda bir kısım eserleri Latince'ye çevrildi. Bu çevrileri yapanların en tanınmışları Johannes Hispalensis ile Gundissalvi'dir. Hıristiyan Ortaçağ filozoflarından Albertus Magnus onun psikolojisinden esinlendi. Saint Thomas'ın Allah'ın varlığına ait bir kısım delilleri ondan devşirdiği söylenebilir.[343]

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, İslâm coğrafyasında genelde felsefe özelde de İslâm düşüncesiyle ilgilenenlerin aşina olduğu bir topluluk ismidir. İslâm tarihinde aklî düşüncenin zirvesi kabul edilen ve birçok filozofun ortaya çıktığı X. yüzyılda yaşamışlardır. Yaklaşık yüz yıl süren (biraz erken veya biraz geç farklı tarihler ileri sürülse de 945-1050) gizli bir felsefe cemiyeti hüviyetine bürünmüş olan İhvân-ı Safâ topluluğu, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili Fihrist'iyle birlikte 52 (*Risâleler*'in sayısı konusunda tartışmalar olmakla birlikte) risâle bırakmışlardır. Bu risâleler, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*[344] adıyla farklı yayımları olmakla birlikte günümüze kadar ulaşmışlardır.

İlim ve düşünce dünyası, ismine çok tanık olduğu halde, İhvân-ı Safâ Cemiyeti'nin üyeleri, düşünce ve felsefeleri hakkındaki özel ve detaylı malumata sahip değildir.

Yaklaşık 373/983 yıllarında grup ve *Risaleler*'i artık ünlüydü; grubun manevî doktrinlerini ve Felsefî sistemini ihtiva eden *Risaleler* yaygın şekilde okunmaktaydı. Topluluğun tam adı İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâü'l-Hamd'dir.

İhvân-ı Safâ grubunu oluşturanlar, isimlerinin saklı tutulmasında tamamen başarılı oldular. Fakat 373/983'lerde onlar hakkında Ebu Hayyân'a sorulduğunda şu beşinin ismini

[343] Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 82-83.

vermiştir: Ebu Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî el-Makdisî (el-Mukaddesî), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebu Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcûrî), el-Avlî (Avfî) ve Zeyd b. Rufâ'a. Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber, Beyhakî (1100-1170) ve Şehrezûrî'nin (1250) ifadelerinden, bu beş ismin, gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ *Risâleler*'ini yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin topluluktaki fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri çoğaltıp çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir. Grubun isimleri bilinen üyelerinden Zencanî, İhvân-ı Safâ topluluğunun başkan ve önde gelenlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.

Cemiyetin nerede ve nasıl kurulduğu tartışmalı bir konudur. Bizzat İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'de anlattıklarına göre Cemiyet'in üyeleri çeşitli şehirlere yayılmıştır. Onların faaliyet merkezi Basra olmasına rağmen Bağdat ve Mısır'da da şubelerinin bulunması muhtemeldir.

Basra'da ortaya çıkmış, siyasî, dinî, felsefî ve ilmî amaçları olan, faaliyetlerini gizli olarak sürdürmüş bu organize topluluğa, ancak şahsi ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyordu. Propagandacılarına, *yaşlı kesim genellikle eğilip bükülmez olduğu ve herhangi bir harekete uygun yapıda bulunmadığı düşüncesiyle gençler arasında faaliyet göstermesi tavsiye* edilmekteydi. Grup üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.

Mensupları müslüman olan İhvân-ı Safâ, genelde din, özelde İslam dini hakkında batınî tevillere yönelmişlerdir. Özel bir misyon duygusuyla yürütüldüğü hissini veren faaliyetlerde hemen göze çarpan Şiî renkler, sadece dramatik bir özellik taşımaktadır; zira bu özellik, onlara, kitlelerin duygularını zekice yönlendirme konusunda oldukça yardımcı olmuştur.

Topluluğun kurucularının kimler olduğu, ne zaman ve nerede yaşadıkları, faaliyetlerini nerede ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi konular yüzyıllar boyu tartışılmış, hem Doğulu hem Batılı araştırmacıları uzun süre meşgul etmiştir. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılamaması bu topluluğun gizli bir örgüt olduğu görünümünü vermekte, onların kimlikleri ve dolayısıyla *Resâ'ilu İhvâni's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki tartışmaların da kaynağını oluşturmaktadır.[345]

[345] Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safâ Modeli-*, İstanbul 2008, 11-20.

Onuncu yüzyıl, İslâmî sanatın, felsefenin ve bütün bilimlerin genel çerçevesini tespit eden zeminin oluşturulduğu dönemdir. Bu dönemde yaşayan İhvân-ı Safâ ile ilgili bilgiler o kadar azdır ki, onlar hakkında açık ve kesin bir tarihî malumat ortaya koymak mümkün olamamaktadır. Eğer bu gruba mensup bazı üyelerin dostu olan ünlü yazar Ebû Hayyân Tevhidî'nin sağladığı malzeme olmasaydı, onlar hakkında hiçbir şeyden haberdar olamayacaktık.

İhvân-ı Safâ'da, Abbasî Devleti'nin gerileme dönemine rastlayan, dinî, felsefî ve siyâsî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden yapılandırmayı hedefleyen bir topluluk görüntüsü hakimdir.

İhvân-ı Safâ'nın ortaya koyduğu *Risâleler*, onuncu asrın genel siyâsî atmosferini yansıttığı gibi kapsamlı olmasa da felsefî hayatını da aktarır. Bununla birlikte, *Risâleler*'de dönemin felsefî atmosferinin yansımaları da açık bir şekilde görülür. Bu yüzyılın İslâm aklı, Antik Yunan felsefesinin, Hint hikmetinin, İran Fars ve Arap edebiyatının ve diğer din ve kültürlerin farkında idi. Bunun sonucu olarak bütün bu düşünce ve kültürleri, *Risâleler*, tek bir potada birleştirdi.

İslâm dünyasında bilinen ilk İslâmî ansiklopediyi oluşturan *Risâleler*, aynı zamanda kendi dönemindeki bilimlerin bir özeti mahiyetindedir. Bununla beraber *Risâleler*, İslâm düşünce tarihinde eşsiz bir işlevi yerine getirmiş ve Müslüman elit üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Müslüman şehirlerde el yazma nüshalarının çok sayıda bulunması, onların popülerliğini ve etkisini gösterir. *Risâleler*, insanların akli kapasitelerine uygun bir metot içerisinde kaleme alınmıştır. Felsefî ve ilmî konular derin, karmaşık ve zor bir şekilde değil, aksine basit, anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir. Dinî–siyâsî bir hareketin üyeleri olan İhvân, bilinçli bir şekilde kimliklerini gizleyerek *Risâleler*'i çok geniş bir alana yayılmasına vesile olmuş ve böylece toplumun her kesiminden insanların başvurduğu eserler haline gelmesini sağlamıştır.

İhvân-ı Safâ'nın etkisi, kendi eserlerini oluşturdukları zaman ve mekanın ötesine taşmıştır. Onların doktrinleri, tevhîd ilkesine dayanan İslâm'ın genel perspektifi ve ruhu içinde yoğrularak, İslâm tarihi boyunca kozmolojik bilimleri yönlendiren rehberler haline gelmiştir. Bu yüzden bu dinî ve pozitif ilimler ansiklopedisi, İran'dan İspanya'ya kadar, İslâm düşünce hayatı üzerinde derin bir iz bırakmıştır.

Bilimsel açıdan değerlendirildiğinde, *Risâleler*, X. asrın aklî hayatının ve özellikle de fikrî yönünün bir resmini sunar. Onlar felsefenin bütün alt disiplinlerini iki kapak arasında

toplayan ilk kitaptır. Aynı zamanda *Risâleler*, toplumu ilmî ve felsefî yöntemlerle eğitme amacıyla yapılmış ilk girişimdir.

İhvân, amaçlarının dönemlerindeki fikrî ve mezhebî tartışmalara son vermek için, taassuba karşı mücâdele etmek, yanlış bilgiler ve batıl düşüncelerle kirletilen dinî düşünceyi felsefe ile temizlemek, ilimlerine felsefeyi hâkim kılmak, cemiyeti düzeltecek bir aydınlar sınıfı ve ahlâkı yaratmak olduğunu belirtir. Buna ilave olarak, onların amaçlarının felsefi temeli olan bir din kurmak ve İslâm âleminin her tarafına yaymak olduğunu ileri sürmek mümkündür. Akabinde din felsefesi yaparak bütün dinleri tek bir din halinde birleştirmektir. Bu sebeple İhvân, risâleleri yazarken, her dinin görüşlerinden yararlanmışlardır.

İhvân'ın, peygamberlerden, Sokrat, Eflatun, Aristo vb. Antikçağ Yunan filozoflarının ve hatta Hindu bilgelerinin isimlerinden ve düşüncelerinden söz etmesine rağmen, Kindî ve Fârâbî başta olmak üzere yararlanıp etkisinde kaldığı İslâm filozoflarının -tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Ma'şer ve Muhammed b. Musa Enes el-Havârizmî dışında- isimlerini zikretmemesi düşündürücüdür.

İhvân-ı Safâ cemiyetini değerlendirirken, onları belirli bir mezhebe angaje etmek büyük bir haksızlıktır. Onların durduğu nokta, kendileriyle ilgili çalışma yapan araştırmacıların mensup oldukları mezhep hiç değildir. Her siyâsî veya dinî grup, mezhep ve ekol, İhvân-ı Safâ'nın kendilerinden olduğunu ve dolayısıyla kendi "yollarının" savunucusu ve propagandisti olduğunu ileri sürmektedir. Böylece, bu cemiyeti, her cenah kendinden bir parça olarak görmekte ve göstermektedir. Gerçekte İhvân, mezhep ve fırkalar üstü bir organizasyonun temsilcisi konumundadır.

İhvân, devirlerinin bütün ilimlerini incelemeye ve tek bir sistem tarafından bir araya getirilmiş bilginin bütün bölümlerini bir *özet* içinde toplamaya gayret etmiştir. *Risâleler,* mineralojiden botaniğe, jinekolojiden ahlâk ve dinî hükümlere kadar bütün alanları ihtiva etmekteydi.

Risâleler'de Bilimler empirik (hissî sonuçlarla ilgisi olan), mantıkla sonuca varan (mantık ve matematik gibi saf düşünceyle ilgisi olan), rasyonel (ahlâkî, değerlerle ilgili bilgi ve ilâhî dünya nizâmıyla ilgili olan) ve aydınlatıcı (Allah tarafından ihsan edilen ve O'nun tabiatına ve kozmik sırlarına yöneltilen) olarak sınıflandırıldılar. İhvân'ın anlayışına göre bilimlerin son grubu araştırılamayacağı ve peygamberlerin hakkı olduğu için insanın enerjisi mümkün olan en yüksek derece olan ahlâkî bilgiye yöneltilmelidir.

Dinin dünyevî ve uhrevî iki yönlü bir işlevi olduğuna dikkat çeken İhvân'a göre, dinin dünyevî boyutu devlet başkanlığının izzeti, mal ve dünya metaını kapsar. Bu rol, ölüme kadar

devam eder. Dinin ikinci rolü uhrevîdir ki, ruh, tabiatın esaretinden ve maddeye bağımlı olmaktan bu sayede kurtulur. Bu noktada zâhir ve bâtın kavramlarını geliştiren İhvân'a göre âlemin, Allah tarafından yaratıldığına, O'na hizmet eden melekleri bulunduğuna emir ve yasakları insanlara ulaştıracak peygamberlerin varlığına, kıyametin gerçekleşeceğine ve onun yeni bir diriliş olduğuna inandığını söylemek zâhir yönünü teşkil eder. Bu esaslara kalbin de katılması sonucu oluşan ise bâtınî yönünü meydana getirmektedir ki, dinin gerçek yönü de budur.

İhvân-ı Safâ'ya göre, hem dinler insanlığın sosyo-psikolojik evrimleşmesine sebep olmakta, hem de dinlerin bizzat kendilerinin evrimleşmesi, insanlığın sosyo-psikolojik evrimine bir delil teşkil etmektedir. Bu tarzdaki bir dinî evrimi, gerek Darvinizm, gerekse İslam kültüründeki evrim teorileri üzerine yapılan modern çalışmaların etkisiyle, çağdaş müslüman düşünürler de kabul etmiştir.

İhvân-ı Safâ'da her ne kadar farklı değerlendirilse de bir tür evrim düşüncesi bulunmaktadır. Onlar, tabiatın bütün tabakaları arasında şekillerin değişiminden ibaret sürekli bir gelişmenin olduğunu ileri sürerler. Buna göre bitkilerin ilk basamağı da bitkilerin son basamağına dayanmalıdır. İnsanlığın ilk derecesi de hayvanlığın son derecesine dayanır. Zîrâ hayvanlar, yaratılışta insandan önce ve insan için yaratılmıştır. Hatta su hayvanının varlığı bile kara hayvanın varlığından öncedir. Az gelişmiş varlıklar, fazla gelişmiş olanlardan öncedir. Hatta hayvanlar âleminin en üstünde insana şekil ve davranış bakımından benzeyen maymun bulunur. Böylece hayvanlardan insanlara geçiş açıklanır. İnsanlık mertebesinin sonu ise melekler mertebesinin başlangıcına bitişiktir. Fakat İhvân-ı Safâ'nın bu anlayışı, insanların son derecesi ile melekler arasında ve melekler ile ilâhî âlem arasında kurulan bağlantılar nedeniyle, Darwinizmden ayrılır.

İhvân-ı Safâ, bazı gizli amaçlarına rağmen insanları erdemli bir hale getirmek için önemli ahlâk sorunlarıyla ilgilenmiş, felsefe kültürünün geniş alanlara yayılmasına çalışmış ve insanları kendi nefisleri hakkında düşündürmeye gayret etmiştir. Bu bağlamda ahlâk, İhvân için, kişisel bir olgu değildir; bilakis ahlâk, toplumun düzeltilmesi/düzeni için güvenilir sağlam bir bağ işlevi görmektedir. Bu sebeple onlar, rasyonel bir ahlâktan yanadır.

Kur'an'dan yapılan nakiller, bazen, İhvân tarafından yorumlanır veya özet olarak açıklanır. Fakat *Resâil*'in her bölümünde, Kur'an'ın geniş tefsirlerine müracaatlar vardır. Onlar, genellikle, bir öğretiyi ve bir görüşü desteklemede ayetler üzerinde odaklaşırlar. Ancak İhvân için, Ortaçağ İslâm devirleri içinde gelişmiş/zenginleşmiş Kur'an tefsirlerindeki tartışmaların farkında olmadıkları söylenemez.

İhvân'ın metafizik düşüncelerinde, Yeni Eflatuncu izler çok açık bir şekilde görülebilir. Onlar, Plotinus gibi, Tanrı'nın insan düşünce kategorilerinin üstünde olduğuna inanmışlardır. Onlara göre, normal bir insan, Tanrı telakkisinde duyusal hayali başaramadığı için, mücerret bir birlik Tanrı'yı tasavvur edemez. En yüksek ruhsal gelişmeye ulaşmada, filozof, duyusal anlayışı ve Tanrı fikrini kabul eden halk arasında yaygın olan alışılmış usullerden vazgeçer.

İhvân'a göre Tanrı, tüm düşünce ve varlıkların ötesinde tamamen aşkındır. O, Tek'tir, Yaratan'dır, bütün varlıkların sebebidir. O, her bakımdan eşsizdir ve her şeye O'na dayanmaktadır. İlâhi birlikten tamamen ayrı olan evren, mevcut, bâki, noksansız ve mükemmel Allah'a bağlıdır.

İhvân, Aristocu fikirlerin doğrudan doğruya karşısında konumlanarak, âlemin yaratıldığı veya icat edildiği düşüncesini taşımıştır. Bu çerçevede onlar, âlemin, dinlerin öğretilerinde bildirildiği şekilde olduğu gibi, yaratıldığına inanmışlardır.

İhvân, mucizeyi inkâr etmemiş, ancak onu bir bâtınî yoruma tabi tutmuştur. Belki de "zındık ve mülhid vb." siyâsî, ideolojik ve kısmen teolojik itham ve tepkilerden sakındığından dolayı, İhvân, mucizelerden Kur'an'da geçtiği şekliyle bahsetmiş. Ancak meseleye, ulaştığı sonuç itibariyle bakıldığında onlar mucizeyi gerçek (zâhirî) anlamıyla ele almamış; batınî bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

İhvân düşüncesinde cehennem "ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad âlemi"; cennet "ruhların vatanı ve göklerin muazzam genişliği" olarak anlaşılır. Nefs, semâvî feleğe ulaştığı zaman ebedî mutluluğu tadar ve bedenin maruz kaldığı meşakkat ve sıkıntılardan ebediyen kurtulur. Gerçekte, bedenden ayrılıştan önce bile, nefs, mezar ötesindeki semavî mutluluğun alametleri olan ahlâkî ve fikrî zevkleri, yine hayvanî beden arzularının tutsağı olan yahut Tanrı ve ahiret günü hakkında yanlış inançlar tarafından yönetilen Nefs için saklanmış mihnetleri tadabilir.

İhvân'a göre, Kur'an'daki cennet ve cehennem tasvirlerinin hislere hitap edecek şekilde kullanılması, avâmın kendisine anlatılan şeyi onun anlayabileceği kelimelerle tasvir etmedikçe o şeyi kavrayamamaları bu yüzdendir. Yine de Kur'an, okuyucuların kavrayabileceği mücerret ya da ruhânî cennet ve cehennem tasvirlerini tamamen ihmal etmiş değildir. Böylece Kur'an avâm, yarı aydın ve seçkin olmak üzere bütün sınıfların akıl ve anlayışlarına hitap eder.

Kıyamet konusunda İhvân, bedenlerden bahsetmez. Onlar, cismânî haşrı dillendirmezler, zîrâ ahiret mutluluğu, salt ruhanî bir mutluluktur. Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak da cennet ve cehennem, İhvân nezdinde iki ruhanî haldir. Zaten bu düşünce de nihayetinde felâsifenin düşüncesidir.

İhvân için, felsefe kurtuluşun yolu, iffetin hazinesi, Tanrı'nın ışığı, aklın anahtarı, kulların hayatı ve beldelerin salâhıdır. En yüce mertebelere yükselmede; Tanrı'ya giden yolda en güvenilir bir yol ve önemli bir destektir. Kısaca en aşağı dereceden en üst dereceye, süflî âlemden yüce âleme intikal etmek; meleklerden bir melek ve cennetlerde Rahman'ın komşusu olmak ancak hikmetle mümkündür.

Sistemlerindeki uzlaştırmacı özelliğin doğal bir sonucu olarak İhvân'ın, bilgi konusunda mutasavvıflarla, duyumcuların (Sensüalistler) ve tabiatçıların (Natüralistler) görüşünü birleştirdiği görülmektedir. Nefs, kendinden aşağıdakileri duyularla, kendinden yukarıdakileri de burhan ile öğrenir. Fakat hakikate ulaşmak için, ruhun temizlenmesi gerekir. Bâtınîlerde gördüğümüz gibi bir İmâm-ı Mâsum olmamakla beraber, bilgi edinmek için yine de bir öğreticiye ihtiyaç vardır.

Bilginin duyularla başladığını söyleyerek, tabiatçıların fikirlerine yaklaşırken, duyuların idrakte, dolayısıyla aldandığını belirtirken, şüpheciliğe (septisizm) yönelirler. Hakikatin ancak ruhun temizlenmesi suretiyle elde edilebileceğini söylerken de mistikler gibi düşünürler; fakat mistisizm yolunu bir sistem olarak değil de sadece üstün bilgiye ulaşmak için zihnî bir araç olarak görürler.

İhvân'ın programında, her ne kadar bir din felsefesi hâkimiyeti var gibi görünse de, onlar, kendilerine has spiritüel bir atmosfer içinde felsefeyle dinin, hikmetle vahyin, akılla naklin arasını telif etmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede İhvân, zâhir ve bâtın her şeyde bâtınî ilkelere tâbi oldu. İlmi dinle, felsefeyi şeriatla mezcettiler. Sözleri (konuşmaları) Yunan felsefesi, Farisî, Hind, mesihi ve diğer fikirlerin karışımından oluşan bir ekol haline geldiler. İhvân, dinde, Mu'tezilî ve Şiî yönelişe sahipken, felsefede çok kapsamlı bir eklektizm örneği sergiler.

Felsefeyle İslâm Şerîatını birleştirme gayreti içerisindeki İhvân-ı Safâ, sudur nazariyesinde, İslâmiyet'le Yunan felsefesini uzlaştıramamıştır. Bu ve benzer meselelerde felsefeyle şeriatı birleştirmeye teşübbüs edilmiş, ancak tam anlamıyla gerçekleştirilememiştir.

İhvân'a göre, vahiy zorunludur. Onlar bir taraftan vahyi kabul etmeyi nefsin bir ameli olarak gördüler ve diğer taraftan vahyi, mütehayyile gücüne nispet ettiler. Yine onlar, vahyi kabul etmeyi, her insanın gücü nispetiyle orantılı olarak değerlendirdiler. Bununla birlikte vahiy ve ilham, İhvân nezdinde, Allah vergisidir.

İhvân, değerlerin kaynağı konusunda vahyi ve terbiye edilmiş müktesep ve selim aklın hükümlerini esas almıştır. Akılla vahiy arasında sağlam bir denge kuran İhvân-ı Safâ, akla büyük önem vermekle beraber, aklın doğru karar vermesine engel olacak bir takım ârızî

sebeplerin varlığı durumunda ya da çözmede güçlük çekeceği muğlâk meselelerde vahye muhtaç olduğunu, vahyin bu noktada akla ışık tutacağını düşünmektedir.

İhvân, akla ve vahye uymayan, sadece kişisel yarar ve zararlara göre belirlenen şahsî tercihleri, değerlerin kaynağı olarak görmemekte; ahlâkî anlamda kişisel tercihlere göre değer belirlenemeyeceğini ve şahsî tercihlerin ancak selim aklın değerlendirmesinden sonra anlam kazanacağını ileri sürmektedir.

İhvân-ı Safâ, İslâm'ın ilke ve esaslarına bağlı kalmış; Kur'an ve hadislerle sürekli destekleme ihtiyacı duymuş; İslâm'ın son din, Hz. Muhammed de son peygamber olarak kabul etmiştir.

İhvân, metafizik alanda vahiy ve ilhamı da bilginin kaynağı olarak görmektedir. Bu, insanın insanüstü bir kaynaktan aldığı, bir bakıma Allah'ın kendine lutfu/nimeti olan bir bilgidir. Ve bu bilgi çeşidi metafizik konularda bir mü'minin en önemli bilgi kaynağıdır. Bu düşüncede Tanrı her türlü bilginin menşei durumundadır. Peygamberler –metafizik konularda- bütün insanların öğretmenleri ve eğiticileridir.

Peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar hakkında İhvân, *Risâleler*'inde ayrıntılı bilgiler verir. Vahiy ve veciz sözlerle indirilmiş kitapları kayda geçirmek, yerleşmiş adetler koymak, fesat düşünceleri taşıyan hasta nefisleri tedavi etmek ve kötü nefisleri idare etme usulünü bilmek vb. durumlardan dolayı İhvân, peygamberin özellikleri ile imamın özelliklerini birleştirmiştir. Bu itibarla onların imameti, nübüvvet çerçevesinde ele alıp değerlendirdikleri söylenebilir.

Resâil'de yer alan bu ahlâkî ve siyâsî nasihatler arasında tekrar edilen hususlardan İhvân-ı Safâ'nın ilim kadar siyâsî sorunlara da nüfuz ettiği çıkarabilir. Siyâsî ahlâk kadar ameli ahlâk kaidelerine de çok önem veren İhvân, devlet düzeninin temelinde barışçı, erdemli ahlâk ilkelerinin aranması gerektiğine inanmaktadır.

İhvân siyâsî projesine göre, dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesinde, düzen ve barışın sağlanmasında siyâsî otoriteye ihtiyaç kaçınılmazdır.

İhvân'ın, kendisinden etkilendiği ama ismini zikretmediği Fârâbî'nin devlet başkanı için gerekli gördüğü niteliklerini olduğu gibi benimsemiştir. Siyâset teorisinde İhvân, makyavelist bir anlayıştan ziyade, aşkın Zorunlu Varlığın rızasına dayalı bir proje ortaya koyarak yeni devrimci bir sistem geliştirmek düşüncesi taşımıştır.

İhvân, İslâm hakkında konuştuğu gibi, Hıristiyanlık, Sabiîlik ve diğer din ve düşüncelerin fikirlerinden de rahatça bahsetmiştir. Dolayısıyla İhvân düşüncesi, dışarıya doğru ışık yayan çizgiler serisi ve İslâm'ın odağında bir tür düşünce ve bâtınî ışıklar saçan dinî

inançlar okulundan ziyade dünya inanç çevrelerine bağlı olarak görülebilir. İhvân, vahiyden çıkardığı ve ilişki kurduğu birçok inançtan beslendiği tek bir odağa sahiptir. Fakat bu odak, saflığın evrensel kavramıydı, İslâm'ın değil.

Risâleler'in bir çok yerinde insanın, güneş sistemindeki gibi "küçük âlem" olduğunu belirten İhvân, onun bedenini erdemli (fâzıl) bir şehre; ruhunu da bu şehrin kralına benzetir. Bu çerçevede onlar, insanın âlemin bir özeti olduğunu düşünürler. Bununla birlikte onlar, insanın yaratılışını, Kur'an çerçevesinde ele alarak insanın topraktan yaratılmış olduğu hususunda bir şüphe içerisinde değildirler. Daha sonraki aşamaları, Kur'an tabirlerini kullanarak, "nutfe, alaka, mudğa" olarak hatırlatırlar.

İhvân'ın eğitim anlayışında, zeka ve anlayış düzeyi önemli bir yere sahiptir. Nasıl ki, her toprakta her nebat yetişmediği ve her ağaçtan her meyve alınmadığı gibi, her insandan da, eğitimde aynı netice alınamaz. Her toprak ve her ağaç, tabiatında potansiyel olarak sahip olduğu niteliklere göre mahsul verir. İnsanlar da fıtratı bakımından farklı olduğu gibi, yetiştiği fizikî ve sosyal çevre ve bedenini oluşturan biyolojik faktörlere göre potansiyel olarak farklılıklar arz ederler.

İhvân'ın kadın hakkındaki düşüncesinin, genel felsefesiyle uyuştuğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim onlar kadının görevini, sadece iffetini korumaya güç yetiremeyenler için eş olmak ve neslin devamını sağlamak şeklinde basitleştiren bir anlayış sergilemişler; kadını, çocuklar, cahiller ve ahmaklarla beraber zikretmişlerdir ki, bu anlayış, Ortaçağ boyunca, Batı'da olduğu kadar Doğu'da da, kadına sağlanan fırsatların, çağdaşları olan erkeklere sağlananlardan çok daha az olduğunu göstermektedir.

Çeşitli yönlerden bir rasyonalizm, ahlâkî ve zihnî bir idealizm, ruhların Allah'a dönüşü olarak bir spiritualizm, realite ile hakikatin (Allah'ın) birliği olarak ifadelenen mantıkî bir mistisizm, bir monizm ve senkretizm, haddizatında bir düşünce değil, bir aksiyon öğretisi olarak "birlik ve adaletcilik ve bir sulh ve selâmetcilik" şeklinde nitelendirilen İhvân-ı Safâcılık, İslâm'da mevcut hem dinî ve felsefî, hem de siyâsî bütün hareketler gibi, siyâsî tarihin ışıkları altında, üzerinde durulmaya layık bir harekettir. Filozoflarımızın mevcut bilgi materyallerini inceleme araştırma ve sonuca ulaşmada diğer doktrinlerden çok farklı bir tenkit ve zihin yapısına sahip oldukları muhakkaktır.

İhvân-ı Safâ topluluğunun ortaya koyduğu külliyât ve yapıp-ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, onların bilimi, felsefeyi ve dini ideolojik amaçlar için kullandıkları söylenebilir. Ancak bu alanlarla ideolojileri arasında büyük mesafeler bulunmamaktadır. Çünkü

bu disiplinler o kadar birbiri içine nüfuz etmiştir ki, bundan dolayı onların ideolojileri, din ve felsefelerinden kopuk ve ayrı değildir.[346]

İbn Sinâ

İbn Sînâ, yaklaşık 930 yılında günümüzde Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yanındaki Afşana köyünde dünyaya geldi. Talebesi Cüzcânî'ye yazdırdığı hayat hikayesiyle Cüzcânî'nin verdiği ilave bilgilerin diğer bazı felsefe tarihçileri tarafından aktarılması sayesinde diğer İslâm filozoflarına oranla hakkında daha fazla bilgi bulunmaktadır. İslâm dünyasında İbn Sînâ künyesiyle meşhur olan bilim ve felsefe alanındaki eşsiz konumunu ifade etmek amacıyla Ortaçağ bilgin ve düşünürleri tarafından kendisine verilen *eş-Şeyhü'r-Reîs* ünvanı ile de tanınır. Batı'da ise Avicenna olarak bilinmekte ve "filozofların prensi" diye kabul edilmektedir.[347]

Aslen Belhli olan babası Abdullah orada annesi Sitâre ile tanışıp evlenmişti ve Ali, Hüseyin (İbn Sînâ) ve Mahmud adında üç oğulları olmuştu. İbn Sînâ beş yaşlarındayken aile Buhara'ya taşındı. Orada babası, Buhara varoşlarından bir köy olan Harmayasna'nın idarecisi olarak tayin edildi.

İbn Sînâ'nın hayatı, eğitimi ve çalışması ile ilgili hikayenin geri kalan kısmı meşhurdur. Kendisinin ve Cüzcânî'nin anlattığı üzere, bu hikayenin en çarpıcı yönlerinin şunlar olduğunu söylemek yeterlidir:

1. Kur'ân ve İslâmî kaynaklara dair eğitimini on yaşında, fıkıh, astronomi, tıp, mantık ve felsefe dahil olmak üzere geri kalan ilimlerle ilgili eğitimini on sekiz yaşında tamamlaması.

2. Kendisini zaman zaman bir yerden başka bir yere kaçmak, kılık değiştirerek hareket etmek ve hatta hapse girmek zorunda bırakan yaşadığı dönemin istikrarsız siyasî vasatına rağmen muazzam üretkenliği. Muhtelif ilim dallarındaki büyük başarısı, onun meselâ Kur'an'ı ve Aristo'nun *Metafizik*'ini ezberlemesini sağlayan ender hafızasından, güç meseleleri düşünmesine ve hatta uykusunda çözmesine yardım eden yüksek fikrî merakından ve olağanüstü bir fizikî ve fikrî enerji ortaya çıkaran azimden kaynaklanmış görünmektedir. Yazdığı eserlerin sayısı (100 ile 250) arasında tahmin edilmektedir.[348] Çalışmalarının keyfiyeti ve tıp tatbiki, tedris ve siyasetle uğraşması, onun sıra dışı bir kabiliyet ve yeteneğine işaret eder.[349]

---

[346] Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003, 335-342.
[347] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul 2008, 13.
[348] İbn Sînâ'nın eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul 2008, 24-42,
[349] Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, İslâm Felsefesi Tarihi, çev: Ş. Öcal-H.T. Başoğlu, İstanbul 2006, I, 277-278.

İbn Sînâ, çok erken bir yaşta, muhtelif dinî, felsefî ve ilmî öğretiler hakkında bilgi sahibi olmuştu. Örneğin, İsmâilî mezhebine mensup olan babası vasıtasıyla İhvân-ı Safâ Risâleleri ve İsmailîk hakkında bilgi sahibi olmuştu. Fıkıhta üstadı olan İsmail ez-Zâhid bir Sünnî olduğundan Sünnî akide hakkında ve ayrıca İsnâaşeriyye Şiîliği hakkında bilgi sahibi oldu. Buna ilaveten, bir başka üstadı, Nâtilî'den mantık, geometri ve astronomi dersi aldı. Onun sisteminde Platonculuk, Aristoculuk, Yeni-Platonculuk, Galencilik, Fârâbîcilik ve diğer Yunan ve İslâm düşüncesinin izleri görülmektedir. Bununla birlikte eşsiz olan sisteminin bir sonucu olarak mekteplerin herhangi birini takip ettiği söylenemez. Güçlü bir Aristocu eğilimi yansıtan *Şifâ* adlı eseri dahi, bilinenin aksine, saf Aristocu değildir. Meselâ esas itibariyle Yeni Platoncu olan yaratma nazariyesi ve özü itibariyle İslâmî olan nübüvvet nazariyesi, ondaki Aristocu olmayan birçok öğretinin sadece iki örneğidir. İbn Sînâ'nın en önemli eserleri; *el-Kânûn fi't-Tıb, eş-Şifâ, en-Necât, Uyûnu'l-Hikme, Dânişnâmey-i Alâî ve el-İşârât ve't-Tanbîhât*'tır.[350]

Onsekiz yaşındayken mantık, fizik ve matematiğe bütünüyle vakıf olan İbn Sînâ'nın metafizik hariç öğrenilecek hiçbir şey kalmamıştı. Aristo'nun Metafizik'ini kırk defa okumasına rağmen yazarın maksadını bir türlü kavrayamamıştı. Tesadüfen, Fârâbî'nin *Aristo'nun Metafiziğinin Maksatları* adlı eserini gördü ve böylece Aristo'nun maksadını kavrayabildi.[351]

İbn Sînâ tarafından ilk hareket, oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âlemindeki diğer yaratıcı olmayan hareket şekillerinden farklı olarak yaratıcı (ibdâî) diye tarif edilir. Bu yaratıcı hareketi meydana getiren güç sonsuz olmalıdır, yoksa fiili daimî olamaz; cismânî olmamalıdır, yoksa sonsuz olamaz. Fakat cismânî olmayan bu güç, cismânî bir güç, yahut doğal olarak cismânî olmayan, hareketi almaya istidâdı olan Nefs aracılığıyla hareket etmelidir.[352]

Nefsin umumî tanımı, ya (nebati nefsin durumunda olduğu gibi) doğma, büyüme ve beslenme yahut (hayvanî nefsin durumundaki gibi) cüz'îleri (tikelleri) kavrama ve irâde ile hareket etme, yahut da (insan nefsinde olduğu gibi) küllîleri (tümelleri) kavrama ve düşünüp seçerek hareket etme şeklinde tezahür eden "organik cismin ilk yetkinliğidir".[353]

Çeşitli eserlerinde felsefe ile hikmet terimlerini eş anlamlı olarak kullanan İbn Sînâ, genel olarak felsefeyi, "insanın, eşyanın hakikatine vâkıf olmak suretiyle yetkinleşmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre felsefede amaçlanan şey, öncelikle insanın bilme gücü ölçüsünce bütün "var olanlar"ın hakikatlerinin bilgisini edinmektir. Nihâi aşamada felsefe,

---

[350] Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, İslâm Felsefesi Tarihi, 278.
[351] Macid Fahri,İslâm Felsefesi Tarihi, çev: Kasım Turhan, II.baskı, İstanbul 1992, 120.
[352] Fahri,İslâm Felsefesi Tarihi, 126.
[353] Fahri,İslâm Felsefesi Tarihi, 127.

doğru bilgiyi, buna bağlı olarak gerçekleştirilen doğru davranışı ve bunun doğal sonucu olarak da yetkinleşmeyi içeren bir çabayı ve durumu ifade etmektedir. Bununla birlikte felsefe gerçek varlık olan Zorunlu Varlığı, yani Tanrı'yı bilmek demektir. Böylece Tanrı bilgisine tam olarak sahip olan kişi "hakîm" (bilge) olarak isimlendirilmektedir.[354]

Felsefenin teorik ve pratik bölümlerini böylece ortaya koyan İbn Sînâ, ilimler sistemi içinde mantık ilmine de önemli bir yer ayırır. Ona göre mantık, insana, bilinenlerden kalkarak bilinmeyenlerin bilgisine geçme işlemlerini, bu geçiş işlemlerini oluşturan sıralama ve yapıların çeşitlerini vb. öğreten bir ilimdir. Kendi bütünlüğü içerisinde teorik bir ilim olan mantık, insana teorik ve pratik burhanî ilimleri kazanma noktasında yardım etmesi, onu araştırma ve düşünmesinde hata ve yanlıştan koruması ve doğru ile doğruya götüren sağlam delili bilmesini sağlaması bakımından da bir alet ilmi olarak görülmelidir.

Nihayetinde İbn Sînâ mantığında bilgi teorisi ve bilim felsefesi kapsamına giren bir takım konular ile mantık birlikte ele alınmıştır.[355]

İbn Sînâ'ya göre bilgi, bilinen nesneye dair bilen öznenin nefsinde meydana gelen bir hal ve nitelik olup en temelde, bir nesne durumuna ilişkin inanç anlamına gelmektedir. Bilginin kesinlik açısından daha üst bir seviyesine işaret eden yakinî bilgi ise, bir nesnenin belirli bir durumda olduğuna ve asla başka türlü olamayacağına ilişkin bir inancı ifade etmektedir. Bu demektir ki yakinî bilgide ikili bir inanç söz konusudur. Bunlardan biri, nesnenin durumuna yönelik inanç; diğeri ise bu nesne durumunun başka türlü olamayacağına, dolayısıyla da nesne durumuna ilişkin öznedeki birinci inancın değişmeyeceğine yönelik bir inançtır.

İbn Sînâ'ya göre insan aklı, duyulara ve düşünmeye bağlı olarak faal akıldan tümel bilgileri elde ederken dört aşamadan geçmektedir. Aklın, nesnesini idraki yahut bildikleri açısından derecelenmesi de demek olan bu dört aşama, heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve son olarak müstefâd (kazanılmış) akıl aşamalarından ibarettir. Kindî ve Fârâbî gibi kendinden öncekilerden ayrıldığı bu akıl teorisinde İbn Sînâ, heyûlânî aklı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Bu aşamada akıl, doğası gereği sûretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefiste bilkuvve halinde bulunmaktadır.

İbn Sînâ'da bilgi, sadece duyular ve akılla kazanılan bir şey değildir. O, kendisine özgü bir yaklaşımla bilgiyi, salt duyuların ve aklın kullanımıyla insanın ürettiği ve ortaya çıkardığı bir olgu olarak kabul etmez. Tek başına insan bilgiyi ortaya çıkarmaya muktedir değildir.

---

[354] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 49-50.
[355] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 54, 61.

Bilginin temeli olan akledilir sûretler, dışarıdan, yani faal akıldan gelir. Bir başka ifadeyle son tahlilde insana bilgiyi "veren" ve bunu onda meydana getiren faal akıldır. [356]

Bitkiden insana doğru yükselen canlı varlık türleri arasındaki hiyerarşiyi, bu türlerin nefisleri arasındaki hiyerarşi ile ilişkilendiren İbn Sînâ'ya göre, en alt düzeyde yer alan bitkisel nefis, bitkilerde görülen beslenme, büyüme ve üremenin prensibidir. Bitkisel nefsin bir üst düzeyinde yer alan hayvânî nefis ise, söz konusu fiillerle birlikte hayvanlarda görülen duyusal idrak ve iradeli hareketin ilkesidir. En üst düzeyde yer alan insan nefsi de, bitki ve hayvan nefsinin sahip olduğu bütün güç ve fiillerden başka, insanlardaki aklî idrak ve düşünmeye dayalı iradeli fiillerin ilkesidir.[357]

İbn Sînâ metafiziği, felsefe tarihi içerisindeki en kapsamlı ve ayrıntılı sistemlerden biridir. Bu sistemin kavramsal araçlarında ve içeriğinde daha önceki kadim felsefe geleneklere ait unsurlar yer almaktaysa da, nihai yapısı bunların toplamından oldukça farklı, yaratıcı ve özgündür.

Metafizik sisteminde, İbn Sînâ, "önceki filozoflar"a çok şey borçlu olmakla birlikte, onlardan elde ettiği malzemeyi kendi sistemine katarken eleştirel, seçici ve tashih edici bir tavır içerisindedir. Dahası o, kendine has bağımsız bir metafizik inşa etme sürecinde bu malzemeye ilişkin anlayışını ve değerlendirmesini de ortaya koymaktadır. Ayrıca XVII. yüzyıl Avrupa rasyonalist felsefesinde karşılaşılan düşünme biçimini önceden haber veren tümdengelimci akıl yürütme modelini de buna dahil etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'nın metafiziği, İslâm felsefe tarihinin gelişiminde bir zirve noktaya işaret ederken aynı zamanda İslâm kelâmı içerisinde ortaya çıkan çeşitli doktrinlere karşı da açık bir cevap ve eleştiri niteliği taşımaktadır. Metafiziğin konusu, İbn Sînâ'ya göre, "var olması bakımından varlık" ya da "mutlak varlık"tır.

Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd), İbn Sînâ'ya göre, varlığının bir sebebi (illet) bulunmayan; mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) ise, varlığının bir sebebi bulunan bir varlıktır. Bir başka deyişle zorunlu varlık, varlığını bir başkasından almayan; buna karşılık mümkün varlık ise, varlığını bir başkasından alandır. Bu çerçevede ona göre, Tanrı dışındaki bütün var olanlar özünde mümkün varlıklar olup var oluşları bir sebebe bağlı olarak gerçekleşmiştir. İbn Sînâ bu hükmünü metafiziğinin temel taşını oluşturan varlık ve mahiyet ayırımıyla temellendirmektedir.[358]

---

[356] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 62, 68, 71.
[357] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 80.
[358] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 88, 91.

Ahlâkı (hulk), İbn Sînâ, düşünüp taşınmaya gerek kalmaksızın, insan nefsinden bir takım fiillerin kolaylıkla doğmasını sağlayan yatkınlık (meleke) olarak tanımlanmaktadır. Aristo'da olduğu gibi ona göre de her insanın iyi ve kötü fiilleri yapmaya yönelik yaratılıştan gelen bir yetisi ve gücü bulunmaktadır. Bu, insanın ahlâk sahibi olmaya yönelik bir potansiyeli bulunduğu, fakat doğuştan bir ahlâk getirmediği anlamına gelir. Bu bakımdan gerek iyi ahlâk gerekse kötü ahlâk, "kazanılmıştır"tır. Dolayısıyla bir kişi kendi düşünme ve iradesiyle bir ahlâk edinebildiği gibi var olan ahlâkını değiştirmeye de muktedirdir.

İbn Sînâ'ya göre ahlâkî fiillerin iyi ya da kötü olarak ortaya çıkmasında nefsin istek (şehvet), öfke (gazap) ve akıl güçlerinin temel bir rolü bulunmaktadır. İstek gücü, haz veren şeyleri elde etmeye, öfke gücü de, elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik olarak nefiste beliren iki kuvvettir. Haz ve elem ise, idrakin ardından meydana gelen iki durumdur. İdrak gücü, nefsin doğasına uygun geleni idrak edince haz, aksini idrak edince de elem hisseder. Herhangi bir idrak gücüne ve dolayısıyla ruha haz veren şey, onun bir hayır (iyilik), elem veren şey ise şerdir (kötülük).

Müslüman düşünürlerde olduğu gibi İbn Sînâ'da ahlâkın gayesi insanın gerçek mutluluğu (es-saâdetü'l-hakîkiyye) elde etmesidir. Gerçek mutluluk ise, bedeni (hissî) ve dünyevî değil, aksine ruhî (aklî) ve uhrevîdir. Ona göre bu tür mutluluğa ulaşabilmek için öncelikle teorik aklın bir takım aşamalardan geçerek yetkinleşmesi gerekmektedir. Bir başka ifadeyle mutluluğun temel şartı, insanın başta Tanrı olmak üzere varlıkları bütün yönleriyle mümkün olduğu ölçüde kavrayıp bilmesidir. Bununla birlikte üstün bir mutluluk için insanın sadece teorik aklının değil de pratik aklının da yetkinlik kazanması gerekmektedir. İnsanî nefs, aklın ve dinin (şer) kötü saydıklarından uzak durursa, arınmış olur. Aklın ve dinin iyi gördüğü fiillerin yapılması sonucunda nefis, "kötülüğü buyuran nefis" olmaktan çıkar ve "düşünen mutmain nefis" derecesine yükselir. İşte mutluluğu ancak bu şekilde gerçekleştirme imkânı bulur. Zira mutluluk, ancak nefsin kötülüklerden arındırılması ile kazanılır.[359]

İbn Sînâ, ahlâk ve siyasete dair "müstakil ve kapsamlı bir kitap" (kitâben câmian müfreden) yazmayı planmışsa da bunu gerçekleştirmemiştir. Bununla birlikte, ahlâk ve siyasete ilişkin bir takım konuları, bir disiplin olarak metafiziğin kapsamı içerisinde görmüş; bunların metafiziği tamamlayıcı ve bütünleyici nitelikte olduğu fikrini taşımıştır.

Siyaset felsefesinde, İbn Sinâ, insanın "toplumsal bir varlık" olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. İnsanın bireysel ve ailevî boyutları yanında toplumsal varlık boyutu da söz konusudur ki, esasen bu yönüyle siyaset felsefesinin konusunu meydana getirmektedir.

---

[359] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 100-103.

İbn Sînâ, şehri oluşturan ve kuran şartların neler olması gerektiğini de tek tek ele alır. Ona göre bu bağlamda yasa koyucunun yasa koymadaki ilk hedefi, şehri üç kısımda düzenlemek olmalıdır; Yöneticiler, zanaatçılar ve askerler (muhafızlar). Yasa koyucu, bu kısımların her biri için içlerinden bir başkan belirlemeli, başkandan grubun son üyesine varıncaya kadar aralarında bir hiyerarşi oluşturmalıdır. Böylce şehirde belirli bir yeri ve işlevi bulunmayan hiçbir âtıl insan kalmamış ve her bir bireyin menfaati gözetilmiş olacaktır. Ayrıca yasa koyucu tembellik ve boş durmayı yasaklamalı ve hiç kimsenin, zorunlu ihtiyacını başkasından temin etmesine ve hiçbir külfete katlanmadan aylak durmasına imkân vermemelidir. Bu tür davranışlar sergileyenlerin engellenmesi ve böyle davranmaktan vazgeçmedikleri takdirde ülkeden sürülmesi gerekir. Eğer bu tür davranışların sebebi bir hastalık veya âfet ise yasa koyucu kendileri gibi olanların bulunduğu bir yeri onlara tahsis eder ve başlarına bir gözetmen koyar. İbn Sînâ'nın aktardığına göre bazıları, hasta ve sakatlardan iyileşmesi umulmayanların öldürülmesi gerektiği fikrindedir ki, bu, çirkin ve kabul edilemez bir düşüncedir. Zira bu kimselerin bakımı, belli bir ortak mal düzeni bulunan şehir için yük olmaz. Ancak böyle insanların daha fazla güç sarfedebilecek bir akrabası varsa, bunların geçimini bu akrabanın üstlenmesi gerekir.

Tembellik gibi, herhangi bir maslahat içermeyen mülk ve menfaat intikalinin gerçekleştiği kumar gibi faaliyetler de yasaklanmalıdır. Çünkü kumarbaz şüphe yok ki, topluma bir fayda vermeden sadece alır. Aynı şekilde maslahat ve menfaatlere aykırı düşen bir takım sanatların da yasaklanması gerekir. Hırsızlığın, yan kesiciliğin ve kadın ticaretinin vb. öğrenilmesi gibi. İnsanların ortak yaşama katkı sağlayan sanatları öğrenmesine gerek bırakmayan faizcilik gibi meslekler de yasaklanmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre şehrin en üst kurucu unsuru evliliktir. Bu bakımdan zina ve eşcinsellik gibi, izin verildiğinde şehrin temelini sarsacak fiillerin de yasaklanması gerekir. Çünkü bunlar evliliği terke yol açar. Yasa koyucunun neslin devamını sağlayan evlilik kurumunu telkin ve teşvik etmesi gerekir. Çünkü türlerin devamlılığı- ki, bu Tanrı'nın varlığının delilidir- evlenmeye bağlıdır. Evliliğin de nesebin belli olması, mirasın intikali, nafaka temini gibi hususların sağlıklı bir şekilde yürütebilmesi için gizli değil alenî yapılması gerekir.

İbn Sînâ'ya göre yasa koyucu yani peygamber, yerine geçecek kimseye itaat etmeyi de farz kılmalıdır. Halife ancak yasa koyucu tarafından ya da önde gelenlerin ittifakıyla tespit edilmelidir. Önde gelenler, belirledikleri halifenin bir takım nitelikleri taşıdığını açık ve alenî olarak cumhurun huzurunda doğrulanmalıdır. Cumhur da bu niteliklerin hepsinde, yapılan

doğrulamaya ittifakla katılmalıdır. Halifede bulunan/bulunması gereken bu nitelikleri İbn Sînâ şöyle sıralar:

1. Bağımsız ve müstakil bir siyasî otoriteye, 2. selim akla, 3. cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi üstün değerlere sahip olmak, 4. (peygamberin belirlediği) şeriatı herkesten iyi bilmek. Doğru bir kişinin halife olarak belirlenmesinin her zaman kolay olmadığının farkında olan İbn Sînâ, halifenin belirlenmesinde nas ile tayininin daha doğru olacağı düşünmektedir. Çünkü böyle yapıldığında bölünmeye, kargaşaya ve görüş ayrılığına fırsat verilmemiş olur.[360]

İbn Sînâ'ya göre hem teorik hem de pratik bakımdan yetkinliğe ermiş bulunan peygamberin kendi dışındaki nâkıs insanları yetkinliğe erdirmeye yönelik bir çabası ve aynı zamanda da gücü bulunması gerekmektedir. Nitekim ona göre kendi kemalini dışarıdaki insanlara aktarabilme gücü ve çabası bulunmayan kişi, peygamber değil ancak "veli" olabilir. O halde peygamberlik makamının insanlar arasında kemal bakımından en üstün konumu ifade ettiği gayet açıktır. Böyle bir konum peygambere toplum içerisinde çok temel bir görev yüklemektedir ki bu, insanları hem teorik hem de pratik konularda yetkinleştirmeye çalışmak, daha genel bir ifadeyle onları hakikate ve iyiliğe davet etmektedir. İşte din olgusu, burada kendisini göstermektedir. Bu çerçevede birey ve toplumu yetkinleştirip dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak amacıyla peygamberin, teorik ve pratik alanlarda vahye dayalı olarak ortaya koymuş olduğu bildirimler bütünü, dinî ifade etmektedir.

Dini, nefsin arındırılması olarak gören İbn Sînâ, bunu hem bâtıl inançlardan hem de kötü ahlâktan arınma olarak anlamaktadır. Ona göre peygamberin çağrısına muhatap olan insanların, hakikati nefislerine nakşetmekten önce kendilerini bâtıl şeylerden arındırmaları gerekmektedir. Ancak bu işlemden sonra kutsî bilgiler ve ilâhî ilimlerde nefsin teorik gücü kemale erdirilebilir. Bu gerçekleştirildikten sona da, güzel ve doğru fiillerle nefsin pratik gücü kemale ulaşır.

Elbette burada peygamberi diğer insanlardan farklı kılan mucizenin oldukça önemli bir işlevi söz konusudur. Peygamberin getirdiklerinin hakikati temsil ettiğinin ve evrensel değerleri taşıdığının toplum nezdindeki kabulü ve tasdiki ancak mucizeyle sağlanabilir. Başka bir ifade ile mucizeler, peygamberin bildirdiklerinin haklılığını, onun yönetici olmasının meşruiyetini ve buna bağlı olarak kendisine uyulması gerektiği fikrini topluma yerleştiren temel bir unsur olmaktadır.[361]

---

[360] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 106-111.
[361] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*,116-117.

İbn Sînâ eserlerinde din ile felsefe/bilim arasındaki ilişkiye dair bir teori geliştirir. Ona göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyasete varıncaya kadar hiçbir felsefî ilimde dine aykırı bir husus mevcut değildir. Eğer bazıları, felsefeyle uğraşıp da dinî yoldan çıkıyorsa, bu, o kimselerin kendi aczi ve yetersizliğinden kaynaklanır. Yoksa bizzat felsefenin, insanları saptırması diye bir şey asla söz konusu olamaz. Ona göre kaynakları aynı olan gerçek felsefe ile gerçek din hem konu ve gayeleri hem de aynı hakikati ortaya koymaları bakımından birbiriyle uzlaşır. Bununla birlikte metafiziğe ve ölüm sonrası hayata ilişkin bir kısım konularda dinin dilinden kaynaklanan bazı sorunlar söz konusu olabilir ki, bu da te'vil ile yani sözün asıl anlamına döndürülmesiyle çözümlenebilecek bir husustur.

İbn Sîna'ya göre din ile felsefe arasındaki ilişki bundan da öteye geçer. Daha önce de ortaya konulduğu üzere o, teorik felsefe kapsamındaki bütün bölümlerin ilkelerinin, bir uyarı ve hatırlatma şeklindeki ilâhî din sahiplerinden geldiğini belirtmektedir. Ona göre delil getirmek suretiyle bu ilkelerin yetkin bir biçimde elde edilmesi ise, akıl gücü ve felsefî bilgiyle sağlanmaktadır. Aynı şekilde sağlıklı bir pratik felsefe için de dinî tanıklığa ihtiyaç bulunmakta; bu alanın ayrıntıları ve ölçüsü ilâhî din tarafından temin edilmektedir. O halde felsefe ve dinin her ikisi de gereklidir. Din adına felsefeye karşı çıkalamayacağı gibi felsefe adına da dine karşı çıkılamaz. Din, gerçek mutluluğun şartı olup herkesin dinî bilgiye ihtiyaç vardır.[362]

İbn Sînâ, felsefenin çeşitli alanlarında olduğu gibi tıp konusunda da hem İslâm hem de Batı dünyasında büyük bir otorite kabul edilmiştir. Tıbbı, doğa ilminin/doğa felsefesinin fer'î ya da yan dalları içerisinde sayan İbn Sînâ, tıbbın hem genel hem de özel konularına ilişkin kırk civarında eser ortaya koymuştur. Bunların en kapsamlısı ve meşhuru, modern zamanlara kadar temel bir başvuru kitabı olma özelliğini koruyan *el-Kânû fi't-Tıb* adlı eseridir.

İbn Sînâ, akıl hastalıklarını hâfıza bozukluğu, olmayan şeyleri hayal etme ve geri zekâlılık gibi hastalıklarla bunama, taşkınlık ve melankoliden oluşan gerçek psikozlar olarak iki ana grupta ele alır. Bunamanın sebebini beynin orta ventrikülüne bağlamakta; melankolinin semptomlarının korku, yalnızlık temayülü ve baş dönmesi olarak sıralamaktadır. Ayrıca frenitis, letarji, uykusuz koma, kuduz veya hidrofobi ve epilepsiyi semptomatik psikozlar olarak zikretmektedir. Psişik hastalıklar arasında homoseksüelliğe de yer veren İbn Sînâ, bunu doğuştan ve sonradan edinilen anormallikler olarak ikiye ayırmakta, doğuştan olanın tedavisinin başarılı olamayacağını söylemektedir. Bu görüş birçok çağdaş genetikçinin iddiasıyla uygunluk arz etmektedir. İbn Sînâ, ruhî hastalıkların beynin ventriküllerinde lokalizasyonunu yaparak ayrıca akıl hastalıklarının meşguliyet, şok, telkin, müzik ve ilaçla

[362] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 120.

tedavisini önererek bugünkü modern psikiyatrinin kurucusu kabul edilir. Salgın hastalıklar, zehir ve zehirlenme, kulak, burun ve boğaz hastalıkları konusunda da önemli tespitlerde bulunmuş, sudaki kokuşmayı yol açan "cinnü'l-mâ" adını verdiği varlıklardan söz ederek mikroskobun keşfinden çok önce mikroptan sözetmiştir. [363]

İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eseri, yalnız İslâm dünyasında değil, Batı dünyasında da pek çok kişi tarafından kısmen veya tamamen yorumlanmıştır. XV. yüzyılın sonralarına doğru, *el-Kânûn*, Gelanus'un eserleriyle birlikte Batı Avrupa'daki tıp fakültelerinde açıklanıyor ve şerh ediliyordu. Bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren İtalya'da büyük bir ilgiye mazhar olmuştu. Bildiğimiz kadarıyla ilk olarak Bologna, sonra Padoa'daki yüksek öğrenim kurumlarında okutulmaya başlanmıştı.[364]

İbn Sînâ'nın nefs hakkında verdiği bilgiler, Aristo'nun görüşlerine uygunluk gösterir. Ancak nefsin veya ruhun varlığı ve cevherliliği hususunda gösterildiği deliller, verdiği bilgiler Ortaçağ düşüncesini aşarak, Yeniçağa ışık tutar niteliktedir. Varlık İbn Sînâ için önemli konu olduğundan, varlığı ilk belirleyen nefs üzerinde hayli durmuştur.[365]

Nefsin güçleri ve fiillerinin metafizik görüşüyle bağlantılı olarak açıklayan İbn Sînâ, insânî nefs için vahyi, ilhamı, mucize ve kerameti mümkün gören bir görüş ortaya koymaya çalışır.[366]

İbn Sînâ'nın kullandığı, İslam medeniyetinin tüm alanlarındaki entelektüeller tarafından kolayca ulaşılabilir olan bilimsel ıstılahlar ve üslûbun yanında felsefesinin bu cedelci tabiatı onu (yani felsefeyi), bu entelektüleller, özellikle de usul-i fakıh ve kelâm ilminde kullanılan cedel metoduna alışık olan entelektüeller açısından aşina oldukları bir faaliyet haline getirmiştir. İbn Sînâ dil ve işleyişi yanında içeriği açısından da felsefeyi İslâm kültürünün ana çizgisi haline getirmiştir. İşte bu, İslâm felsefesinin altın çağı olarak takdim edilen, felsefî tartışmaların tüm hararetiyle yapıldığı dönemi tanımladığı gibi İbn Sînâ'nın felsefesinin başarısını da izah etmektedir.[367]

İbn Sînâ'nın kendileri üzerinde açık tesiri görülen ilk Hıristiyan filozoflarının başında Alexandre de Hales ve Guillaume d'Auvergne gelir. Sonuncusu çeşitli eserlerinde Aristo ile yan yana müracaat ettiği ve "Asil Filozof" dediği Müslüman filozof İbn Sînâ'dır. Mesela sadece *De Univers* adlı eserinde otuzdan fazla müracaatta bulunur. Onu, Duns Scot, Saint Thomas, Saint Bonaventure, Albertus Magnus ve Roger Bacon takip ederler. Bunlardan Albertus

---

[363] Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 120-121, 124-125.
[364] Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, 334.
[365] Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1997, 144.
[366] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, 202.
[367] Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der: Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, 141.

Magnus hemen bütün eserlerinin her sayfasında İbn Sînâ'ya bir atıfta bulunur. Aynı şekilde XIV. Yüzyılın ilk İbn Sînâcıların arasında Ockhamlı William vardır; bilhassa İbn Sînâ'nın etkisi görülen modern Batılı filozoflar arasında Descartes'i belirtmek gerekir. O, özellikle İbn Sînâ'nın ruhun varlığının ruhun bedenden ayrı olarak var olduğunu ispat için kullandığı "Uçan Adam" misalini aynen tekrarlamıştır.

İbn Sînâ'nın Yahudi filozoflara da tesiri bulunmaktadır. İbn Davud ve Musa İbn Meymun, İbn Sînâ'dan etkilenen ilk Yahudi filozoflar arasındadırlar. Bilhassa onun zorunlu ve zorunsuz varlık ayrımı, bu iki filozof dahil genel bütün Yahudi filozoflarca benimsenmiştir. Palqera, ilimler tasnifinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sınıflamalarını birleştirerek bir sınıflama yapar.[368]

Gazali

Müslüman Yeni-Platonculuğuna karşı en önemli eleştiri, hukukçu, kelamcı, filozof ve mutasavvıf olan Gâzâlî'dir. Etkileyici bir otobiyografik eser olan *el-Munkız* (St. Augustine'in *İtiraflar'*ı ile karşılaştırılabilir) da Gâzâlî ruhî ve aklî sıkıntı ve şüphesinin dramatik hikayesine aktarır. Şöhretin zirvesinde iken Gâzâlî, Bağdat'ta 1095 yılında Nizamiye Medresesi'ndeki görevini bırakmış; Suriye, Filistin ve Hicaz seyahatleri ve on bir yıl sonra, Nişabur'da öğretime yeniden başlamıştır. Ancak bu ikinci öğretim dönemi kısa sürmüştür. Beş yıl sonra 1111'de, onun âlim ve mutasavvıf olarak hadiselerle dolu ve aktif hayatı sona ermişti.

Gâzâlî, yirmi yaşından önce, ateşli bir hakikat arzusuna tutulduğunu ve körü körüne atalarının otoritelerine uyan alelâde insanların pasiflik ve safdilliğini ve inanç ve akidelerle uğraşmalarını görmekten duyduğu sıkıntıyı nakleder. O, "içinde şüphenin asla yer almadığı bilgi" diye tanımladığı "kesin bilgiyi" aramaya karar verdi. Kendisinde gerçekten böyle bir bilginin olup olmadığını araştırdığında, bu niteliklere sahip bilginin, ancak duyuların verdiği bilgi ile apaçık önermelerin sağladığı bilgi olduğu sonucuna ulaştı. Ancak şüphe dönemi sonucunda bu tür bilginin gerçekten kesin olduğundan emin olmak gereğini duydu. Zahmetli şüphe süreci sonunda gerçekte onun kesin olmadığına ikna oldu. Çünkü duyularımız genellikle bir şey hakkında hüküm verir. Fakat onların hükmü az sonra akıl tarafından yıkılır. Meselâ biz, gölgeye bakar ve onun hareketsiz olduğuna hükmederiz, fakat çok geçmeden hareketsiz olmadığını kabul etmek durumunda kalırız. Yahut güneş gibi, uzakta bulunan bir gezegene bakarız, o duyularımıza bir madeni para büyüklüğünde görünür. Halbuki astronominin delilleri, onun dünyamızdan defalarca büyük olduğuna inanmaya bizi zorlar.[369]

---

[368] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 289.
[369] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, II. baskı, İstanbul 1992, 196-197.

Gâzâlî eserlerinde İsmailîler'e ve onların alt gruplarına şiddetle karşı çıkmasına rağmen, onun İslâm Yeni-Platoncularına karşı eleştirileri çok daha şiddetlidir. O zamana kadar ehl-i sünnetin belirgin bir özelliği olan, genel olarak akılcılığa, özel olarak da Grek felsefesine karşı gizli kalan tepkisi, Gâzâlî'nin İslâm Yeni-Platoncularına, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı saldırılarında belirginleşir.

Gâzâlî, "bir ilme (felsefeye) ancak o ilimde en âlim olanlarla rekabet edebilecek derecede hâkim olan" ve hatta onları geçen kimsenin onların doktrinlerinin tutarsızlığını ortaya koyabileceğine kani olmuştu.

Kendi ifadesine göre üç yıl içinde "Allah'ın inayetiyle" felsefî ilimlere tamamen hâkim olabildi. Bu felsefe öğrenimi yıllarının meyvesi, içinde gerçek amacının daha sonra yazacağı bir eserde onları reddetmeye bir başlangıç olarak filozofların öğretilerini anlatmak olduğunu anlattığı *Makâsıdu'l-Felâsife (Filozofların Maksatları)* adlı eser idi.

Gerçekte, Gâzâlî'nin eleştirilerinin hedefi olan Fârâbî ve İbn Sîna'nın sahip oldukları kusursuzluk bu alanda daha ileri bir katkı yapmayı hemen hemen imkânsızlaştırmıştır. Gâzâlî'nin başlıca önemli katkısı felsefeye karşı olanlardan yana olması ve filozofların tutarsızlıklarını felsefî zeminlerde ispatlamaya çalışmasıdır ki, onun İslâm düşünce tarihindeki özgünlüğünü de buradadır.[370]

Gâzâlî'nin Tehafütü'l-Felâsife'yi (Filozofların Tutarsızlığı) yazma gerekçesi açıkça dinî olduğu söylenir. Onu bu eseri yazmaya yönelten sebep, küçük bir serbest düşünür grubunun, fikrî seviyelerinin değersizliği sebebiyle, İslâm'ın akidelerini reddetmeye ve temel ibadetlerini ihmal etmeye götüren haldir. Onlar bu hususta, Sokrat'tan Aristo'ya kadar, yanlışlıkla kendi dinsizliklerine ortak olduklarını zannettikleri kadim filozoflar hakkında beslenen yaygın kanaati güçlendirdiler. Fakat, eğer onlar bu filozofların öğretisini araştırma zahmetine katlanmış olsalardı "eskiler ve yeniler arasında değerli olanlardan her birinin iki temel dini inancı, yani Allah'ın varlığını ve ahiret gününün gerçek olduğunu onayladığını görürlerdi.

Gâzâlî, matematik ve mantık gibi, dinî görüş açısından tamamen zararsız olan felsefî ilimlere tabiat ve metafizik gibi, çok sayıda sapıklık ya da filozofların yanlışlarını içeren ilimler arasında bir ayrım yapar. Bu filozofların üçü özellikle belirtilmelidir: Felsefî ilimleri tertip eden ve tamamlayan Aristo, İslâm'da Aristotelyen felsefenin en hâkim ve güvenilir yorumcuları olan Fârâbî ve İbn Sînâ.

---

[370] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 198-199.

Gâzâlî tenkidini, doğrudan doğruya iki önde gelen İslâm Yeni-Platoncusuna ve dolaylı olarak da onların hocası Aristo'ya yöneltir. Tam olarak o, açıkça dine taalluk eden ve onlara karşı gafil mü'minlerin uyarılması gereken metafiziğe ilişkin on altı ve tabiat ilimlerine ait dört mesele zikreder. Gâzâlî, bu meselelerden üçünde muhaliflerini küfürle suçlar. Diğer on yedi meselede ise, fasıklıkla itham eder.[371]

Tehâfüt'ün tabiatla ilgili bölümünde Gâzâlî, sebeplilik bağının zorunluluğunu reddine dair meseleyi ele alır. Sebeplilik müzakeresi, sebep ve sonuç denilen şeyler arasında karşılıklı ilişki zorunlu değildir, önermesiyle başlar. Zira yemek ve tokluk, ateşe dokunmak ve yanmak, başın kesilmesi ve ölüm gibi, iki farklı durum ya da olay arasında böyle bir korelasyonun iddia edilemeyeceği açıktır. Tıb, astronomi ve sanatlarda birlikte vuku bulan hadiseler arasında görülen ilişkinin sebebi, ancak Allah'ın onları daima birleştirmedeki fiilidir. Ancak, Müslümanların genel olarak mucize diye kabul ettikleri olaylarda olduğu gibi, bu birleşmenin bozulmasına rağmen sonuçların, beraber bulundukları sebepleri olmaksızın, başlangıçtan meydana gelmesi mantîken mümkündür.

Pamukla ilişkisinde ateşin durumu ele alındığında, filozoflar, ateşin, pamuğun yanmasının sebebi olduğunu ileri sürerler. Halbuki biz, der Gâzâlî, buradaki gerçek fâilin, ya bizzat doğrudan ya da bir melekle dolaylı olarak Allah olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü ateş, cansızdır ve bu sebeple herhangi bir şeye sebep olacağı söylenemez. Filozofların ileri sürebileceği tek delil, yanma olayının ateşle teması üzerine meydana geldiğini müşâhede etmemizdir; fakat müşahede sadece yanmanın ateşle temas sırasında meydana geldiğini gösterir, ateşin onun nedeni olduğunu yahut onun gerçekten yanmanın tek mümkün nedeni olduğunu değil.

Gâzâlî'ye göre tabiatüstü ilkeler ya da fâiller, özellikle Allah, filozofların iddia ettikleri gibi, sebeplilik zorunluluğuyla değil, bilakis iradeyle hareket eder. Sonuç olarak, Allah'ın bazı hallerde yanmayı meydana getirmesi, fakat diğer bazılarında meydana getirmemesi mantık bakımından tamamen mümkündür.[372]

Nihâi aşamada tasavvufta karar kılan Gâzâlî için tasavvuf, sadece kemâle ulaştıran ferdî bir yol ve yöntem değildir. Fakat nazarî ve tatbikî ahlâkı, davranış ve inancı, kozmolojiyi ve metafiziği ihtiva eden küllî bir hayat anlayışıdır. Bu anlamda Gâzâlî'nin tasavvuf anlayışının sadece yaşanan bir tecrübe olmadığı, ama aynı zamanda âlim bir kişinin, nazarî araştırma

[371] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 199-200.
[372] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 205-206.

zevkinden vazgeçmeksizin vecd saadetini tadabileceği aklî bir yorum olduğu belki de doğrudur.[373]

Sonuç olarak, Gâzâlî'nin felsefeye karşı özel bir tutumu ihtiva eder. O, felsefeyi ve mantığı bir ilim veya disiplin veya bir vasıta olarak reddetmez. Ancak, önceki özellikle Aristo geleneğine bağlı filozoflarda doğru bulmadığı ve tamamen metafizik konularla ilgili birçok görüşü eleştirir. Gâzâlî, kendi tutumunu *el-Munkız* adlı eserinde iyice ortaya koyar. O, felsefî ilimleri, riyâzî, mantıkî, tabiî, ilâhî, siyasî ve ahlâkî olarak altı kısma ayırdıktan sonra, meselâ riyazî ilimler hakkında "Riyazî bilgiler, hesap, hendese ve hey'et ilimleriyle alakalıdır. Bu ilmin, dinî meselelere müteallik menfî ve müsbet bir tarafı yoktur. Bilakis bu ilimler anlaşılıp öğrenildikten sonra inkâra imkân olmayan burhânî meselelerdir." demektedir. Aynı şeyleri meselâ mantıkî ilimler için de söyler: "Bunlardan da dine ne menfî ve ne de müspet şekilde taalluk eden bir şey yoktur. Bilakis bu ilim, delillerin, kıyasların, burhanla ilgili mukaddime şartlarının ve terkiplerinin hususiyetlerini, doğru tariflerin şartlarını ve tertip ediliş yollarını inceler." İbn Teymiyye'nin, Gâzâlî'nin sözederken: Felsefî fikirleri tasavvuf kalıbına dökerek ortaya atan adamdır." demesi de, haklı olarak Gâzâlî'nin felsefeye sırt çevirmediğini gösterir. Gâzâlî'nin felsefeye olan olumlu tutumuyla, filozofların metafizik görüşlerine olan olumsuz tutumunu ayırt etmeden, sonraki kişiler Gâzâlî'nin felsefe düşmanı göstermeye çalışmışlar, onun filozofları reddinden, felsefeyi de ret ettiği neticesini çıkarmışlardır.[374]

Gâzâlî'nin özellikle *Makâsıdu'l-Felâsife, Tehâfütü'l-Felâsife* ve *el-Munkız* adlı eserleri incelenecek olursa, onun filozofların görüşlerini eleştirirken, felsefenin değil, onların şahsî görüşlerini tenkit ve reddettiğini görülür. Bunu yaparken, Gâzâlî'nin sadece dinî nasları ileri sürmekle yetinmez, kendi şahsî özgün felsefesini yansıtan mantıkî, felsefî ve bilimsel görüşlerini de ileri sürer.

Gâzâlî'nin tenkitlerini felsefe düşmanlığı gösterecek şekilde o devirlerde saptırılması ne kadar yanlışsa, onun o tenkitlerine bugün felsefî düşünceler olarak bakmamakta da o kadar yanlıştır. Zîrâ bir filozofun, ille de daha önceki bir filozofu hareket noktası olarak, onun yönünde bir felsefe yapması beklenemez. Gâzâlî, Aristoculuğa rağmen bir felsefe yapmıştır. O halde bize göre eğer felsefenin İslâm'da gerilemesi bağlamında Gâzâlî'ye ille de bir suç yüklenecekse, onun tek suçu, eleştirilerinin yanlış değerlendirilmesidir, denebilir.[375]

---

[373] Massimo Campanini, "Gâzâlî", Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, İstanbul 2001, l, 315.
[374] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 154.
[375] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 133-134.

Gerçekte, Gâzâlî'nin yaptığı, Meşşâî filozoflara yani Aristo tarzında felsefe yapan İslâm filozoflarının bir takım metafizik görüşlerine yaptığı eleştirilerden başka bir şey değildir.

Gâzâlî'nin temsil ettiği felsefe akımı genel olarak İbn Sînâ ve Fârâbî'nin temsil ettiği Yeni-Platonculuk ve Aristoculuğa bir tepki olarak görülmektedir. Gâzâlî'nin söz konusu filozofları eleştirisine, sadece bir "reaksiyon" olarak değerlendirilmelidir. Hakikatte o, bunu yaparken ve adına belki sadece "Gâzâlîcilik" demek olan bir felsefe kurma çabası içindedir. Kendinden yüzyıllarca sonra Descartes ve Malebranche ile ortaya çıkacak olan İnneizm, Okazyonalizm, metodik şüphecilik gibi bazı önemli felsefî teorilerin öncüsüdür. Aristocu determinist felsefe yerine, indeterminizm ve konvensiyonalizm muhtevalı bir felsefî sistem sunmaktadır.[376]

Sühreverdî

Gâzâlî sonrası felsefî akımların en özgünün İşrakîlik olduğunu söylemek mümkündür. Sühreverdî'nin (1153-1191) kurucusu olduğu bu felsefe, kısa zamanda ekolleşerek, özellikle Şiî düşünürler arasında büyük ilgiyle karşılandı. İşrâkîlik de, bir bakıma Gâzâlîcilik gibi, Meşşâîlik olarak isimlendirilen İslâm Aristoculuğuna ve Aristo felsefesine bir tepkidir.

İşrâkîlik, bir yandan metot olarak benimsediği sezgiciliği, İslâm tasavvuf geleneğinden alırken, diğer yandan bir takım hususlarda da Platonculuk ve Zerdüşlükten etkinlenmiştir. Fakat bu sentez o kadar sistemli bir incelikle yapılmıştır ki, sonuçta bir özgün felsefe okulu teşekkül etmiştir. Aristoculuğun nazar (akıl yürütme) ve istidlal yolu ve metoduna İşrâkilik adeta savaş açmış, bilginin tek kaynağı olarak derûnî sezgiyi kabul etmiştir. Hatta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en son olarak ulaştıkları aklî sezgiye bile yer verilmemiştir. Her şey Nûr ve Zulmet (Karanlık) ikiliğiyle izah edilir. Düşünce tarihçileri, bu iki kavramın Zerdüştlük'ten alınmış olduğunu söylemekle birlikte, İşrakîliğin en büyük temsilcilerinden olan Molla Sadra Şirâzî (ö.1640) *Esfar-ı Erba*'a adlı eserinde, bu felsefede sadece Zerdüştlük etkisinin bulunmadığını, aynı zamanda Platoncu etkinin de olduğunu ileri sürmektedirler. Nur ve Zulmeti, Zerdüştlüğün Işık ve Karanlık terimleri olarak kabul etsek bile, bu terimlere verilen anlam farklıdır. Zerdüştlükte olduğu gibi, Nûr ve Zulmet iki ayrı ve bağımsız şey, birbirine düşman varlık değildir. Nûr asıl, karanlık onun gölgesidir; karanlık Nur'a doğru yükseldikçe, kendi kesifliğinden (yoğunluğundan) kurtulur; derece derece aydınlanır. Nurların Nuru, Allah'tır. Her şey Nur'a ulaşmayı arzular. Bu Nur ile aydınlanabilen karanlıklar (Varlıklar ve İnsan) gerçek bilgiyi ve varlığın sınırlarını aydınlanma ölçüsünde anlayabilirler ve çözebilirler. İlk kesif karanlık, maddedir. İnsanın en karanlık kısmı cesedidir (bedenidir).

---

[376] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 105.

Sühreverdî, sadece Platon'un "İdeler Nazariyesi"ni ve Aristocuların "Nazar ve İstidlâl Yolu'nu eleştirmekle yetinmez. Aristo mantığını de eleştirir; özellikle Kategorileri tamamen reddeder. Kategorilerini aklın icat ettiği itibarî mefhumlarından başka bir şey olmadıklarını savunur. Ayrıca, eskilerin Öz (Zât), Vücut (Varlık) ayrımını da benimsemez. Kategorileri ikiye indirger; birisine cevher, diğerine heyet ismini veriyor. Heyet, Aristo'nun araz dediği şeyin karşılığıdır; fakat tanımı farklıdır. Aristocular arazı, başka bir şeye girebilen fakat onun parçası olmayan şey diye tarif ederken; Sühreverdî heyeti, başka bir şeye hem giren, hem de onun parçası olan şey diye tarif eder. Cevher, cismin cisimliğidir, cisimlerin birbirinden ayrı ayrı olmalarını sağlayan şey heyet'tir. İşrâkî felsefenin daha birçok ilginç fikirleri bulunmaktadır.

İşrâkîlik, Sühreverdi ve arkasından onun öğrencileri durumunda olan birçok İranlı filozof ve düşünür tarafından geliştirilen bir felsefe akımı halinde devam ettirilmiştir. Bu ekolün en büyük temsilcisi hiç şüphesiz Molla Sadra'dır. Bu arada İşrâk felsefesinin İbn Arabî ve onun takipçileri üzerindeki etkilerini de hatırlamak gerekir.[377]

Batı İslam Dünyasında Felsefe

İslâm'da felsefî düşüncenin başlangıcını, sekizinci yüzyılda Abbasî Halifeliğinin kuruluşuna kadar götürmek mümkündür. Emevîler'in 749 yılında yıkılışından sonra geriye kalan tek Emevî Emiri tarafından Endülüs'de (İspanya) rakip bir emirlik kuruldu. Kısa bir sürede bu emirlik sadece siyaset alanında değil, kültürel alanda da Abbasîlere meydan okudu. Zamanı gelince Emevî Endülüs bütün İslâm tarihindeki kültür sayfalarının en parlak dönemlerinden birini yazdı ve onikinci yüzyılda Grek ve İslâm ilminin Batı Avrupa'ya geçişinde köprü işlevi gördü.

Bununla beraber, Bağdat Abbasîleriyle Kurtuba Emevîleri arasındaki yoğun rekabetlere rağmen İslâm İmparatorluğunun doğu ve batı bölgelerinin kültürel bağları hiçbir zaman savaş ortamında değildi. Dokuzuncu asırdan itibaren filozof ve bilginler yanlarında kitaplar ve fikirlerle imparatorluğunun bir ucundan diğer ucuna yolculuk yaptılar ve bu şekilde İslâm dünyasının kültürel birliğinin temelleri atıldı.

Felsefe ve tıp tarihçesi Said el-Endülîsî'ye (ö.1070) göre, felsefeye alaka, dokuzuncu yüzyılda Endülüs'ün beşinci Emevi hükümdarı Muhammed b. Abdurrahman'ın (852-886) hükümdarlığıyla başlatılabilir.

Her ne kadar Endülüs âlimlerinin ilgi alanı fıkıh, hadis, lügat ilmi yanı sıra astronomi ve tıp ilmi üzerinde yoğunlaşmışsa da "kadîm ilimler"in yerleşmesi için belirli bir zamanın geçmeksi gerekmekteydi. II. Hakem'in (el-Muntansır) (961-976) girişimiyle çok sayıda ilmî ve

[377] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 111-112.

felsefî eserler getirildi. Öyle bir noktayı ulaşıldı ki, muazzam kütüphanesi ve üniversitesi ile Kurtuba İslâm dünyasında önemli bir ilim merkezi olarak Bağdat'la yarışır duruma geldi.

Endülüs döneminin en önemli matematikçisi ve astronomu olarak genellikle Mesleme el-Mecritî kabul edilir. Mecritî, bütün doğu çoğrafyasını dolaşır ve muhtelif rivayetler onun İhvân-ı Safâ ile olan arkadaşlığını vurgular. Endülüs'e İhvân'ın Risâleleri'ini getiren kişi o olduğu ifade edilir.

Tasavvufla olan ilişkisi dolayısıyla diğer bir Endülüs âlimi, Meserre'dir. Meserre Doğu'ya yolculuk yaptı ve orada Mutezile kelamına yöneldi. Nihayetinde vatanına geri döndü ve zahidce bir hayatı seçti. O, bilhassa, gerçek Empedoklesci ve Yeni-Platoncu bilinen nazariyelerin bir karışımı olan sahte Empedoklesci öğretileri benimsemesiyle öne çıkar.[378] Sahte Empedoklescilik, Empedokles'in gerçek öğretileri ile Yeni-Platoncu felsefenin karıştırılmasıyla oluşturulmuş bir öğretidir. Ne var ki, Müslümanlar bunun Empedokles'in gerçek öğretisi olarak biliyorlardı.[379]

İbn Bacce

İbn Bacce (ö. 1138) Latinler arasında Avempace diye bilinir. Meşşâi felsefesini Fas'a sokan ilk İslâm filozofudur. O, felsefeyle olduğu gibi tıpla, matematikle ve astronomi ile ilgileniyordu. 11. yüzyılda Saragossa'da doğan İbn Bacce, 1118'de İşbiliye'ye yerleşti. Mantığa dair bazı eserler yazdıktan sonra, Gırnata'da bir süre kaldı Akabinde Afrika'ya geçti ve Murabıtlar hükümdarının ilgisini gördü. Endülüs'ün ilk filozofu olan İbn Bacce, *Birlik Risâlesi*'nde (*Risâletü'l-Vahde*) tasavvuf cezbesine kapalmış olmak, aldanmak ve başkalarını aldatmakla Gâzâlî'yi suçladı. O münzevî bir hayatta manevî âlemin sonuna kadar açılacağını ve bir ruh sarhoşluğu ile hakikî bilgiye ulaşacağını düşünmüştü. *Yalnız Adamın Düşünme Tarzı* (*et-Tedbirü'l-Mütevahhid*) isimli kitabında temel fikirlerini sergiledi. İbn Bacce'nin amacı insanın, toplum olmadan sırf kendi yetilerinin gelişmesiyle faal akılla temasa geçecek derecede yükselebileceğini göstermekti. Onun temel düşüncesi; ruhun başka bir yetiye, meselâ cezbeye, tasavvufî aşka, sezgiye, vs. başvurmadan aklı geliştirebileceği idi. O toplumdan uzaklaşmış olan yalnız adamı ele alıyor. Fakat münzevî hayatı tavsiye etmiyor; insanı yapay olarak yalnız bıraktığımız zaman nasıl bir içsel gelişme olacağını araştırıyor. Bu yol, bir toplum içinde yaşayan insanlardan her biri tarafından da, sanki yalnızmışlar gibi, düşünülebilir.[380]

İnsanî varlığın ve bilginin amacı, Allah'a yaklaşmaktır. Ve faal akıl vasıtasıyla bitişikliktir (ittisal). Ruhun ölmezliği hakkında belirsiz bir ifade kullanıyor ki bu düşüncenin

---

[378] Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 233-234.
[379] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 107.
[380] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 171-172.

İbn Rüşd tarafından geliştirilmiş ve ruhların birliği fikri halini almıştır. İbn Bacce, *Risâletü'l-Vedâ* adlı eserinde Gâzâlî'yi tenkit eder. *Tedbirü'l-Metüvahhid*'de amacı, tek başına yaşayan insanın kötülüklerden uzak bir hayat sayesinde faal akılla birleşme gücünde olduğunu ortaya koymaktı. Fakat İbn Bacce gündelik hayatın işleri ile uğraşan insana fiilen tam yalnızlık veya vahdet (teklik) öneriyor; ancak bunu sadece düşünce olarak yapmasını arzuluyor.

Tedbirü'l-Mütevahhid'i yetkin hükümetin yönetimi gibi ele alıyor. Yazarın hedefi siyasî önlemi göstermektir. Yetkin hükümetin özelliklerinden biri, onda hekimlerin ve hâkimlerin (kadıların) bulunmamasıdır. Zira yetkin site halkının ilaca ihtiyacı yoktur; yalnız kendilerine uygun olan gıdayı alırlar. Ve gıdadan kaynaklanan hastalıklara uğramazlar. Fakat insana dıştan gelen yahut "ifrat ve tefritten" kaynaklanmayan hastalıklar kendiliğinden yok olur. Kadıya (hâkime) ihtiyaç duyulmaması şundan ileri gelir ki, site halkı arasında ilgilerin esası sevgidir ve dostlar arasında çatışma olmaz. Sonra yetkin hükümet bireylerin yapabilecekleri şeylerde kefildir. Çünkü hepsi en âdil yolda düşünürler ve işlere en ince gözle bakarlar. Her birey kanunların kendisine emrettiği şeye boyun eğer. Birey neyin caiz olduğunu, neyin caiz olmadığını bilir ve eylemlerini yanılmaktan ve sapkınlıktan uzak tutar. O, iyi tabiat ve ahlâk sahibidir. Böyle bir durumda halk, ruh hekimliğine ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda toplum, aristokrasi, oligarşi, demokrasi ve monarşi gibi eksik devlet şekillerine muhtaç değildir.

Yetkin olmayan hükümette yerleşenlerin yetkin hükümetten bireylermiş gibi yaşamaları gerekir. Çünkü onlar, kendi başına yetişen bitkiler gibidir ki yapay olarak yetişen bitkilerden ayrılır.

İbn Bacce'ye göre bu kitaptan amaç bu tür bitkilerin idaresini izah etmektedir. Onun için yetkin devlet idaresinin kurallarından ilham alınca şu üç türlü tıbba ihtiyaç duyar: Ruh hekimliği, karakter (hulk) hekimliği, beden hekimliği. Çünkü Allah onların şifasını verir. Tek başına insan (yani tek başına imiş gibi yaşayan insan) ya birey ya cemaat olur, kamu sanısına bağlanmaz. Yetkinlik için çalışma onun temelidir. Onlara mutasavvıflar da denebilir (Burada İbn Bacce sufîlerin hayatını mütevahhid dediği insana benzetiyor).

Bundan sonra İbn Bacce insanın eylemlerinden söz ediyor. Onları bir amaca göre yapılan eylemler ve sırf (amacı kendinde olan) eylemler diye ikiye ayırıyor. İnsanla hayvan arasında bağlantı vardır. Bunun gibi hayvanla bitki ve bitki ile madde arasında bağlantı vardır. Nitekim hayvanla bitki ve bitki ile madde arasında da bağlantı vardır. Fakat sırf insanî eylemler (yahut yalnızca insana özel olan eylemler) mutlak iradeden doğan yahut hayvanla insan arasında ortam olan içgüdüden doğmayarak yalnızca fikirden doğan eylemlerdir.

Sonuç olarak hayvanî eylem hayvanî ruhtaki sabit bir içgüdüden kaynaklanır. Halbuki insanî eylem bizim sanımıza veya inancımıza göre bir takım eylemleri harekete geçmesini engelleyen veya onları harekete geçmeye sevk eden eylemdir. İnsanî eylemlerin çoğu hayvanî öğelerden bileşiktir. Ancak bir kısmı asıl insanî eylemlerdendir. Bunlar tek başınaymış gibi yaşayan insanda meydana gelirler. Yalnız düşünce ve adaletle hareket eden ve hayvanî ruhun tesiri altında kalmayan kimsenin hareketine insanî eylem denmez, ilâhî eylem denir. Bu insanın daha üstün bir derecesidir.

Bunun için mütevahhid insan erdemleriyle farklı olmalıdır. Mütevahhid'in idaresinde bu birinci kuraldır. Çünkü o sıfatlarla ayrılmazsa, hayvanî nefs onu eylemi sırasında rahatsız ederse o insan eksik ve amaçsız kalır, şehvetlerine yenilmek suretiyle hayvanî nefsi aklî nefse üstün kılan insan artık yanılsamadan kurtuluş yolunu bulamaz. Hatta İbn Bacce'ye göre, havyan ondan daha erdemlidir. Çünkü hayvan kendi öz tabiatına uyuyor ve mutlak anlamı ile hayvanın zaten böyle olduğunu iddia edebiliriz. Halbuki insan böyle hareketi ile kendi tabiatından ayrılmakta ve yapabileceğini yapmamaktadır. Bu örnek de gösterir ki insan aklı kötülüğün artmasına sebep olabilir, yahut iyilik hakkındaki bilgisini hayvanî tabiat zekâ ile yenebilir.

Daha sonra İbn Bacce, aklın arazlarını ve türlerini tenkit ediyor. İnsanın eylemlerinin akıl gücünden çıktığını ve bu gücün amaç için mevcut olduğunu, bu amacın da akıl arazlarından ikinci tür olduğunu söylüyor. Akıl kelimesi halk arasında nefis manasına kullanılır. Filozoflar ise onu eşanlamlı olarak kullanırlar. Bazıları da onunla bağlı nefs öğretilerinin birincisi olarak doğal ısıyı kast ederler. Bunun için hekimler ruhların üç türlü olduğunu ifade ederler:

1. Doğal ruh, 2. Aklî ruh, 3. Hareket ettirici ruh.[381]

İbn Tufeyl

1106'da Gırnata'da doğan İbn Tufeyl, saray kadısı, hekimliği ve arkasından vezirlik görevlerinde bulunmuştur. Halifenin felsefeye duyduğu şahsî ilgi ve sağladığı özgür himaye ortamı sarayını felsefî düşünce ve bilimsel metot öncülerinin bir arenası yapmış ve Endülüs'ü "Avrupa rönesansının beşiği" haline dönüştürmüştür. İbn Tufeyl halife Ebû Yakub Yusuf üzerinde bir tesir bıraktı. Nitekim İbn Rüşd'ü kendisine takdim edip tanıtan da odur. Halifenin Aristo'nun eserlerinin şerh edilmesini istemesi üzerine bu vazife için İbn Bacce'yi tavsiye etmiş, bu işi gayretle yerine getiren filozof ömrünün yetmemesinden dolayı vazifesini tam olarak yerine getirememiştir.

[381] Ülken, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşüceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 172-174.

İbn Tufeyl Muvahhidî Endülüs'ün parlak bir hekimi, filozofu, matematikçisi ve şairiydi.[382] O, kitaplara karşı aşırı sevgisi ve Emir'in kütüphanesinden yararlanarak kendini yetiştirme ve geliştirme çabaları ile yetinen ve eser yazan ama daha çok teemmül ile meşgul olan bir filozoftur. İbn Tufeyl, Yunan bilimi ile Doğu hikmetini birleştirerek yeni bir dünya görüş ortaya koymuştur. Fakat o, bu çabaları sırf kendisi için yapıyor ve fertlerin kendi kendilerini yetiştirip geliştirmesi sayesinde toplumların da daha üstün bir düzeye ulaşabileceklerini düşünüyordu. İbn Tufeyl'in tıp ve matematik bilimlerle ilgili kitaplarının bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte günümüze ulaşan ve pek çok dillere çevrilen *Hayy b. Yakzan* veya diğer adıyla *Esraru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* adlı kitabı önemini hala muhafaza etmektedir.

İbn Tufeyl'in felsefesini *Hayy b. Yakzan* adlı eserinden hareketle çıkarılabilir. İbn Tufeyl, bu eserinde başkasının telkini olmaksızın insanın tek başına ve akıl yoluyla Tanrı ve metafizik varlıklar hakkında bilgilere nasıl erişebileceğinin göstermeye çalışmıştır. Eserde üç karakteri temsilen üç kişiden bahsedilmektedir. Bunlar şu üç karakterden meydana gelir.

1. Hayy: Diri anlamına gelen Hayy'ın doğumu ile ilgili olarak iki görüş bulunmaktadır. Birine göre Hayy, Yakzan ile bir ada-hükümdarının kızı arasındaki ilişkiden doğmuş, bir sandığa konarak denize bırakılmış, dalgaların sürüklediği sandık, insan yüzü görmemiş bir adaya ulaşmış ve Hayy bu adada büyümüştür. Diğer görüşe göre Hayy, Hind adalarından birinde babasız ve anasız olarak sırf havadaki ılımlılık ve yaşlık derecesinin şartları içinde kendiliğinden dünyaya gelmiştir. İbn Tufeyl, Hayy'ın adadaki toprağın mayalanarak sıcak, soğuk, ıslaklık ve kuruluğun birbirine karışmasıyla meydana geldiği fikrini kabul eder. Hayy, yalnız kendi akıl-yürütmeleriyle yavaş yavaş tabiatın sırlarını ve metafizik problemlerin çözümünü kavramaya çalışır. Bu durumda Hayy, Yakzan'ın yani Tanrı'nın doğrudan bakım ve gözetimi altında varolmuş ve varlığını devam ettirmiş oluyor.

2. Salaman: Bu da Hayy'ın yaşadığı adaya komşu adalardan birinde yaşayan insanların yöneticisini ve siyasî lideri temsil eder. Toplumu örf ve adetlerine göre, bir peygamber tarafından tebliğ edilmiş kutsal bir kitabın tespit ettiği dış kurallara (zahire) göre yönetir. Öğrenme yoluyla Allah, peygamber ve diğer metafizik gerçeklikler hakkında bilgi edinir, böylece toplumun bilgilenmesini ve yönetimini sağlar.

3. Asal: Bu da Salaman'ın veziri ve müşaviridir. Asal'ı diğerlerinden ayırt eden vasfı, kutsal kitabın zahirine göre edinilen bilgilerle yetinmeyip, onların batınına, iç derinliklerine

[382] Muhammed el-Masumî, "İbn Bacce", çev: İ. Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 147-148.

inmek ve daha öz bilgilere ulaşmasıdır. Nitekim Asal, bu eğiliminden dolayı vazifesini, toplumunu ve içinde yaşadığı adayı terk ederek Hayy'ın yaşadığı adaya, onun orada yaşadığını bilmeden gitmiş ve münzevî hayatın içinde elde edeceğini umduğu gerçeklere kendini bırakmıştır. Sonuç olarak Asal, bu hedefine ulaşmış, kendini Hayy'ın hizmetine vermiş ve Hayy'ın gördüğü hakikatlere teslim olmuştur.[383]

Hayy'ın hikayesine gelince; Hayy bir ceylanın verdiği sütle büyür. Yaşı ilerledikçe tüm varolanlar hakkında bilgiler edinmeye başlar. Önce duyulur şeylerin bilgisinden başlayarak tüm âlemi tanıtan fizikî bilgilere doğru ilerler, alemdeki var olanlar (mevcudat) ve olaylar arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışır. Hayy, bir yandan duyularıyla algıladığı şeylerin çokluğunu, diğer taraftan bunların özce bir olduğunu anlar. Yani eşyadaki cevher-araz ilişkisini kavrar. Tüm cisimlerde bir madde ve suretin olduğunun farkına varır. Genel olarak cisimlerin bir ilk maddesiyle cisimlilik ve cevher suretinden meydana gelmiş olduğunu temaşa ederek manevî bir âleme doğru ilerlediğini fark eder. İlerlediği bu yolda tüm evrenin bir birlik teşkil ettiğini anlayan Hayy, evrenin ebedîliği hususunda da bir sonuca ulaşır. O, evreni hareket ettiren ve onu ebedîleştiren bir fâilin, bir yaratıcının varlığını anlr. Tüm evrenin ve var olan her şeyin bu yaratıcının, yani Tanrı'nın eseri olduğu neticesine varır. Hayy, kendi iç dünyasına dönerek kendinde duyular ve hayal gücü ile algılanamayan bir özün varlığını açıkça kavrar. İnsanın gerçek yüzünün bu öz olduğunu görür. Bu insanî özün, mutluluk ve elemin Tanrı ile olan birliği ve O'ndan uzaklığı ile olduğunu görür. Bu neticelerin gereği, maddî dünyadan ve ona yönelik etkinliklerden olabildiğince soyutlayarak iç dünyasına ve bu dünyada temaşa ettiği hakikatin cazibesine kendini terk eder.

Kendi kendine gerçeğe ulaşan Hayy, din vasıtasıyla ile gerçeği tanımış, sosyal hayatın uygunsuzluklarından kendini sıyırmak için adasını terk ederek sığındığı ıssız adada sığınak arayan Asal ile karşılaşır. Asal, Hayy'a konuşmayı ve din yoluyla ulaştığı hakikatleri öğretir. Dinin tanıttığı hakikatler ile kendi içinde bulduğu hakikatlerin birbirine benzer olduğunun farkına varan Hayy, Asal'a kendi hakikatlerini aktarır. Asal, bunlar karşısında hayranlığını gizlemeyerek kendini Hayy'ın hizmetine verir. Hayy'ın algıladığı bu hakikatlerin yakın adadaki insanlar aktarılması amacıyla Asal ve Hayy, Salaman'ın yönetimindeki toplumun yaşadığı adaya giderler. Büyük ilgi ve saygı ile karşılanan Hayy, düşüncelerini halka açtıkça halkın kendisinden uzaklaşmaya başladığını fark eder. Nihayet o, kendi gerçekleriyle bu toplumun öğrendiği ve alıştığı hakikatlerin bu toplumda birlikte barınma şansına sahip olmadığını açıkca

[383] Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 123-124.

görür ve halkı kendi hakikatleriyle baş başa bırakmanın daha uygun olacağını kabul ederek oradan ayrılır. Issız adasında Asal ile birlikte inzivaya çekilir.[384]

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan* adlı eserinde ortaya koymaya çalıştığı felsefesinde, temelde büyük ölçüde eleştirdiği Gâzâlî'nin tesiri altındadır. Yine onda aynı şekilde bazen eleştirdiği Fârâbî ve İbn Sînâ tesiri de görülebilir. Ne var ki, o, bu son filozofların Aristocu ve Yeni-Platoncu yönlerinden değil, inşa etmeye çaba gösterdikleri "Doğu felsefesi" yönlerinden etkilenmiştir. İşte bunun içindir ki, *Hayy b. Yakzan* adlı kitabına alt başlık olarak "Hikmetu'l-Işrak" ismini uygun görmüştür.

Hikmetu'l-Işrak adını verdiği felsefesine göre, gerek Allah ve gerekse varlıkların gerçek bilgisine, sadece duyularla veya cismanî bir güç ya da organ aracılığıyla değil, insan varlığının hakikatini teşkil eden ruh veya nefs temizliğiyle erişilebilecektir. Ancak bunu yaparken İbn Tufeyl, Gâzâlî ve Suhreverdî'den farklı olarak, herhangi bir dinî öğretiyi bile rehber olarak takip etmeye ihtiyaç duymaz. Tabiatı rehber almak yeterlidir. İnsan tabiatı ve tabiî olayları seyretmekle hakikate erişebilecektir. Dolayısıyla İbn Tufeyl, sonuç olarak yeni bir felsefeyi, yani natüralist bir tasavvuf veya İşrakîliği kabul ediyor. Böylece o, bir yandan Gâzâlî'nin dinî öğretilerin hâkim olduğu tasavvufundan, diğer yandan İbn Sînâ'nın aklî (rasyonel) İşrâkîliğinden ve Suhreverdî'nin İşrakîliğinden ayrı bir İşrakîlik ortaya atıyor. Bununla birlikte İbn Tufeyl, bu eseriyle felsefe ile dinin veya vahiy ile aklın hakikate ulaşmada aynı gaye ve uyum içinde olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. [385]

Hayy b. Yakzan'da bütün dış-yan olaylar manevî düzeyde anlamlandırılmalı ve anlaşılmalıdır. Filozofun kendi hayat hikayesini aktarması söz konusudur ve İbn Tufeyl'in amacı burada İbn Sînâ ve diğer bütün meslektaşları ile benzerlik göstermektedir. Eşyanın eksiksiz bilgisine eriştiren eğitime bir insanın üstatlığı ile ulaşılamaz. Faal aklın nuru bu eğitimi sağlar. Bu nur da ancak filozofun dünya hırslarından kurtulması ve herkesin içinde, İbn Bacce'in gönlünce olan inziva hayatını yaşayabilmesi ile ona yansır ve onu aydınlatır. Yalnız olan, toplum içinde garip olan filozof, İbn Tufeyl'in hikayesinin sağladığı son anlama göre dindar insanı anlayabilir. Fakat bunun anlamını aynı şekilde gerçekleştirmeye gerek yoktur; dar anlamı ile sıradan dindar olan filozofu anlayamaz.[386]

İbn Rüşd

Batılıların Averreos diye bildikleri İbn Rüşd (1126–1198), Yunan düşüncesine bağlılığı ve –bilhassa tıbbi meselelerdeki- bilimsel yöntemi ile kendisini felâsife (İslâm filozofları)

---

[384] Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 124-125.
[385] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş,* 113-114.
[386] Henry Corbin, *İslâm Felsefî Tarihi*, çev: H. Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 416.

arasına dahil etmiştir. Dedesinin vefat ettiği yıl Kurtuba'da doğan İbn Rüşd, hukukçu bir aileden gelmektedir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün devlet yönetiminde aldığı terfiler onun fıkıh ve tıp sahasında önemli eserler vermesine vesile olmuştur. O, hayatı boyunca, felsefî şerhlerin yanı sıra bu iki alanda da çalışmalarını devam ettirmiştir.

İbn Rüşd'ün fıkıh eseri, felsefî bir bakış açısıyla ele alınmış bir kitaptır. O, birçok muhtelif konularla ilgili yazılarının yanı sıra, başlıca eseri *Bidayetü'l-Müctehid*'i kaleme aldı.[387]

İbn Rüşd, Merakeş'e bir yolculuk yapmış ve ardından özgün üç eserini telif etmiştir. Bunlar dinî-felsefî meselerle ilgilidir: *Faslu'l-Makâl, Keşf an Menâhici'l-Edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt.* Bu, aynı zamanda, onun özgün felsefî yazılarının, akıl hakkındaki tartışmalarının, İbn Bacce'nin problematiğini yeniden gözden geçirip düzeltmesinin dönemiydi.

Sultanın doktoru ve Kurtuba baş kadısı olarak atandığında, İbn Rüşd, esas olarak büyük şerhlere (Aristo'nun eserlerinin yorumlarına) yoğunlaşmıştır. [388]

Allah'ın varlığı, çifte bir tecrübe vasıtasıyla ispatlanır. Varlıkların hayatı, önşartı olarak, ilâhî takdiri/inayeti ve hudus da bir yaratıcıyı gerekli kılar. Ancak delil, tahlilî olmayan her şeyden arındırılmıştır. İbn Rüşd, burada kendi ilmî bakış açısını yeniden araya sokar ve Allah'ın var olduğunu tam olarak bilebilmek için, O'nun varlığının eşyanın cevherinin varlığıyla ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler. Bu delilleri anlamanın diğerleri yanı sıra iki türü vardır: Onları sadece kendi hissî (duyu) tecrübelerine uygun olarak anlayan halka (avam) uygun olan tür ve onlardaki bedihî delilleri nasıl göreceğini bilen seçkinlere (havassa) uygun olan tür. Bunun aksine kelamcı, halk (avam) içinde ulaşılamaz olan bir metoda sahiptir ve bu metot aynı zamanda hakikî bir burhana ulaşmayı da sağlamaz.[389]

İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makâl*'ını, bu felsefî ve dinî tefekkürün metodolojisine bir giriş kabul etmek gerekir. Bu eserde aklî incelemeyi önerenin, bizzat Kur'ân kendisi olduğu belirtilir. Bunun için İbn Rüşd, yeniden araya tevili sokar, ama bunu keyfî yorumlardan sakınmak için sıkıca tanımlanmış sınırlar çerçevesinde yapar. İbn Rüşd, felsefeyi, dinsizlik suçlamasına karşı fıkhî bir aklî çıkarımla savunur.

İman ve akıl uzlaşması; basit "ruhanî rehberlik"ten incelikli "tahkikî iman"a kadar her bir ferdin fikrî kapasitesine göre yapılmış olan bir derecelendirmedir. Avamî (halkın anladığı) din, kitleler için yeterlidir; ama felsefe, kültürlü kişiyi tatmin için gereklidir. İki dil

[387] Dominque Urvoy, "İbn Rüşd", İslâm Felsefesi Tarihi (S.H.Nars-O. Leaman), I, 389-393.
[388] Dominque Urvoy, "İbn Rüşd", 395-396.
[389] Dominque Urvoy, "İbn Rüşd", 397.

bulunmaktadır, biri kitleler için remzî dil, diğeri filozoflar için burhanî dildir. Bunların hiçbiri diğeriyle çatışmaz, ancak artık birbiriyle ilişki içinde değildirler.

Tehâfütü't-Tehâfüt, salt aklî bir dinle bağlantı içindeki akla muhalif olarak, vahye dayalı bir dinin üstünlüğünü onaylamak bakımından *Faslu'l-Makâl*'dan çok daha esnektir.[390]

Aristo, İbn Rüşd için insanî bilginin paradigmasıdır. İbn Rüşd'ün yaptığı şey sadece bazı detayları tamamlamak, sistemleştirmek veya hatta düzeltmekten ibarettir. Aristo'nun düşüncesi onun için sadece, bize metinlerde verilmiş olan şey değildir, dil kisvesi altında görünse bile, onunla tutarlı olan her şeydir. Bununla birlikte, Aristo metinlerini sahih bir şekilde aslî haline geri döndürmek ve tüm Yeni-Platoncu eklemelerden ayıklamak gerekir. İbn Rüşd'ün, hususî bir müellifin özel bir görüşü ileri "sürüp süremeyeceğini" bilmek üzere dahilî eleştiri metodunun temel mukaddimesini (aksiyom) keşfetmesini sağlayan şey bu fikirdir. Onun bu konudaki sezgileri hayranlık vericidir; çünkü çoğunlukla eksik çeviriler üzerinde çalışmıştı. Farklı çeviriler arasında tashihleri nasıl yapacağının, boşlukları nasıl dolduracağının ve hatta anlama bakarak aslî metni nasıl yeniden inşa edeceğinin farkındaydı.[391]

İbn Rüşd, insanlara "gerçek bilgi" ve "doğru davranış"ı öğretmek şeklinde iki önemli amaç ve işlevi bulunan din ile işlevi "bütünüyle varlığı, Allah'ın varlığının, hikmet ve kudretinin delili olması bakımından inceleyip yorumlamak" olan felsefenin bir bakıma konu ve gaye birliği içinde oldukları düşüncesindedir. Buna karşılık din ile felsefe, bu ortak gayenin gerçekleştirilmesinde kullandıkları yöntem ve hedef aldıkları insan kitlesi bakımından farklılık gösterir. Din, mesaj ve öğretilerini farklı bilgi ve kültür düzeyindeki her insanın kavrayabileceği üslûp ve yöntemlerle (hatâbî, cedelî ve burhânî) dile getirirken, felsefe yalnızca burhân yöntemini kullanarak az sayıda insana yönelir ve hitap eder. Bu tespitten hareketle İbn Rüşd, kendisinden önceki Meşşâî filozoflarının aksine, felsefe açısından dinin değil din açısından felsefenin konumunun belirlenmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre din, felsefeyi yasaklamaktan ziyade, onu teşvik etmekte hatta gerekli (vâcip) saymaktadır.

Din ile felsefeyi aynı kaynaktan beslenen iki ayrı bilgi türü olarak gören İbn Rüşd, bunu "sütkardeş" benzetmesiyle temellendirmeye çalışır: Gerek vahiy ürünü olan dinin ve gerekse insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan sebep-sebepli ilişkisini sağlayan "özel yapı"larının kaynağının, ilâhî ilim ve hikmet olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre, aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içedir. Ve "hakikat hakikate ters düşmez aksine birbirini destekler". Buna rağmen bir takım ârızî sebepler dolayısıyla ilk bakışta bazı

[390] Dominque Urvoy, "İbn Rüşd", 398.
[391] Dominque Urvoy, "İbn Rüşd", 399.

insanlara felsefî sonuçlar veya aklın verileri ile dinî naslar arasında bir uyumsuzluk ve çelişki varmış gibi gözükebilir. Bu durumda yapılması gereken şey din ile felsefenin uzlaştırılması olup, bunun yolu da dinî nasların tevil etmektir, yani yorumlamaktır. Böylesine önemli bir işlev görecek olan tevilin son derece hassas, belli bir birikim ve beceri gerektiren bir iş olduğunu belirten İbn Rüşd, gerekli şartları taşımayan kimselerin tevile kalkışmaları kadar, tevil edilmemesi gereken naslarla mutlaka tevil gereken nasların dikkatle tespit edilmemesinin, ayrıca usûlüne uygun olsa bile yapılan tevilin uluorta herkese açıklanmasının da sakıncalı olduğuna inanır.

İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılması konusunda önerdiği yöntemi, din felsefesinin en temel problemleri üzerinde başarıyla uygulayarak din ile felsefesinin uzlaştırılmasının en güzel örneklerini sunmuştur. O, bir yandan Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda gerek felsefenin yöntemi olan burhanın, gerekse dinî nasların aynı sonuca nasıl ulaştırdığını ortaya koyarken, diğer taraftan da metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı bakış açısıyla nasıl kuşatabileceğini ortaya koymuştur.[392]

İbn Rüşd, Kur'an-ı Kerim'e referansta bulunarak temellendirdiği "inayet" ve "ihtira" delilleriyle felsefenin ve dinin en temel konusu olan Tanrı'nın varlığının ispatı, "sürekli yaratma" teorisiyle Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin ezelîliği sonradanlığı meselesini hem Aristo'dan hem de İslâm Meşşâîlerinden farklı bir yaklaşımla yorumlamayı başarmıştır. Küllî-cüz'î bütün varlıkları kuşatan ve onların varlık sebebi olan "ilâhî bilgi"nin, varlıkların sebeplisi durumundaki "beşerî bilgi"yle karşılaştırarak küllî-cüz'î şeklinde nitelendirilemeyeceğini belirten İbn Rüşd, metafiziğin mahiyetini, onun sahibi olan Allah'tan başkasının bilip kavranamayacağını açıkça ifade eder. İlâhî ilmin bir tecellisi olan Kur'ân-ı Kerim'in, vahyin bir kaynağı ve Hz. Muhammed'in son gerçek peygamber olduğunun en büyük, en geçerli ve çağlar üstü belgesi (mucize) olduğu gerçeğini son derece başarılı bir şekilde temellendiren İbn Rüşd, aynı başarıyı kazâ ve kader, iyilik ve kötülük, ahiret hayatı ve Allah'ın görülmesi gibi din felsefesinin diğer temel konularının yorumunda da göstermiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki, sanıldığının aksine Aristo'nun sâdık bir izleyicisi ve sadece bir yorumcusu olmayan İbn Rüşd, bir çok konuda özgün görüşler sergiler. Allah-kâinat-insan ilişkilerini çok iyi kavrayıp insan gerçeği ile birlikte din olgusunu da önemseyerek düşünce sisteminin merkezine alan; bu bağlamda beşerî bilginin imkânı, kaynağı, değeri ve sınırını isabetle tespit eden büyük bir filozof; aynı zamanda teori ile pratiği bir arada yürüten iyi bir

[392] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, 289-290.

hukukçudur; takip olarak düşünce ve bilim tarihinde eşsiz bir yere sahiptir. Onun insanlığa yeni ufuklar açmış ve açabilecek mahiyetteki ilim zihniyeti ve yöntem ilkeleri ile fikirleri, asırlar boyunca Batı dünyasında geniş yankılar uyandırıp derin izler bırakmış olmasına karşılık, ölümünden sonraki yüzyıllarda İslâm dünyasındaki lâyık olduğu ilgi ve alakayı görememiştir.[393]

Bir kısım Batılı düşünce tarihçisinin kanaati, İbn Rüşd ile İslâm dünyasında felsefenin sona erdiğidir. Bu kanaat, bir açıdan doğru, bir açıdan yanlıştır. Doğrudur; çünkü İbn Rüşd, İslâm dünyasında Yunan-Helenistik felsefe geleneğine sıkı sıkıya bağlı felsefî akımın son büyük temsilcisidir; kendisinden sonra bu çizgiyi devam ettirmek isteyen Nasreddin Tûsî (ö.1273) gibi bazı kimseler ortaya çıkmışlarsa da, İbn Rüşd kadar başarılı olamamışlardır. Yanlıştır; çünkü, İslâm felsefesi sadece Yunan-Helenistik geleneğine bağlı bir akımdan ibaret değildir; yeni akımlarla İslâm felsefesi İbn Rüş'den sonra da en az üç-dört yüzyıl daha sürmüştür. Bunun en açık delilinden birisi İbn Rüşd'ün hemşehrisi durumunda olan İbn Haldun'un kurmayı denediği tarih veya sosyal felsefe akımıdır.[394]

İbn Haldun

İşbiliye asıllı bir aileden Tunus'ta doğan İbn Haldun (1332–1406), yine aynı yerde felsefî ve dinî ilimleri tahsil ettikten sonra, devlet hizmetinde bulundu. Uzun süren bu idarî ve siyasî hayattaki hizmeti, kendisine tecrübe ve gözleme dayanan bir sosyal felsefe yapma fırsatı verdi.

İslâm'daki Yunan-Helenistik felsefeye (Meşşâîlik) karşı tutumu, Gâzâlî'ye benzeyen İbn Haldun, sadece İslâm'da değil, tüm dünyada yeni bir felsefî akımın öncüsü olmuştur. Bu disiplin, bugün "tarih felsefesi" olarak bilinmektedir. Gerçekte bu isimlendirme hatalı olmamakla birlikte, eksiktir denebilir. Zira İbn Haldun, Aristo'nun bilim anlayışına karşı çıkarak sadece tarihi ilim saymaz, aynı zamanda bütün sosyal ve ekonomik olayları da ilmin konusu yapar ve beraberinde onların felsefesini yapmayı girişir. Bu bakımdan onun kurmaya çalıştığı felsefeye, daha geniş bir anlamda "sosyal felsefe" ismini vermek daha uygun olacaktır.

İbn Haldun'un sosyal felsefesini işlediği önemli eseri *Mukaddime*, onun en yaygın ve bilinen çalışmasıdır. Aristo ve ona ilim anlayışı konusunda bağlı filozoflar, tarihi ve sosyal olayları ilmin konusu dışında çıkarıyorlardı. Zira onlara göre, ilim zaman ve mekâna bağlı olarak değişmeyen varlığı konu edinmektedir. Gerçek ilimse, bu varlık hakkında elde edilen değişmeyen genel ilkeleri ihtiva eder. Bu bakımdan en gerçek ilim, metafizik veya teolojidir;

---

[393] Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi,* 290-291.
[394] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş,* 115.

çünkü konusu Değişmeyen Varlık'tır. İkinci derecede ilim vardır, bu da fiziktir ki, konusu oluş ve bozuluşun konusu olan Ay-altı âlemdir, yani dünyadır. Fakat insan olayları, dolayısıyla tarih, sosyoloji ve ekonomi sık sık değişken olduğundan ilim kabul edilmemiştir. Bu tür ilim anlayışına karşı çıkan İbn Haldun, sosyal ve tarihî olayların da ilmin konusu olabileceğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla bunu yaparken, bir sosyal ilim felsefesi inşa etmiştir.

İbn Haldun, bu düşüncelerini şu sözlerle ifade etmektedir: "Tarihin içinde saklanan mânâ ise, incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin ruhu ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. İşte bundan dolayı tarih şereflidir ve Hikmet'in içine dalmıştır. Bundan ötürü tarih hikmet (felsefe) ilimlerinden sayılmaya lâyıktır."[395]

İbn Haldun'un Arap-İslâm medeniyetinin Ortaçağlardaki yaratıcı mütefekkirler zincirinin son halkalarından biri olduğu hususu bir gerçektir. Bu tarihi hakikati kabul edersek, ondan sonra gelen müelliflerin, özellikle tarihle ilgilenenlerin, "İbn Haldun projesi"ni sahibinden daha ilerilere götüremediğini de kabul etmek gerekir.[396]

[395] Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 115-116.
[396] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000, 368.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Müslüman bilgi ve hikmet âşıkları, bir anlamda insanlık birikimi olan bu fikir ve tefekkür dünyasının içine girdiler. Öncelikle bu bilgi ummânının zengin eserleri Latince, Grekçe, Yunanca, Süryanice, Âramca ve Pehlevice'den birer birer tercüme edildi.

Abbasîlerle başlayan ve dünyada bir benzerine rastlanılmayan büyük çeviri faaliyeti, 1–2 asır sonra, İslâm coğrafyasına ve düşüncesine "altın çağı"nı yaşatacaktır. Özellikle de Halife Me'mun, 830'da Bağdat'ta, aslında cimri olmasına rağmen büyük meblağlar harcayarak inşâ ettiği Beytü'l-Hikme (Tercüme Evi, Hikmet Evi), insanlık tarihinin en büyük çeviri faaliyetini gerçekleştirmiştir. Rivayet edilir ki, bu tercüme merkezindeki mütercimlere ücret olarak çevirdikleri eserlerin ağırlığınca altınlar ödenmiştir.

Ancak yapılan muazzam tercüme faaliyetinin Müslüman âlem üzerindeki sonuçlarına bakıldığında, bunun karşılığını bu dünyada bulmak zordur. Sonuç itibariyle İslâm filozof ve mütefekkirlerinin yorulmak bilmeyen gayret ve çabalarıyla, beşeriyetin ortak düşünce arenasına, Müslümanların inşâ ve ihyâ ettiği yeni, özgün bir fikir sistemi olan İslâm felsefesi ortaya çıkmıştır.

İslâm hakîmlerinin/filozoflarının ürettiği ve tekâmül ettirdiği hikmet, insanlık birikiminin özgün bir tefekkür imalâtı haline dönüşmüştür. Zirâ bu fikir zenginliği, Batı düşünce ve kültürüne sınırsız katkı ve çeşitlilik kazandırmıştır. Ama her şeye rağmen İslâm filozofları, ulaşmayı hedefledikleri, tamamen Müslümanlara özgü bir felsefenin ihyâsını sürekli yüreklerinden ve zihinlerinden silememişlerdir.

Yine de tüm bu hedeflere rağmen İslâm felsefesi, diğer İslâmî disiplinlerden kelâm ve tasavvuf üzerinde iz bırakıcı tesirlerini belirgin bir şekilde göstermiştir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, felsefe, tam olarak kendi işaret ve damgasını vurarak Ortaçağ ve Yeniçağ boyunca İslâm bilgi ve kültürünün üretim odakları olan medreselerde istenilen düzeyde cazibe halesine dönüşmedi.

Endülüs'ün önde gelen Müslüman bilgeleri İbn Bacce (ö.1138) ve İbn Tufeyl (ö.1185), felsefeye karşı soğuk ve mesafeli duruşu, filozof üzerinden tasvir etmişlerdir. Bu hakîmlerin zihninde, toplumun tüm katmanlarıyla arzu edilen seviyede iletişime geçemeyen filozof, cemiyet içerisinde "münzevî", "garip" ve " yabancı" gibi konumlara sürüklenmiştir.

Müslüman mütefekkirler, felsefeyle karşılaştıklarında İslâm düşüncesinin bir tür felsefe ve felsefenin de bir tür din olduğu noktasına ulaşmışlardır. Nitekim Fârâbî (870–950), İbn Sînâ (980-1037) gibi iki büyük İslâm filozofu, kendilerinden sonra gelecek olan İbn Rüşd'ün (1126-1198) ifadesiyle *"Din ile felsefe aynı anneden emmiş süt kardeşler"* olarak ilanında herhangi bir sakınca görmemişlerdir.

Bölüm Soruları

1. Halife Me'mun'un felsefe ve diğer bilimlerle ilgili tercüme faaliyeti için 830 yılında Bağdat'ta kurduğu kurumun adı nedir?

a) Beytü'l-Hikme b) Enderun c) Nizamiye d) Ezher e) Akademi

2. Din ile felsefe ilişkisinde "Din ile felsefe aynı anneden emmiş sütkardeşlerdir" diyen İslâm filozofu kimdir?

a) Fârâbî b) İbn Sînâ **c) İbn Rüşd** d) İbn Bacce e) Gazâlî

3. Fârâbî'nin İdeal erdemli devleti anlattığı eseri aşağıdakilerden hangisidir?

a) Tehzîbü'l-Ahlâk **b) el-Medînetü'l-Fâzıla** c) Mukaddime d) İhyau Ulumu'd-Din

e) Ahlâk-ı Nâsırî

4. Onuncu yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkmış, yaklaşık yüzyıl süren gizli felsefe cemiyetinin adı nedir?

a) Pythagorascılar b) Haricîler c) Fâtımîler d) Ashab-ı Suffe **e) İhvân-ı Safâ**

5. Tıp alanındaki *el-Kânûn fi't-Tıb* eseriyle hem İslâm hem de Batı dünyasındaki otorite kabul edilmiş ve bu eseri modern zamanlara kadar bir başvuru kitabı olmuş filozof adı nedir?

a) Kindî b) Gazâlî c) Fârâbî **d) İbn Sînâ** e) Ebu Bekr Râzî

10. SKOLASTİK FELSEFE VE RÖNESANS

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Hristiyan dünyada din ile felsefeyi uzlaştırma çabaları, dini dogmaların felsefi olarak temellendirilmesi, dönemin meşhur tanrı kanıtları ve bilimler tasnifi, Rönesans felsefesi bu bölümün öne çıkan konularıdır.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Dini dogmalar felsefi açıdan izah edilebilir mi?
2) Skolastik düşüncenin temel özellikleri nedir?
3) Rönesans dönemi ile Skolastik dönem arasında ne gibi farklar vardır?
4) Rönesans düşüncesinde hangi akımlar ortaya çıkmıştır ve bu akımların Yunan düşüncesi ile irtibatı hangi yöndedir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Skolastik felsefe ve Rönesans felsefesi	Hristiyan düşüncesinin en verimli dönemi olan Skolastik dönemi, bu dönemde yapılan tartışmaları ve ona bir reaksiyon olarak ortaya çıkan Rönesans düşüncesini öğrenir.	Her iki dönemin öne çıkan isimleri, düşünce sistemleri ve hayat öyküleri dönemin okunmasına yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Scholasticus
- Ontolojik delil
- Ockham'ın usturası
- Sebepsiz ilk sebep

Giriş

Skolastiğin amacı aklın vahiyle gelenleri ispatlanması, denetlemesi ve açıklaması için, dinin önermelerine felsefî kavram üretmekti. Bu sebeple, Skolastiğin amacı yeni bir bilgi kurmak olmayıp, inancı akıl yoluyla temellendirmek ve karşı düşünceleri çürütmek için gerekçeler bulmaktı. Gerekçelendirme ve temellendirme için en iyi metot mantık bilmekle mümkündü. Bundan dolayı Aristo felsefesi ve mantığı, Skolastik felsefenin en önemli kaynağı durumuna geçmekteydi. Akıl ve mantık; inancı, din dogmalarını ve öğretisini izah etmek ve temellendirmek için bir vasıta olarak kullanıldı. Bu dönemlerde yapılan tüm felsefe ve mantık çalışmaları, bu sahalarda daha çok bilgi sahibi olmak ve kuramsal bilgi elde etmek için değil, pratik maksatla gerçekleştirilmiştir.

Rönesans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ öteki de Yeniçağdır. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözülüp Yeniçağı oluşturacak prensipler ile düşüncelerin artık belirmeye başladıkları dönemdir.

Serbest düşünce, Yunan göçünün ortaya koyduğu ve matbaanın icadının tam sırasında, elde edilmesini kolaylaştırdığı Antik çağın şaheserlerine büyük bir istekle yöneliyor. Pusulanın ve teleskopun keşfi fevkalade işine yarayan bilimsel zihniyet ve natüralist eğilim, Amerika'nın ve güneş sisteminin keşfini başarıyor. Bu yeni ve sonsuz ufukların temaşasında, skolastik için ve Kilisenin otoriteci sistemi için gittikçe tehlikeli olan bir gayret ve güven buluyor. Aynı zamanda dinî duygu, XV. yüzyıldaki edebî uyanışın müjdelediği, XVI. yüzyılın büyük reform hareketinden kuvvet alıyor.

Rönesans'ta bilim dalları arasında belirgin ve keskin bir ayrımlaşma henüz ortaya çıkmamıştı. Bundan dolayı, söz konusu sınıflandırmalardan her biri Rönesans felsefesinin kuşatıcı ve oldukça geniş kapsamlı sahası içinde teşekkül eder. Çünkü Rönesans dinin egemenliğine karşı başkaldırıp, Kiliseye, otoriteye, Skolastisizme ve Aristo'ya tepki verdikçe, insan, doğa ve sivil toplum üzerinde odaklaşan problemlere yönelik ilginin giderek artan ölçülerde gelişmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Rönesans felsefesinin temel akımlarını; hümanizm, Platonculuk, Aristoculuk, Atomculuk ve şüphecilik olarak ele almak mümkündür.

Ortaçağla ilişkinin kesilmesi, en kesin bir şekilde ve sürekli olarak, doğa bilimi sahasında gerçekleşmiştir. Rönesans zamanının doğa felsefesinde, daha hâlen metafizik ve

hatta ilâhiyatla ilgili düşünceler varlığını sürdürüyordu. Ancak 17. yüzyıl, yani doğa bilimi yüzyılı olarak isimlendirilen dönem, matematik doğa bilim (Mekanik) ile doğanın sırf sebeplere göre bilinmesi esasını kurmuş ve bilimsel düşünceyi nihâî bir biçimde kilisenin hâkimiyetinden kurtarmıştır. Çağdaş felsefe, hayalci doğa filozofları tarafından değil, kesin doğa bilimi yöntemi temsilcileri tarafından kurulmuş veya en azından hazırlanmıştır. İşte bundan dolayı 17. yüzyılda felsefe, birinci derecede doğa bilimi ve ancak ikinci derecede mantık ve metafizik anlamına gelmektedir.

Ortaçağlarda sık sık kendisine ortaya koyan doğaya olan ilgi, Leonardo da Vinci (1452-1519), Kopernik (1473-1543), Galileo (1564-1641), Kepler (1517-1630) ve Newton'un (1641-1727) başlıca temsilcileri olduğu bilimsel eylemi belirleyecektir. Gizil ve büyü etmenleri, bu düşünürler tarafından tamamen ortadan kaldıracak ve doğa fenomeni, yetkin ve doğal şekilde izah edilecektir. Eski Aristocu izah ilkeleri mekanik açıklamayı bir kenara bırakmaktadır: bütün doğal oluşumlar, sabit kanunlara göre yapıların devinimi tarafından meydana getirilmektedir. Gezegenlere dair devinimin gizemi matematik ile ortaya konmaktadır: Kepler, gezegenlerin yörüngelerini keşfeder ve sonuç olarak astroloji, astronomiye dönüşecektir. Robert Boyle, atom kuramını kimya biliminde kullanır ve kendisi de bir simyacı olmasına karşın, simyanın sona ermesine sebep olur. Bu tüm erekbilimsel olmayan düşünce çizgisi on dokuzuncu yüzyılda Darwin teorisi ile en yüksek seviyesine erişecektir.

10. ÜNİTE: SKOLASTİK FELSEFE VE RÖNESAS FELSEFESİ

SKOLASTİK FELSEFE

Kökü Latince schola (okul) olan skolastik (scholasticus) kavramı, okulla bir ilişkiyi ifade eder. Buna göre Skolastik felsefe okul felsefesi anlamına gelmektedir; araştırılan felsefe değil de, yalnız okutulan felsefe. Ortaçağ'da okutulan bu felsefe de, Kilisenin öğretim sisteminde yer aldığı için, teolojiye (ilahiyata) dayanıyor ve onu destekliyordu.[397]

Patristik felsefenin Platoncu ve Yeni Platoncu tesirleri Skolastik felsefede sürerken, İslâm felsefesinden gelen Aristocu tesirle Skolastik felsefe kendi içinde yeni felsefe etkinliklerine sebep oldu. Bu tesirin neticesi Skolastik felsefe, Aristocu bir felsefe haline geldi. Patristik felsefe Platon ve Yeni-Platoncu tesirle doğruyu yani hakikati bilmeyi amaçlayarak Tanrı bilgisine ve mutluluğuna ulaşmayı gaye edinmekteydi. Buna karşılık Skolastik felsefe, Aristocu geleneğe uygun bir anlayışla bilgiye ve olgular dünyasına meyletmiştir. Bilgiyi sistematik bir yapı içinde kavramlarla izah etmeye çalışmıştır.

Skolastik felsefe anlamını, Latince *Scholasticus* kavramından almaktadır. *Schola* okul anlamına gelirken, *scholasticus* ise okula ait felsefe, yani okul felsefesi demektir. Bu dönemlerde Avrupa'nın çeşitli kentlerinde üniversiteler açılarak din temelli bilgiler okutulmaya başlanmıştır. Bu okullarda din eğitimi olan teolojinin yanı sıra, yedi özgür sanat da tahsil edilmekteydi. Yedi özgür sanat şu disiplinlerden oluşmaktaydı: Birinci grup (Trivium): Gramer, diyalektik, retorik. İkinci grup (Quadrivium): Aritmetik, geometri, müzik ve astronomi.

Skolastiğin amacı aklın vahiyle gelenleri ispatlanması, denetlemesi ve açıklaması için, dinin önermelerine felsefî kavram üretmekti. Bu sebeple, Skolastiğin amacı inancı akıl yoluyla temellendirmek ve karşı düşünceleri çürütmek için gerekçeler bulmaktı. Gerekçelendirme ve temellendirme için en iyi metot mantık bilmekle mümkündü. Bundan dolayı Aristo felsefesi ve mantığı, Skolastik felsefenin en önemli kaynağı durumuna geçmekteydi. Akıl ve mantık; inancı, din dogmalarını ve öğretisini izah etmek ve temellendirmek için bir vasıta olarak kullanıldı. Bu dönemlerde yapılan tüm felsefe ve mantık çalışmaları, bu sahalarda daha çok bilgi sahibi olmak ve kuramsal bilgi elde etmek için değil, pratik maksatla gerçekleştirilmiştir.

[397] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 185.

Tanrıbilim ve metafizik önermelerini ispatlamak, ancak dedüktif akıl yürütme ile mümkün oldu. Böyle akıl yürütme de mantık ve matematikte kullanılmaktaydı. Bu amaç doğrultusunda Aristo'nun mantığı ve Öklid'in (Euklides) geometrisi model olarak alındı.

Her olgu ve olay, Tanrı ile izah edildiğinden dolayı, bilgi insanın bir yaratıcısı olarak kabul edilmedi; aksine hazırda var olanın içinde bulunan ve insan tarafından keşfedilen olarak anlaşıldı. Her şeyin bilgisinin vardığı Tanrı bilgisini ortaya koymak için Skolastik felsefeciler tümel bilgiyi veren *Summa* isimli eserler kaleme aldılar. *Summa*, bütün bilgilerin toplandığı ve temellerine özetleyen eserlerdir. İşte bu anlayış, bu dönemin felsefesini Skolastik yapan özelliktir. Otoriteye bağlı düşünme özelliği gösterme Skolastiğin en büyük ve en önemli neticesidir.

Skolastik felsefeyi ana hatlarıyla üç dönemde ele alınabilir:

1. Erken Skolastik VIII. yy-XIIyy. Erigena, Aziz Enselmus, Abelardus.

2. Yüksek Skolastik XII. yy-XIII. yy. Aziz Bonaventura, Aziz Thomas Aquinas.

3. Geç Skolastik XIII.yy-XIV.yy. Duns Scotus, Ockhamlı William.[398]

Skolastik Felsefenin Özellikleri

1. Bu felsefe, din merkezli bir sistemdir. Temel amacı din öğretisini akılla destekleme ve temellendirme faaliyetidir.

2. Bilgileri bir sistem ve düzen içinde *Summa* adlı genel eserler ile tasnif etmek filozofların vazifesi kabul edilmiştir.

3. Tümel bir dünya fikrini savunarak, evreni tek hakikatin değişmez yasaları ile izah ederek Hıristiyan Tanrı kuramını desteklemek ve böylece birliğin ve düzenin çokluk ve karmaşıklıktan iyi olduğunu ortaya koymak amacı esastır.

4. Akılcı bir düşünme etkinliği ile soyut varlıkları hiç kuşku etmeden kabul etme anlayışı egemendir. Akıl, olguları kavrayan ve düzenleyen yeti olarak güven duyulacak tek güç ve kabiliyettir.

5. Doğadan ve deneyden kopuk bir bilgi arayışını kabul eden bu dönem, doğa nesnelerinin bilgisini araştırmaya ihtiyaç hissetmemiştir.

---

[398] Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 169-270.

Otoriteye duydukları aşırı inanç sayesinde, hazır bir tabiat ve evren bilgisini kabul etmişler ve bunun dışında bir doğa ve evren bilgisi araştırmaya ihtiyaç duymamışlardır. Zira insan aklı doğrudan, doğru bilgiye ulaşabilir, tabiata ve nesnelere ihtiyaç yoktur.

6. Evren Teorisi: Hıristiyan inançlarıyla uyulaşabilen hazır bir evren teorisi kabul edilmiştir. Aristo fiziği desteğinde Batlamyus'un astronomisi doğrudan kabul edilmiştir. Aristo fiziğine göre, hareket Ay-üstü ve Ay-altı alemde farklıdır. Ay-üs alem dairesel ve değişmez bir hareketi ihtiva etmekteydi. Ay-altı alem olan bu dünyada her cismin doğal bir yeri vardır. Cisimler doğası gereği bulunması gereken yere doğru hareket ederler. Ağır cisimler aşağı, hafif cisimler yukarı doğru hareket ederler. Eğer bir cisim zoraki bir güçle doğal yerinden oynatılırsa, doğal yerine dönmek isteyecektir.

Aristo fiziğiyle temellenen Batlamyus (Ptolemaios) astronomisine göre, yer, evrenin merkezinde olmak şartıyla Ay, Güneş ve gezegenler dünyanın çevresinde saydam küreler üzerinde çakılmış bir konumda dönerler. Sabit yıldızlar ise en son saydam kürede bulunurlar.

Skolastik felsefe, bu evren teorisini olduğu gibi benimsemiştir; yer, evrenin merkezinde ve hareketsiz bulunmaktadır. Hıristiyanlığa göre, evren, yeryüzü için yaratılmıştır. Bundan dolayıdır ki, yeryüzü evrenin merkezi olmak durumundadır. Tanrı, yolladığı kitapta tabiatın değişmez kural ve yasalarını belirlemiştir. Tekrar tabiatı incelemeye gerek yoktur. Tekrar tabiatı incelemek, kilise ve Hıristiyan öğretisine karşı gelmektir. Çünkü kilise, tanrıbilim etkinliğiyle var olan tün doğru ve hakikatleri açıklamıştır.

7. İnsan Teorisi: Skolastik dönemde insan, birey veya kişi olarak kabul edilmez. Bağımsız birey anlayışı yoktur. İnsanlar, Tanrı'nın kulu olarak sistemin işçileridir. Bireyin ne kendisinin ne de bilgisinin önemi bulunmamaktadır. Bu sebeple bilgi, bireyin malı değildir. İnsan ve bilgisi sistemin içindedir, fakat sisteme hizmet eden bir parça olarak önemsizdir.

Skolastik dönemde bireysel olmayan insan anlayışı egemendir. Bireyler yaptıklarını kendileri için değil, toplum veya Tanrı adına yaparlar. Bu sebeple birçok düşünür yazdıkları eserler veya alıntı yaptıkları eserlerde kişi ismi belirtmezler. İnsanlar, kendisinden önce bulunmuş bilgilere bir şeyler ilave etmekle görevlidirler, fakat isim ve ün önemli değildir. Kolektivist bir anlayışla topluma ve dine hizmet etmek en büyük şereftir. Yazar ve bilgi üreten birey önemli olmadığı için, başkasının bilgisini alıp kullanmak, günümüzdeki gibi suç değildir. Amaç, Tanrı'nın yarattığı ortak hazineyi birlikte kullanmaktır.

8. Düşünme Yöntemi: Kutsal dogma ve önermeleri açık, seçik ve anlaşılır hale getirmek için mantıksal akıl yürütmeler kullanmaktır. Bütünü parçalara bölerek onları anlaşılır yaptıktan sonra, parçaları daha alt gruplara bölerek tasnif yapmaktır. Alt grupları daha sonra hiyerarşik bir sıra ile tekrar sınıflamak, bilgiyi açık ve seçik hale getirir. Açık ve seçik yazım türüne şematizm denilmektedir ve bu tür yazımı Aziz Thomas'ta görmek mümkündür.

Yöntemin diğer bir özelliği de çelişkileri ortadan kaldırmak için akıl yolu ile uyumsuzlukları gidermektir. Bu, bir tür mantık cambazlığıdır. Otorite ışığında yorumlar yaparak, çelişkilerden kurtulmak düşünürlerin amacı ve gayesidir. Örneğin Abelardus 157 çelişkili konuda türettiği tez-antitez –sentez metoduyla, otoriteye göre bir uzlaştırma yoluna gitmiştir. Evet ve hayır gibi cevapları otorite ışığında gidermeye çalışmıştır.[399]

Anselmus

Anselm (1034-1109), selefleri tarafından başlatılan diyalektik aklîleştirme hareketini zirveye taşımıştır. Anselm hem bir filozof, hem de Hıristiyan bir teolog ve rahiptir. Anselm, şekilsel ve kavramsal kıyasla Hıristiyan kelamı olarak isimlendirebileceğimiz evrene aittir. Bu gözlem iki gözlemi daha gerektirir.

Anselm, 1078'de du Bec'in başrahibi, 1093'de Cantorbery'nin başpiskoposu, XI. asrın da en büyük teologu oldu. Eserlerini kaleme aldığı dönemin büyük kısmı, 1070 ile 1109 yıllara arasında yer almaktadır. O, mantıksal-teolojik tartışma uslübunu sürdürmekle birlikte Aberlard'ın diyalektik yönteminin XII. asırda zirveye ulaştıracağı birçok felsefî yeniliği haber veren çok sayıda eser yazmıştır. Teolog olarak Anselm, savunmacı apolojiden spekülasyonun zirvelerine geçmiştir. Teolojik söylemin felsefî ve mantıksal incelemesinin prensiplerini gerçek anlamda başlatan kutsal ilimle mantık ilişkisini tasavvur etme tarzında getirdiği yenilikle belirginleşir.

Anselm ile birlikte teolojik çalışma kavramsal bir boyut, özel bir atılım ve hız kazanmıştır. Latin Hıristiyan dünyası onun sayesinde entelektüel bir kimliğe ulaşmıştır. Augustinus'tan beri ilk kez Latin bir Hıristiyan filozof bir eser inşa etmiş, araçlar meydana getirmiş ve bir dil ortaya koymuştur.[400]

Kant'tan beri Anselmci kanıt, "ontolojik" denilen bir argümanı temel alan Tanrı'nın varlığının k olarak kabul edilmektedir: Söz konusu olan iki önerme arasında bir aracı bulmak –

---

[399] Kadir Çüçen, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 171-173.
[400] Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev: Ayşe Meral, İstanbul 2005, 268-269

Tanrı var olsaydı Tanrı'nın ne olduğunu tasavvur ederdim ve Tanrı vardır- sonra da birinden diğerine geçmektedir.

Anselm'in nesnesi varlık ya da varlık fikri değildir, büyük veya azamiliktir. Argümanın gücü ve farklılığı, düşünce ile mükemmellik arasındaki ilişkiyi ya da daha doğrusu düşünce ile tasavvur edilebilir azamilik arasındaki ilişkinin temalaşmasını temel almasıdır. Bu ilişki, azamiliğin yasası ya da düşünebilirliğin zorunluluk yasası olarak isimlendirebileceğimiz bir yasa şeklinde ifadelendirilmiştir. O şu şekilde ifade edilebilir: Yalnızca düşündüğümüzü düşünebiliriz (düşünülebilir azamilik), düşündüğümüz (yani düşünebilir azamilik) olduğunu düşündüğümüz anda var değildir. Başka bir ifadeyle Anselmci delil, fiili olarak düşünüldüğü anda yeni "kendisinden daha büyük bir hiçbir şey düşünülemez olan bir şey" (Kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık) olarak düşünüldüğü anda büyüklüğün zihnin dışında varlığının zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Anselmci delil birbirini tamamlayan, aynı zamanda da birbirinden tamamen ayrı olan iki argümandan oluşmaktadır. Anselmci delilin akılsızı ikna etmeye yönelik olmadığı açıktır. Söz konusu olan daha çok akıl peşinde inancın en yüce delilidir. Delilin amacı, anlamadığım bir şeyi beni inandırmaya zorlamak değil de inandığım şeyi anlamama yardım etmektir.

İlk argümandan ispatlanan tez düşüncede ve gerçeklikte daha büyük hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir şeyin var olmasıdır. Anselm sağduyulu insanın inancının içeriğini izah eder: Tanrı, öyle bir şeydir ki ondan daha büyük bir şey düşünülemez. Gerçekten de bu tanımı anlayan herkes, aynı anda bu tanımın nesnesini –kavranabilir olarak en yüce varlık- ortaya koyar ve aynı hamleye anladığı şeyin de var olduğunu ortaya koymuş olur:

"Rabb'im, sen ki imanı anlaşılır kılıyorsun, sen bunun yararlı olduğunu düşünürsen, var olduğunu –sana inandığımız şekilde- ve senin de bizim inandığımız şey olduğunu anlamama izin ver! Ama biz neye inanıyoruz? Senin kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez olan bir şey olduğuna inanıyoruz, ama bundan ziyade böyle bir varlık olmadığı için midir, çünkü 'ahmak kalbinde şöyle dedi: Tanrı yoktur?' Ama bu aynı ahmak kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez olan bir şey dediğimizi duyarsa, dediğimi anlar. Bunun var olduğunu anlamasa bile, anladığı şey zihnindedir. Çünkü zihnimizde bir şeyin olması bir şeydir, onu anlamak başka bir şeydir. Gerçekten de ressam önceden yapacağı şeyi düşündüğünde, buna zihninde sahiptir, ama o sadece bu şeyin –henüz yapmamıştır- olduğunu bilmez. Buna karşılık bunu çizdiği anda ona zihninde sahiptir ve (aynı zamanda) bu- yapmış olduğu- şeyin var olduğunu anlar. Demek ki ahmak, en azından zihinde kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez bir şey var olduğunu

kabul etmek zorundadır; çünkü bunu işittiğinde bunu anlar ve anladığımız her şey zihindedir. Fakat şu kesindir ki kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemez olduğu bir şey yalnızca zihinde olamaz. Gerçekten de en azından yalnızca zihindeyse, onun gerçekte de olduğunu düşünmeye hiçbir şey engel değildir, ki bu (daha da) büyüktür. Demek ki kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez olan şey yalnızca zihindeyse kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez olan bu şey; kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülebilecek olduğu bir şeydir. Fakat bunun mümkün olmadığı açıktır. Demek ki kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemez olduğu bir şey hem zihinde hem de gerçeklikte vardır."

İkinci argümanda ispatlanan tez, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemez olduğu bir şeyin olmamasının düşünülemez olmasıdır. Kavranabilir olarak var olan en yüceliğin yok olduğu düşünülemez:

"Ve (kendisinden daha büyük bir şey düşünülemez olan) bu şey öylesine gerçekten vardır ki var olmadığını düşünmek imkânsızdır. Çünkü bir şeyi var olarak düşünebiliriz ve bu şey de yokmuş gibi düşünülecek şekilde olabilir, bu da olmadığını düşünebileceğimiz bir şeyden daha büyük bir şeydir. Demek ki kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemeyeceği bir şey yok olarak düşünülebilirse, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği olan bu şey, kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği şey olamaz. Ama bu (mantıken) imkânsızdır. Demek ki kendisinden daha büyük bir şeyin düşünülemediği bir şey vardır ve yok olarak düşünülemez. Ve bu da sensin Tanrımız olan Rabb'imiz! Demek ki sen o kadar gerçekten varsın ki, Tanrım Rabb'im, yok olarak bile düşünülemezsin. Ve bu doğrudur. Gerçekten de bir şey senden daha iyi bir düşünülebilseydi mahlûk, Yaratıcısının üstüne çıkmış olur ve Yaratıcısını yargılar, bu da tamamen saçmadır. Demek ki her şeyin arasında yalnızca sen gerçek ve azami varlığa sahipsin, çünkü (senden) başka olan her şey, gerçekten var değil ve dolayısıyla daha az varlığa sahiptir. Her şeyden daha çok sen en yüce olarak varlığa sahip olduğun akıl sahibi birisi için bu kadar açıkken o zaman neden ahmak kalbinde 'Tanrı yoktur' der? Evet, ama neden, ahmak ve akılsız olduğu için değil midir?"

Abelardus

On ikinci yüzyılda Anselm'in peşinden gidenlerin bir bölümü onun akılcı yanını geliştirmek üzere din bilimden uzaklaşacak, bilgi kuramına yönelecektir. Bilgi teorisine

yönelenlerin başında Abelardus gelir. Diyalektikçiler denilen bu bilgi kuramcısı topluluğunun içinde yer alan Abelardus kavramcılık anlayışına bağlıdır.[401]

Abelardus, Paris'te bir felsefe öğretmeni olarak uzun süreli saygın bir hizmet vermiş olmakla tanındı ve ünlendi. Bununla birlikte onun Paris Üniversite'sini tasarlayan kişi olduğu söylenir. Bir felsefeci olarak heretiklikle (sapkınlıkla) suçlandı ve kendini savunmak üzere Roma'ya giderken yolda hayatını kaybetti.[402]

Bu yüzyılda yaşanan kentsel gelişme, bilgi ve eğitimin merkezini manastırlardan kasaba ya da kentlere taşıdı. Nitekim Abelardus Paris yakınlarındaki pek çok kasabada okul kurarak, buralarda öğretmenlik yapmaya başlamıştı. Tutkulu bir mantıkçı olarak Abelardus, sonraki skolastik mantığa önemli katkılar yapacak şekilde, teolojide metot konusunda öncülük yaptı. Nitekim *Evet ve Hayır* adlı eseri, teolojik meselelerde doğru çözüme ulaşmak için, konunun lehinde ve aleyhinde olan en iyi otoriteleri ve görüşlerini ard arda verir. Felsefede ise onu ilgilendiren husus, esas olarak mantıktı. Tümeller konusunda, o ne zamanın nominalistleriyle ne de realistleriyle anlaşabiliyordu. Nominalist hocası, "insan" ve "hayvan" gibi tümellerin sözcükler ya da isimlerden başka hiçbir şey olmadıklarını ileri sürdüğünde; Abelardus hocasının bu görüşünün isimlerin bir anlamı bulunduğu olgusunu dikkate almadığı kanaatini taşımaktaydı. Onun gözünde, sadece bireyler gerçektir; tümeller ise gerçekten de isimler ya da zihinsel kavramlardır, fakat onların bireylere atıfta bulundukları için, bir anlamı söz konusudur. Tümeller, realistlerin öne sürdüğü gibi, bireylere ortak olan bir öze (söz gelimi, bütün insanlar tarafından paylaşılan 'insanlık' özüne) delâlet etmezler, fakat Tanrı'nın onları aynı ilâhî ideye göre yaratmasının bir sonucu olan, ortak durumları veya belli bir tür içindeki varlık statüleriyle bireyleri gösterir.[403]

Abelardus bir öğretiye Tanrının onu doğru olarak bildirdiği için değil ama yalnızca aklın buyrukları sebebiyle inanıldığını savundu. Zira şüphe duyan kişi, bununla hakikati araştırmaya ve sonunda onu bulmaya götürülür.

Abelardus'un felsefî akılcılığı onu dine karşı özgürlükçü bir tutumu kabul etmeye yöneltti ve bu törebilim alanında özgür iradenin rolü üzerine getirdiği vurguda belirginleşti.

---

[401] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 411.
[402] William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev: Aziz Yardımlı, III. baskı, İstanbul 2007, 98.
[403] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul 2002, 54-55.

Onun öğretisi, Hıristiyanlığın yeni düşünceler sunmayıp daha çok dinlerin tarihinde uzun bir sürecin tamamlanışını temsil ettiğidir.[404]

Albert Magnus

Ortaçağ'ın en önemli felsefesi, Aziz Thomas'ın Aristocu bir anlayışla geliştirdiği felsefedir. Bu felsefe çok kısa bir sürede Hıristiyan inancının resmi felsefesi olarak ortaya çıkacaktır. Thomas'ın yinelemekten pek de öteye geçmeyen düşünceleri, Hıristiyan dogmacıları için şaşmaz bir kaynaktır. Bu felsefe XVIII. yüzyılda yeni-Thomas'cılık olarak şekillenmiştir. Aziz Thomas'ın öncüsü Büyük Albert'tir (1193-1280). Çok sayıda eser kaleme alan Aziz Albert'in yönelişi, düzenli bir düşünce çabasını ortaya koymamıştır. Bundan dolayı eserleri önemini erkenden kaybetmiştir. Albert'i önemli kılan, onun zooloji, botanik, coğrafya, gökbilim, madenbilim, kimya, hekimlik alanlarındaki araştırmaları kadar, bu sahalarla ilgili olarak deneysel düşünceye olan bağlılığıdır. Ayrıca Albert, Aristo'cu düşünceye getirdiği özgün eleştirilerle de ilgi toplamıştır. 1222'de Dominiken tarikatına katılan, Strasbourg, Köln, Paris gibi önemli merkezlerde felsefe okutmuş olan filozof, Arap ve Yahudi kaynaklarını çok iyi inceleyip araştırmıştır. O, aklın sahasıyla inancın alanının ilk olarak ve kesin bir şekilde birbirinden ayırmış, felsefî araştırmayı dogmacı düşünceden uzak tutmuştur. Dinbilimci olarak Albert evrenin tanrısal iradeyle yaratıldığını bildirirken, felsefeci Albert yaratma ya da yaratılma fikrinden uzaklaşmış, evrenin zorunlu bir düzen içinde Tanrı'dan gelmiş olduğunu bildirmiştir.[405]

Schwaben'de (Almanya) doğmuş olan tabiat bilimci, düşünür, tanrıbilimci ve kilise hocası Albert Magnus, tüm ortaçağ filozoflarının içinde "Büyük" ünvanını almış olan tek filozoftur. Geniş bir kültüre sahip olduğu için "doctor universalis" (evrensel âlim) olarak da bilinir. Thomas Aquinus, önce Paris, daha sonra Köln'de ders veren Albert'in öğrencisiydi. Filozofun önemi sadece sayısız Aristo açımlarıyla sınırlı değildir, felsefe yürütürken kullandığı metot da çok önemlidir: Tanrıbilim için de önem araz eden meseleleri tanrıbilimden uzak, arı bir felsefe tartışma metoduyla ele almıştır. Felsefenin özgür olduğunu şiddetle savunmuştur. Ona göre felsefe iki hususta düşünmekte serbesttir: a) dünyanın kökeni üzerine evrenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğu fikrini kabul etmeden düşünce üretmek; b) insanın mutluluğunun yine insanın eseri olduğunu, tabiatüstü erdemleri ve tanrısal inayeti kabul etmeden düşünmek. Çok önemli olan diğer bir husus da, kendisini o zamana dek skolastik felsefe tarafından ihmal edilmiş olan, deneye dayanan tabiat bilimine adaması ve (Aristo gibi) biyoloji, maden bilimi ve

---

[404] William S. Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev: Aziz Yardımlı, III. baskı, İstanbul 2007, 98.
[405] Timuçin, *Düşünce Tarihi 1*, 413-414.

gökbilim ile ilgilenmesidir c) insanın doğayı olduğu gibi, Tanrı'nın mucizevî müdahalelerini aramadan keşfetmekte özgür olduğunu da savunmuştur.

Albert için birbirinden bağımsız ve özerk olan üç bilimsel araştırma alanı vardır: Tanrı sözü olan Kutsal Kitabı yorumlamanın bilimi olan tanrıbilim; öncelikle varoluşun ve onun sebeplerinin kuramı olarak felsefe ve temeli o zamana dek yapılan keşiflerin ve kişinin kendi gözlemlerinin oluşturduğu tabiatın bilimi.

İbn Rüşd'ün bilgi kuramına ve bilgiyi öğrenen ruh hakkındaki düşüncesine göre, bilginin genel geçer olabilmesi için bireysel tekil ruhun yanı sıra tüm insanlarda ortak olan, tekil ruhlara nüfuz ederek tüm insanların düşünme işlemlerini aynı biçimde yapmalarını sağlayan evrensel bir aklî ruh bulunmaktadır. Albert bu düşüncede kişisel ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşı bir tehdit gördüğü için, "Anlığın Birliği Üzerine İbn Rüşd'e Yanıt" (1260 civarı) adlı yazısında bu düşünceyi reddeder. Bunu yaparken de salt felsefî kanıtlar kullanır: Aklî ruh insanın varlığının bir parçası olduğuna ve her insan tekil olarak bilgiye sahip olduğuna göre, yine her insan öz tekil ruhuyla kendi öz tekil ve aklî ruhuna sahiptir. Bu "çifte ruh"un tüm insanlarda bir ve aynı olması, ek varsayımlara gerek olmaksızın bilginin genel geçer olduğunun delilidir.[406]

Thomas Aquinas

Napoli yakınlarındaki Roccasecca Şatosu'nda doğan Thomas Aquinas'ın (1225-1274) etrafı, bir yandan İspanya'dan ötürü İslâm kültürü ile öte yandan da Bizans İmparatorluğu'nun kültürel unsurlarıyla çevriliydi.

Üniversitelerin giderek yoğun bir biçimde kültür hayatında yer aldığı bir dönemde yaşayan Aquinas, beş yaşındayken babası tarafından Monte Cassino Manastırı'na gönderildi. Hem papalığın, hem de imparatorluğun üzerinde hak iddia ettikleri ve kimi zaman papalığın, kimi zaman da imparatorluğun üstünlük elde ettiği bu manastırda Aquinas, dokuz yıl gibi uzun bir süre bulundu. Manastırın askerler tarafından işgali üzerine evine döndü ve arkasından ailesi tarafından Napoli Üniversitesi'ne gönderildi. İmparator, Napoli Üniversitesi'ni papalığın denetimindeki Bologna Üniversitesi'ne karşı bir denge olması için açmıştı. Aquinas burada, Ortaçağ'da öğretimin temel aşamasını oluşturan yedi özgür sanat ilgili ayrıntılı bilgilere sahip oldu. Diğer taraftan yeni tanıştığı Aristo'nun eserlerine ve onlarla ilgili yorumlara aşina oldu. Böylece felsefe öğrenimine de doğrudan doğruya giriş yaptı.

---

[406] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 134-135.

Thomas Aquians'ın 1224'de Dominiken keşişi olmasına ailesi ve yakın çevresi karşı çıkarak onu bu yoldan döndürmek için uğraştılar. Belli bir tarikata katılmak dönemin önemli özelliklerinden biriydi ve ailesi de onu Benedikten yapmak istiyordu. Tüm baskılara karşın Dominiken olmaktan vazgeçmeyen Aquinas, ailesi tarafından doğduğu şatoya kapatıldı. Bu süre içinde, biri akıl yürütmedeki yanlışları inceleyen, öteki de önermelerin kiplerini ele alan iki mantık kitabı kaleme aldı.[407]

Aquinas, Köln, Paris ve İtalya'nın değişik kültür merkezlerinde görevler yaptı. Ortaçağ'da 'Magister olmak hiç de kolay değildir; çok uzun süren çalışmalardan sonra ancak bir hoca kürsü elde edebilir. O, Köln'de bir yandan hem Dominikenliğin yayılmasına hizmet eder hem de öğrenciliğini devam ettirir. 1248-1252 yılları arasında Albert Magnus'un öğrencisi olan Aquinas, bilimsel çalışmalara, özellikle kimya denebilecek bilime büyük bir ilgi gösterdi. Diğer yandan da Dominikenliğin gelişmesine katkıda bulunuyordu.

Bilgilerini sürekle geliştiren Aquinas'ın tanrıbilimde de gereken yeterliği elde etmesi için Paris'e gitmesi gerekmekteydi. Böylece o, dört yıl kaldığı Paris'te, daha Köln'deyken başladığı tanrıbilim hakkında kendini geliştirme imkanı buldu.

Paris'te bulunduğu ilk yıllarda Aquinas, Dominiken arkadaşlarının da isteği üzerine *Doğanın İlkeleri Üzerine ve Varlık ve Öz Üzerine* eserini yazdı. Bu eserinin bilhassa ikinci kitabında Aristocu terminoloji ağırlık kazanmaktaydı. Aquinas'ın büyük ölçüde ontolojisini sunduğu bu kitap büyük bir ilgi gördü.

1225-1226 akademik yılında Magister olup bir kürsü elde eden Aquinas ilk üç yıl sürekli olarak derslerinde İncil metinlerini ele aldı. Bu sıralarda onu en çok hakikat sorunu düşündürüyordu.

1259'da Paris'te terk ederek altı yıl boyunca İtalya'nın çeşitli yerlerinde öğretim faaliyetini sürdüren Aquinas, daha önce başladığı yazı çalışmalarını burada tamamlamak imkanı buldu. Ayrıca Yahudi ve Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmek amacıyla yazılmış olan *Kafirlere Karşı Summa'yı* tamamladı. Burada konuları bir misyoner gibi ele aldı. Dört kitaptan oluşan bu eserde, ilkin Tanrı'nın yapısı, bu yapının sadece akılla bilinebilir olduğu; ikinci kitapta, yaratılmış dünya; üçüncü kitapta akıllı varlıkların mutluluğu sadece Tanrı'da buldukları konusu; dördüncüsünde ise doğrudan Hıristiyan dogmasıyla alakalı konular işlenir. Aquinas işleyen akıl ve işlenen akıl üzerinde durdu. İbn Sina ve İbn Rüşd'ün de tesirlerini bilinir

[407] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 233-234

olduğu bir kültür dünyasında yaşayan Aquinas, büyük ölçüde onların vasıtasıyla Aristo'yu ele almıştır. Ancak kendine özgü düşünme geleneği için Platoncu tesirleri büyük ölçüde taşıyan Augustinusçu yapı da Aquinas'ı etkiliyordu.[408]

İbn Sina bütün insan soyu için bir tek etkin akıl olduğunu düşünüyordu. Ayrıca bu etkin akıl, Augustinus'un betimlediği, Tanrısal aydınlanma ile de özdeş bir hale getiriliyordu. Fakat İbn Rüşd için sadece işleyen akıl değil, işlenen akıl bile tüm insan soyu için ortak olarak paylaşılmış bir yetenekti olmaktaydı. Bu dönemde ilgi odağı olan iki büyük sorundan biri şimdi dendiği gibi, ortak bir aklın olup olmadığı, diğeri ise dünyanın sonsuz olup olmadığı meselesiydi.

Bu tür sebeplerden dolayı Aquinas, *Aklın Birliği Üzerine* adlı eserini yazdı ve tek bir edilgin akıl olduğu görüşüne karşı çıktı. Ayrıca temellerini Aristo'da bulan ve Fransisken Johannes Peckham'ın temsil ettiği dünyanın sonsuzluğu, ebedîliği düşüncesini de *Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine* adlı eserinde tenkit etti.

Aristoculuğa büyük hizmetlerde bulunan Aquinas, 1269-1273 yılları arasında sürekli olarak Aristo'nun eserleri üzerine düşüncelerini ortaya koydu. Yine bu yılların ürünü olan *Suma Theologica*, onun en önemli eseri konumundadır. Son derece verimli bir yazı hayatı olan Aquinas, 7 Mart 1274 yılında Fossanova'da hayatını kaybetti.[409]

Thomas Aquinas'a, tanrıbilimci olmakla birlikte felsefe bakımından da önemli bir filozof demek mümkündür. Yaşadığı dönemin en tesirli düşünme yöntemi olan skolastiği çok iyi bilen Aquinas'ı, bir 'Ortaçağ katedraline' benzetmek mümkündür.

Bilginin amacını yetkinleşmede bulan Aquinas'a göre en önemli bilgi en zihinsel olan bilgidir. Zira insanı insan kılan yönler, yöneten yönler zihinsel yönlerdir. En önemli bilim de maddeden en çok ayrılan bilimdir; bu bilimin konusu ilk düşünülendir; bu, duyulur varlığı aşmaktadır. Bir Aristocu için bir şeyi bilmek onun ilk sebeplerini bilmek olduğuna göre, bu ilk sebeplerin birliğidir ya da ilk sebeptir. Şu halde metafizik her var olan şeyin ilk sebebinin bilgisidir. Metafiziği sadece tanrıbilimle sınırlandırmayan Aquinas, şöyle bir çözümleme ortaya koyar:

1. Theologia ya da tanrısal bilim: En yüce varlığa ilişkin öğreti.

---

[408] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 234-235.
[409] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 235-236.

2. Metafizik: Var olan olarak var olanın özelliklerini ortaya koyar.

3. İlk Felsefe: İlk sebepleri izah etmeye çalışır.[410]

Çeşitli etik ve insansal sorunlardan ve özellikle hakikat sorunundan dolayı en belirgin şekilde gündemde olan Tanrı, şöyle bir soruda artık yeniden ele alınmaktadır. Tanrı ile metafiziğin konusu arasındaki ilişki nedir? Metafizikte Tanrı nerededir? Bu konuda üç çözüm önerisinin olduğu ileri sürülebilir: Tanrı, metafiziğin özel konularından biridir; Tanrı, metafiziğin asıl konusunun sebebidir; Tanrı, metafizik konunun bir bölümüdür. Thomas Aquinas'ın çözümü ikinciden yanadır: Tanrı metafiziğin asıl konusunun sebebidir. Aquinas'ın tavrı metafizik ile tanrıbilimini özdeşleştirmemekten yanadır. Metafizik, var olanın temelinde olduğu ileri sürülen 'varlık'a ilişkin bir çalışmadır. Bu konuları açıklamak için iyi bir gramer eğitimi alan Aquinas metafiziğin konusuna ilişkin problemini de dilsel olan, dille ilgili olan bir yönden yola çıkarak çözmeye uğraşır. Bununla birlikte Ortaçağ'da bilgilerin anlatım vasıtası olan dil ile varlık arasında bir karşılılık olduğu varsayımı üzerinde durulur. Aquinas'ın şu fikirleri de bunu belirgin bir şekilde göstermektedir; Gramere göre her fiilin adsal bir içeriği bulunmaktadır. Örneğin, koşmak'tan koşma gibi. Öyleyse var olmak fiilinin de adsal bir içeriği vardır; bu, varolandır; aynı zamanda bu bir etkinliği dile getirir.[411]

Thomas Aquinas insan zihnini başlangıçta bir tabula rasa olarak kabul eder. Bu zihinde duyumdan önce hiçbir şey yoktur. İnsanın bildiği ilk şeyler duyulur şeylerden başka şeyler değildir. Bilginin kökeni duyumlardır. İnsanî bilgiyi izah etmek, maddesel şeyleri duyular ve zihin arasında oluşmuş olan işbirliğini, ortak çalışmayı izah etmek anlamına gelir. Aquinas'a göre, insanları varlıklardan ayıran, başka bir ifadeyle sadece insanlarda bulunan anlama gücünün, karmaşık olmayan şeylerin anlaşılması ile birleştirme ve parçalara ayırma olmak üzere iki farklı yeteneği vardır. Karmaşık olmayana ilişkin anlama yalın sözcüklerde gerçekleştirilir; birleştirme ve parçalara ayırma ise olumlu/olumsuz önermelerde ortaya çıkar. Aquinas anlama gücünün ikinci tür etkinliğine bağlı olan çalışmalarını birbirinden farklı yapılar olarak tasnif eder. Ona göre, yargıda bulanmama şüphedir, tahmin ya da sanı ise, hata yapma imkânını da hesaba katarak, deneye dayalı kabul etmedir. Bilgi ona göre, bir takım sebeplere dayanarak kabul etmedir ki, buna bilim de denebilir. Şüphe götürmez bir şekilde kabul etme ise anlamadır. İnanma, zorunlu nedenleri içermeyen kabul etmeye dayanır ona göre. İnsanın anlama gücü nesneler, şeyler hakkında düşünür, soyutlama yoluyla hayaller üretir; işte bu yolla

[410] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 236-237.
[411] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 237-238.

o sırada algılanmayan şeylerin imgesi edinilir ya da henüz hiç görülmemiş olan, belki de görülmesi olanaksız olan şeylerin imgeleri oluşturulur.

Aquinas için, zihnin asıl konusu varlıktır. Zihnin bir diğer konusu da maddî şeylerin neliğidir. Bilinen ilk varlık zihnin dışındaki somut varlıktır. Bilen kimse, başlangıçta bulanık bir biçimde varlığı duyumsar; ayrıca bilinen her şey bilen zihnin imkânlarına göre bilinir. Bir Aristocu olarak Thomas Aquinas'a göre, asıl zihinsel bilgi tümelin bilgisidir. Maddî var olanlar, duyumlar aracılığıyla bilinirler; bilmenin bu deneysel türü, somut bireylere ilişkin olan bilginin dışına çıkamaz. Zihin, ancak soyutlama ile ortak bir kavrama vasıtasıyla tümele ulaşır. Ulaşılan bu ortak kavram vasıtasıyla artık sonradan rastlanan somut bireyler bilinirler. Ortak kavram yani tümel sayesinde bilinen, bilenin şeyi özüdür; bu öz, varlığa içkin bir ilke olarak orada vardır. Aquinas buna şeyin yapısı, doğası adını verir. Böylece tümel ve bireysel olan arasındaki ilişkinin ne olduğu konusunda Aquinas'ın nasıl düşündüğü açıklık kazanmaktadır. Tümel onun için bir yandan düşünmenin ürünüdür; diğer yandan da tümel sadece zihinde değildir; maddî dünyadaki cevherî (tözsel) bir formdur.[412]

Tanrı'nın varlığının ispatlanması konusunda Aquinas, Anselmus'unkinden çok farklı bir yöntem takip eder; inanç temeline dayalı varlık bilimsel (ontolojik) Tanrı ispatlanmasını benimsemez. Aristocu doğrultudaki temel savlarına koşut olarak, bu konuda da duyulur olandan yola çıkar. Bu ispatlama şeklini iki önemli noktası bulunmaktadır: Her şeyden önce izah edilmesi gereken bir gerçekliğin olduğu; ayrıca Tanrı'nın artık bir zirve noktası olduğu bir sebepler düzeninin benimsenmesi. Böylece Tanrı her devinimin, her yetkinliğin, her oluşun sebebidir. Aynı zamanda Tanrı, nesnelerin amaçlılığını düzenler. Tanrı salt var olma edimidir. Sadece Tanrı'da öz ile varoluş, var olma özdeştir. O sonsuzdur, değişmezdir.[413]

Duns Scotus

İlk öğretimini Oxford'da başlayan Duns Scotus (1270-1308), daha sonra Paris'te tanrıbilim üzerine doktora yapmıştır. Frankisken tarikatına mensup olması sebebiyle eleştirel bir yorum getiren Scotus, Ockhamlı William'a da öncülük yapmıştır. Yaşamının son üç yılını geçirdiği Köln'de hayatını kaybetmiştir.

Scotus, İbn Sînâ bakışıyla Aristocu bir felsefe anlayışındadır. Ona göre, mantık ve metafizik varlığın incelenmesi bakımından aynı gibi görünmelerine rağmen yöntemleri ve inceledikleri varlık bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Mantık, kavramsal ve akılsal varlığı

[412] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 238-239.
[413] Çotuksöken-Babür, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, 241.

ele alırken, metafizik varlığı varlık olarak ele almaktadır. Metafizik, varlığın genel şartlarını ve prensiplerini araştırırken gerçek nesnelerden hareket eder. Doğal varlık alanı olan fizikselden kalkarak, genel prensiplere ulaşmaya çalışır. Mantık ise cins, tür ve ayrımdan kalkarak zihinsel ve kavramsal varlığı araştırır. Her iki alan da yönelim kuramı ile izah edebilir. Duns Scotus, Ortaçağ'ın diğer filozoflarının aksine mantığın temel konusunu kıyaslar olarak görür.

Metafiziğin konusu varlık olarak varlık iken, tanrıbilim konusu Tanrı olarak Tanrı'dır. Bu ikisi çoğu kez birbiriyle karıştırılmıştır. Fakat Scotus'a göre ikisi de farklı konularla uğraşmaktadır. İbn Sînâ tesiriyle yaptığı Aristo yorumuyla Duns Scotus, Tanrı konusunu yalnızca tanrıbilime ait olduğunu düşünür. İbn Rüşdçü Aristo yorumu ise Tanrı'yı ilk felsefenin konusu yaparak metafiziğin içine dahil eder.[414]

Duns Scotus, Aziz Thomas gibi doğuştan gelen bilgilerin olmadığını kabul ederek deneyci bir bilgi nazariyesini ortaya koyar. Ona göre her şey duyumlarla başlar. Zihinde önce ne prensip ne yasa ne de bilgi vardır. Duyumlar önce tikel olanı verir. Zihin duyumdan gelen tikel bilgileri soyutlama yoluyla tümel bilgiler haline dönüştürür. Tikel bilgiler zaman bakımından tümel göre önseldir. Duyumlardan varlığa ve tikel olana gidilir. Fakat tikel bilgiler açık ve seçik değildirler. Onların açık ve seçik yapmanın yolu, zihnin duyu bilgilerini varlıktan soyutlayarak tümel bilgi haline getirmesiyle olur. Tümel bilgi artık nesnel değil, öznel bilgidir. Tam yetkin ve doğru bilgi elde edilmesi için üç aşama gereklidir:

1. Aşama: Zihin, duyum sayesinde nesnelerin farkına varır.

2. Aşama: İnsan kendi zihnine yansıyan yönünü ortaya koyar.

3. Aşama: Zihin, kendi kavramlarıyla soyutlama yaparak bilgiyi çözümler.

Tüm bu aşamaların olması için insanın kendi bilincinin farkına olması ve zihnini soyutlama işlemine yöneltmesi gerekmektedir.

Duns Scotus'un bilgi nazariyesinde de anlaşılacağı gibi, tümeller tikelden sonra gelmektedir ve tikelden çıkmaktadır. Aristocu *konseptüalist* bir anlayışla tümellerin hem zihinde olduklarını hem de nesnede olduklarını kabul eder. Çünkü tümeller birer soyutlama olduğuna göre, geldikleri yerde de vardırlar. Geldikleri yer de şeylerdir.[415]

---

[414] Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 239-240.
[415] Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 240-241,

Tanrı'nın varlığının ispatlanmasına gelince, daha önceki filozoflar hep a priori ispatlamalarla Tanrı'nın varlığını ortaya koymuşlardır. Deneyci bir filozof olan Scotus'a göre, Tanrı a posteriori olarak ispatlanmalıdır. Böyle bir kanıt analitik değil, sentetik önerme ve kavramlardan yola çıkılarak yapılmalıdır. A posteriori ispatlamaya göre, insan düşüncesi etkilerden kalkarak nedene gider. Başka bir ifadeyle tümel sebeplerin varlığını önceden kabul etmek, onların a priori olduğunu söylemektedir. Fakat etkilerden başlayarak geri gidilerek yapılan akıl yürütmeler bize sebepleri verebilir. Böyle akıl yürütmeler a posterioridir. Etkilerden kalkarak ilk sebebe ulaşılır. İlk sebep, sebepsiz sebep olan Tanrı'dır. İlk sebep, edimsel olarak zorunlu varlıktır. O, saf etkinlik, akıl ve iradedir.[416]

Ockhamlı William

Hem filozof ve hem de bir teolog olarak Ochamlı William'ın (1285-1347) önemi, onun Ortaçağ realizminin temelinde bulunan söz konusu metafiziksel ve epistemolojik kabulleri reddetmesinden, felsefeyle teolojiyi birbirlerinden mutlak olarak bağımsız olmaları gereken iki ayrı alan ortaya koymasından kaynaklanır. O, deneyciliğe dayanarak gerçekleştirdiği, bilginin kendisinde ifade edildiği dilin ontolojik arka planına ve semantik yapısına ilişkin nominalist bir analizle, modern felsefenin önünü açmıştır. Nitekim Ockhamlı William'ı *anahtar bir düşünür* ve önemli bir filozof haline getiren de bu durumdur.[417]

XIV. yüzyılın en etkili ve en önemli düşünürü olan Ockhamlı William, 1285 yılında, Londra yakınlarındaki Surrey kontluğunun Ockham kasabasında doğmuştur. O gençken Fransisken tarikatına girmiş ve eğitimini Oxford Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Burada 1324 yılında magisterium veya teoloji doktoru olan William, savunduğu öğretilerden dolayı, kısa bir süre içinde oldukça ünlü olmuştur.

Ancak Ockham, aynı öğretilerden kiliseyle sorunlar yaşamış ve yetkililer onu sapkınlıkla itham etmişlerdir. 1324 yılında burada toplanan teologlar komisyonuna savunma vermek, kendisine yöneltmiş bulunan ciddi suçlamaları cevaplamak üzere Avignon'a çağrılan Ockhamlı William mahkemenin sonucunu alabilmek için, kentte dört yıl beklemek zorunda bırakılmıştır. O burada, öncelikle aynı Oxford geleneğinden Duns Scotus'un eserlerini okuma ve düşüncelerini öğrenme fırsatını bulmuştur. Kilisenin ve mensubu olduğu tarikatın gözünde hayatı boyunca bir zanlı, şüpheli biri olarak kalan Ockhamlı William'a üniversitede hocalık

[416] Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesans'ta Felsefe*, 241.
[417] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa 1999, 262.

yapma imkânı ve izni verilmemiştir. O da kendisini, öğretilerini geliştirip amacıyla yazmaya adamıştır.[418]

Düşünceleri, Duns Scotus'un görüş ya da öğretilerinin mantıksal bir sonucu olarak gelişen Ockhamlı William, Scotus'u inanç-akıl ilişkisi bağlamında da takip eder. Ockhamlı, Scotus'un başlatmış olduğu doğal teolojinin kapsamını daraltma sürecini daha da ileri noktaya taşımıştır. Başka bir ifadeyle, deneyci bilgi anlayışı doğal veya akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmadığı için, Tanrı'nın varoluşunun ilişkin bütün delilleri eleştiren Ockhamlı William'a göre, Tanrı'nın ne varoluşu, ne birliği ne de sonsuzluğu ispatlanabilir. Varabilirse eğer, Tanrı'nın bilgisine zorunlulukla O'na yaratıkları üzerinde düşünmek suretiyle varmak durumunda olan insan zihni, Tanrı'nın varoluşunu ne kozmolojik delille, ne teleolojik delille, ne de ontolojik delille ispatlayabilir. Örneğin, kozmolojik delil söz konusu olduğunda, Ockhamlı'ya göre, İlk Nedenin var olması, İlk Nedenin var olmamasından daha çok imkân dahilindedir. Fakat burada söz konusu olan kesin bir argüman değil, sadece olasılıktır. Ya da teleolojik delil gündeme geldiğinde kim doğada düzenden, üstelik zorunlu bir düzenden söz edebilir? Bir düzenin var olduğu kabul edilse bile, bundan düzen verici olarak Tanrı'nın sorumlu olduğu nasıl kesin bir biçimde ispatlanabilir? Tanrı'nın varoluşunun, birliğinin, sonsuzluğunun ispatlanmaması bir yana, iman aklı destekleyemez, ona hiçbir katkıda bulunamaz. İman ve akıl birbirinden öylesine farklı ve ayrıdır ki, akıl imanın kimi dogmalarının çelişiklerini dahi ispatlayabilir.

Teolojinin temel dogmalarının akıl-dışılığıyla ilgili bu sonuçlar, Ochamlıya göre, doğrudan doğruya Tanrı'nın kâdir-i mutlaklığının veya O'nun tüm gücüyle ilgili öğretinin bir neticesi olmak durumundadır. İnsan imanın unsurlarını ciddiye alıp, ona bütün kalbiyle inandığı ve "Her şeye kâdir Tanrı'ma" iman ediyorum dediği zaman, buradan yalnızca Tanrı'nın her şeye muktedir olduğu neticesi çıkar. Tanrı Hıristiyan inancı açısından, eğer böyle yapmış olmayı seçmiş olsaydı, insan yerine pekala öküz ya da eşek olarak cisimleşmiş olabilirdi. Tanrı'nın tecessüm etmek için insan bedenini seçmiş olması, rasyonel bir plana dayalı bir karardan çok, sadece O'nun keyfî bir iradî eylemidir. Ockhamlı'ya göre, Hıristiyanların cisimleşme dogmasının anlamaya çalışmaları boşuna bir uğraştır. Demek ki, aklın imanı izah etmesi, anlaşılır hâle getirmesi hiçbir işe yaramadığı gibi, imanın özüne zarar bile verebilir.

[418] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa 1999, 262-263.

Aynı şey, iman veya teoloji için de geçerlidir; onun da akıl alanına müdahale etmeye kalkışması, yalnızca her ikisine de zarar verecek olumsuz neticelere sebep olur.

Ockhamlı'ya göre, pozitif veya vahye dayalı teoloji imkânsız değildir. Başka bir ifadeyle, imanın dogmalarının çelişik olduğu gösterildiği veya onların çelişkilerinin doğruluğu ispatlandığı zaman, yapılması gereken imandan uzaklaşmak değil, akıldışı olduğunu düşünsek dahi, imana sarılmaktır. Çünkü teoloji alanında temel ve en yüksek olan iman olup, burada akla yer bulunmamaktadır.[419]

İman alanıyla akıl alanını, özerk ve bağımsız alanlar olarak, birbirinden tümüyle ayıran, teoloji alanına aklın, akıl alanına da imanın müdahale etmesine karşı çıkan Ockhamlı William, bilimsel bilginin temellerini araştırmıştır. O, bilgideki deneyici bakış açısının doğal bir neticesi olarak, fizik ve kozmoloji gibi doğa bilimlerini zorunluluktan yoksun pozitif bilimler seviyesine indirgemiştir. Ockhamlı'ya göre, bu bilimlerin, yani teoloji dışında kalan pozitif bilimlerin veya doğa bilimlerinin en küçük bir gelişme gösterememesinin en temel sebebi, tümeller konusunda kabul edilen realist görüştür. Çünkü tümeller konusunda kabul edilen realist bir görüş, dikkatleri akledilebilir bir dünyaya, aşkın bir varlık ya da özler alanına yöneltirken, duyu dünyasının yalnızca görünüşten ibaret olduğu düşüncesinden uzaklaşmaz. Değişenin veya görünüşün bilgisinin olamayacağı gerekçesiyle, akla ve deneye dayalı bilimsel bilginin imkânının ortadan kaldırır. Mutlak hakikat duyu dünyasına bütünüyle aşkın hale getirilince de, bu hakikate ilişkin bilgiye insanüstü yollarla, ilâhî aydınlanma sayesinde ulaşabileceğini söyler.[420]

Ocham'ın Usturası

Duns Scotus'un bazı eleştirilere, geriye bakıldığında (Locke, Berkeley ve Hume diye sıralanan) İngiliz empirist felsefesinin bütün okulları arasında en önemli yaklaşımı Ockhamlı William geliştirmiştir. Bunu daha da ileriye götüren Ockhamlı'ya göre zorunluluk diye bir şey, mantıkta vardır, şeylerin doğal düzeninde değil, hatta doğada kesintisiz düzenlilikler bile mümkündür. Yani, olmaları zorunlu değildir, başka türlü de olabilirler. Bu, salt mantıksal ispatlamalarla ya da kurgulamalarla dünyanın bilgisine ulaşamayacağımız anlamına gelir. Aksine, şeylerin gerçekte nasıl olduklarına bakmamız ve görmemiz gerekir. Doğal dünyanın bilgisi için bize güvenilir bir temeli ancak gözlem ve deney verir. Ockhamlı William'la birlikte, o tarihten itibaren "bilimsel" olduğunu düşüneceğimiz yeni bir bilgi yaklaşımına giden yol anlıksal olarak açılmıştır. Ockhamlı'yla birlikte akla gelen en temel düşünce, o zamandan beri

[419] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa 1999, 263-265.
[420] Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa 1999, 265.

kabul edilip kullanılmış olan Ockham'ın usturası prensibidir. Aynı görüngüyle ilgili iki alternatif açıklamadan daha karmaşık olanında yanlış bir şeyler bulunma imkânı daha fazladır. O yüzden, diğer her şey eşit olduğunda, daha basit olanın doğru olma imkânı daha yüksektir. O sebeple, bir şeyi izah etmeye çalışırken her zaman varsaymamız gerekenin en azını varsaymalıyız. Var olanların sayısı zorunluluk olmadıkça artırılmamalıdır. İlk bakışta, daha basit açıklamaların daha karmaşık olanlara göre daha doğru olmasının daha mümkün olduğunu söylemek, sezgilere ters düşüyor gibi görünebilir; ama öyledir. Burada "diğer şeyler eşit olduğunda" ifadesi yaşamsal önemdedir. Einstein, "her şey mümkün olduğunca basit yapılmalı, daha basit değil" derken bu noktaya işaret etmekteydi.[421]

RÖNESANS FELSEFESİ

Milliyetçiliğin gelişimi, dinsel öğretilere karşı düşüncenin oluşması, gizemcilik, tanrıbilim ve felsefe, skolastik birliğine karşı çıkış gibi gelişmeler, Rönesans ve Reform olarak isimlendirilen iki büyük değişim hareketinin habercileri olmuştur. Bu dönemde, eski geleneklerde, eski dil ve edebiyatta sanatta, tanrıbilimsel sistemlerde, Kilise ve Devletin politik ilişkilerinde, otoriter dinde yanlışlar aranmaya başlanmıştır. Tenkitçi düşünme, eleştiri ruhu, nihayetinde otorite ve geleneğe karşı bir başkaldırı ortamı hazırlayacaktır: Kiliseye karşı ulusal başkaldırı, dayatılan doğruya karşı aklın başkaldırısı, Kilise düzenlenmesinin gereklerine karşı bireysel başkaldırı döneminin ruhunu göstermektedir. Kilise ve Devlet arasındaki çatışma Devlet lehine gelişme kaydedecektir. Ancak hem Kilise'nin hem Devletin politik, ekonomik, dinsel ve kültürel özgürlük arzusunun Rönesans ve Reform döneminde kısmen gerçekleştiği de unutulmamalıdır. İnsan özgürlüğü ve aydınlanması için savaşım veren çağdaş felsefe ve diğer düşünceler bu dönemde filizlenmeye başlamıştır.

Kilisenin, insan üzerindeki otoritesi yavaş yavaş zayıflamış ve bireyler kendi bağımsızlıklarını ortaya koymaya çaba göstermişlerdir. Akıl, felsefe alanında otoritenin yerine geçmiş ve inanç, otorite tarafından dayatılan değil, özgür sorgulama ile kazanılan bir düşünce haline dönüşmüştür. Ortaçağ felsefecilerinin ilgisi büyük ölçüde doğaüstü şeylerde yoğunlaşmışken, yeniçağ bakışını gökyüzünden yeryüzüne çevirmiştir. Doğal bilim yavaş yavaş kendisine yol açmaya başlamıştır ki, aynı bağımsız ruh, din sahasında da kendisini hissettirecektir; bireyler, Kilisenin prangasından kurtulmaya başlamış ve İncil'e ve bilince

[421] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 61.

yönelmişlerdir. Kişi, kendisi ile Tanrı arasında kurumsal bir vasıtanın bulunmasını kabul etmeyerek inancını kendisi belirlemeyi talep etmektedir.[422]

Rönesans ismi verilen dönem bir anlamda geçit çağıdır. Avrupa kültür çevresinin iki büyük çağı arasında bir köprüdür. Aynı zamanda Yeniçağın girişi ve ilk basamağıdır. Rönesans deyimi, yeniden doğuş anlamına gelmektedir. Bu dönem, Avrupa kültürünün gelişmesinde, gerçekten de, baştan aşağı bir yeniden doğmadır. Rönesans kavramı, dar anlamında "Antikçağ üzerinde incelemelerin yenilenmesi, yeniden doğması" demektir.

Rönesans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ öteki de Yeniçağdır. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözülüp Yeniçağı oluşturacak prensipler ile düşüncelerin artık belirmeye başladıkları dönemdir.

Rönesans, Avrupa kültür çevresinin bir olayı ve onun bir parçasıdır. Bu çevrenin Batı Roma'nın mirasçısı olmuş olan Latin-Cermen bölümüdür. Buna karşılık, Doğu Roma, yani Bizans kültürü içinde yer alan ulusların Rönesans'ın oluşma ve gelişmesinde doğrudan bir etkisi olmamıştır. Bunlar Rönesans'ın başlatıp Yeniçağın olgunlaştırdığı değerleri ancak sonradan kabul etmişlerdir. Bu ulusların bu bakımdan Avrupa kültür çevresi dışında kalanlardan bir ayrılığı bulunmamaktadır.[423]

Serbest düşünce, Yunan göçünün ortaya koyduğu ve matbaanın icadının tam sırasında, elde edilmesini kolaylaştırdığı Antik çağın şaheserlerine büyük bir istekle yöneliyor. Pusulanın ve teleskopun keşfi fevkalade işine yarayan bilimsel zihniyet ve natüralist eğilim, Amerika'nın ve güneş sisteminin keşfini başarıyor. Bu yeni ve sonsuz ufukların temaşasında, skolastik için ve Kilisenin otoriteci sistemi için gittikçe tehlikeli olan bir gayret ve güven buluyor. Aynı zamanda dinî duygu, XV. yüzyıldaki edebî uyanışın müjdelediği, XVI. yüzyılın büyük reform hareketinden kuvvet alıyor.[424]

Rönesans felsefesi döneme (kabaca 1453'te Konstantinopolis'in fethinden 1690'da Aydınlanmanın başlangıçlarına dek uzanan bir geçiş dönemi) Yunan-Roma kültürünün yeniden doğuşunu, bağımsız bir öğrenme ruhunun yeniden dirilişini, insan bilimlerine ilginin yenilenişini ve Skolastizmin yıkılışıyla felsefenin tanrıbilime ve Kilisenin yetkesine alt güdümlü kılınmasının sona erişini kapsayan bir zamandır. Felsefe Kilise boyunduruğundan

[422] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 277-278.
[423] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 181-182.
[424] Weber, *Felsefe Tarihi*, 182.

özgür, doğal bir ilerleyiş sürecinde gelişme kaydetti. Roma Katolik Kilisesinde büyük kesimler Martin Luther ve John Kavlin gibi reformcuların düşünceleriyle uyarılarak Kilise otoritesinin yerine İncil'in otoritesini geçirmeye gayret ediyorlardı.

Rönesans 1453'ten 1600'e (Giordano Bruno'nun ölüm yılına) dek İnsancı dönem olarak ve 1600'den 1690'a (Locke'un Aydınlanmanın başlangıcını belirten *İnsan Anlağı Üzerine Deneme*'sinin yayım yılına) dek Doğal Bilim dönemi olarak isimlendirilebilir. Her iki dönemde de felsefeciler dikkatlerini cennet, öte-dünyada yaşam, Tanrı, Kilise ve doğaüstü şeyler gibi sorunların araştırılmasına yönelttiler. Giderek Kilisenin dili olan Latince bile Kilisenin gücünün azalışıyla akademik dünya tarafından değişik ulusal diller karşısında varlığını ve gücünü büyük oranda yitirdi. Wittenberg'de (Martin Luther ve Philip Melanchthon ile), Cenova'da (John Kavlin ile) ve Londra'da yeni dinsel özerkler ortaya çıkarken, Roma Kilise üzerindeki egemenliğini kaybetti.

Bu dönemde bilimsel araştırma her yönde gelişme gösterdi. Paris ve Oxford üniversiteleri büyük ilim özerkleri olarak kalırken, Viyana, Heidelberg, Prag ve bütün İtalya ve Protestan Almanya'da yeni kurumlar kuruldu. İtalya'da Rönesans belli bir süre Kilise otoritelerinin önderliğindeki Reformasyon tarafından engellenmiş olmasına karşın, gene de, Almanya'da olduğu gibi orada da, İnsancı eğilim derin bir tesir ortaya çıkardı. On yedinci yüzyıl sırasında bilimsel bakış açısı İngiltere, Fransa ve Hollanda'da ileriye sıçrama gerçekleştirdi. Her iki küme de, hem İnsancılar hem de bilimciler, yeni bakış tarzlarını, yeni araştırma yöntemlerini, yeni bilgileri, yeni evrenindeki yeni insan için yeni ölçümleri benimsediler. Yaklaşım ve vurgularında bir ayrım vardı, çünkü İnsancılar Helenik kültürü yeniden diriltmeye çalışırken, Bilimciler başlıca gözlem ve aklî buluş yöntemlerine güveniyorlardı.[425]

Önde gelen İnsancılar (Hümanistler) arasında Leonardo da Vinci (1452-1519), Pico della Mirandola (1463-1494), Niccola Machiavelli (1469-1527), Martin Luther (1483-1546), Hohenheimli Theophrastus (Paracelsus) (1493-1541), Philip Melanchthon (1497-1560), John Calvin (1509-1564), Giordano Bruno (1548-1600), Tommaso Campenella (1568-1639) ve Jacob Boehme (1575-1624) bulunuyordu.

[425] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 114-115.

Bilimsel okula sarılan en tesirli felsefecilerin ismi içerisinde Galileo Galilei (1564-1642), Francis Bacon (1561-1626), Hugo Grotius (1583-1620), Thomas Hobbes (1588-1679) ve Isaac Newton'un (1642-1727) isimleri mevcuttu.

Büyük felsefeci Rene Dercartes (1596-1650) Rönesans'ın bu İnsancılarının ve bilim felsefecilerinin çağdaşı olmasına karşın yaklaşımında onlardan belirgin bir hususta ayrılıyordu. O, çağdaş felsefenin babası olarak kabul ediliyordu. Gerçekte, kimi felsefeciler çağdaş ya da modern felsefenin on yedinci yüzyılda Descartes'ın öğretisi ile bilhassa İlk *Felsefe Üzerine Meditasyonlar* (1641) ile başladığını kabul ederler. Rönesans sırasındaki başka büyük felsefeler öncelikle vurgularını ya yurttaşlık yasası ya da doğal yasa üzerine, ya da her ikisi üzerine yaptılar. Birinciler toplumsal ve siyaset felsefesini, ikinciler ise bilimsel yöntemi ve doğal felsefeyi (ya da bilim felsefesini) benimsediler.[426]

Rönesans sırasında toplumsal ve politik sorunlar (yurttaşlık yasası felsefesi ya da tüzel felsefe) üzerine en önemli eserler sırasında Machiavelli'nin *Prens* (1513) ve *Söylemler*'i (1532), More'un *Ütopya'*sı (1518), Francis Bacon'ın *Yeni Atlantis*'i (1623), Campanella'nın *Güneş Kenti* (1623) ve Hobbes'un *Leviathan*'ı (1651) bulunur. More, Bacon ve Campenalla'nın çalışmaları açıkça Platon'un eserlerinin, özellikle *Devlet*'in tesiri altındadır. Machiavelli ve Hobbes, ayrıca Platon'un toplumsal düzenlemeler, insanın doğası üzerine kurulmalıdır yöntemini benimsediler[427]

Rönesans Felsefesinin Özellikleri

1. Ortaçağda felsefesinin temel karakteri, dinî idi. Hıristiyanlık bu çağda, kendi ide ve prensipleriyle, çok sıkı bir birliği olan evrensel bir kültür yapısı oluşturmuştu. Felsefe bu büyük kültür organizması içinde sadece bir organdı; bu yapı içinde felsefeye düşen görev, Kilisenin öğretilerini destek sağlamaktı. Ortaçağın Batı Hıristiyan kilisesine göre, Antikçağın bir iki büyük filozofu Platon ve Aristo ile Kilise Babaları'nın düşündürdüklerinde ve inandıklarında kesin doğrular gizlidir. Bu doğrular, her türlü bilgi için olduğu gibi, felsefe için de birer ölçü, birer amaçtırlar. Nitekim felsefeye düşen görev, Hıristiyanlığın dayanağı olan bu doğruları akılla işleyip ışıklandırmak ve savunmaktı. Böylece felsefe, ancak teolojinin (Tanrıbilim) bir parçası ve ona hizmet eden bir bilgi kolu olarak varlığını korudu.

Rönesans'ta, kültürün bütününde olduğu gibi, felsefenin ana-eğilimi ve amacı: Kendini her türlü bağlılıktan sıyırmak, yalnız kendine dayanmak, kendini arayıp bulmaktır. Bunun için

[426] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 115.
[427] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 115.

de, Rönesans düşüncesi kendini bütün tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki fikirlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla şekil vermeye gayret eder. Bu doğrular da hazır olarak verilmiş değildirler; aranmaları, uğurlarında mücadele edilmesi gerekir; bu iş, insan için sonsuz ve sürekli bir görevdir.

2. Ortaçağ felsefesi kendi içine kapalı bir sistemdir. Bu sistem içinde, ancak görünürde birbirinden ayrıldıklarına, özde ise birleştiklerine inanılan karşıtlar, organik bir bütünde giderilmeye çalışılıyordu. Ortaya çıkan sistem, Katolik Kilisesi çerçevesinde toplanmış bütün Hıristiyan ulusların ortak malı idi. Bütün işler, yine ortaklaşa olan bir dille, Skolastiğin kendine göre oluşturduğu bir Latince ile gerçekleştirilirdi.

Rönesans'ta bu tek bir sistemin, bütün bir kültür dünyasının bu tek bir çerçevede toplanmasının yerine bir sistemler çokluğu teşekkül etmiştir. Bu sistemler, aynı zamanda Ortaçağın da evren ve hayat üzerine belirttiği bütün renklerini taşıyacaklardır.

Rönesans'ta düşünür kendini isimsiz bir eserin arkasına gizlemez, tersine olarak eserinde kişiliğini, benliğini ortaya koyar. Bir felsefe görüşünde de, artık bu felsefenin içinde oluştuğu ulusun karakteri de kendini belli eder; felsefe yavaş yavaş da olsa, Latince ile değil, artık ulusal dillerle yazılmaya başlanır.

3. Ortaçağın filozofları din adamları ve din büyükleri idi. Augustinus, Anselmus, Thomas Ortaçağın bu büyük filozoflarının hepsi aynı zamanda Kilise'nin de büyükleri ve azizleri idi.

Rönesans ile bu durum da değişmiştir. Artık felsefeyi yapan, uğraşan ve işleyenler; yazarlar, araştırıcılar, yeni kurulan ya da okulu aşıp büsbütün yeni bir yapı ile ortaya çıkan üniversitelerin öğreticileridir.

Ortaçağ filozofu, doğrunun zaten bulunmuş olduğuna inandığı için "yeni"yi aramaz, yalnız hazır bulduğu bir duruma daha sağlam bir temel kazandırmaya uğraşır. Örneğin Skolastiği son yüksekliğine ulaştıran Thomas, felsefesiyle yalnız kendisinden önceki yüzyılların ortaya koymuş olduğu yapıyı tamamladığına inanır, başarısını ancak bu ışık altında görür. Rönesans filozofu ise kendisini ilkece yeni bir şey getiren bir dönemin temsilcisi, müjdecisi sayar; dolayısıyla onun istediği; hazır olarak karşısında bulduğu gereçleri saklayıp

sağlamlaştırmak, sistemleştirmek değil, hiç yorulmadan yeniden yaratmak, eski ile savaş, işleyeceği vasıtaları kendisinin arayıp bulması ve boyuna genişletmesidir.[428]

Ortaçağ düşüncesinin birliği vardır; bu düşüncenin yürüdüğü yol da birdir, varmak istediği amaç da birdir. Oysa Rönesans'ta bu birlik bozulmuştur; artık doğruya ulaştıran bir yol bir tane değildir, artık düşüncenin üzerine eğildiği konu da bir tane değildir. Rönesans felsefesi, tıpkı Antikçağ felsefesi gibi, insan ve evrene ilişkin bütün problemleri kendisine konu edinir. Bunları çözmek için her türlü yolu dener; bundan dolayı Rönesans'ta ortaya birçok sistem çıkar.

Rönesans, "eski"nin çözülüp "yeni"nin oluşmaya başladığı bir dönemdir. Aristo, bir defa Kilise öğretisi ile uyuşan, onu destekleyen bir filozof diye bilinmekteydi Bundan dolayıdır ki, bilim ve felsefe Rönesans'da kilisenin otoritesine karşı ayaklanınca, Aristo'nun da otoritesinden kurtulmayı arzulamıştır. Ancak, başlangıçtaki sert tepki sonra yavaş yavaş yatışacak, bu arada Ortaçağ sonlarının tanıyıp bildiğinden çok daha gerçek ve farklı Aristo'ya yaklaşılacaktır. Rönesans'ın çeşitli sistemleri içinde ileri gelenlerden bir kısmı yine de Aristo'yu kendisine çıkış-noktası ve temel yapacaktır.

Rönesans'ta ana eğilim olarak görülen "otoritelerden bağımsız olmayı istemek", Ortaçağın evrensel tablosunu değiştirmiştir: Artık insan büyük bir organizmanın bir organı değildir. Ağırlık merkezi kendisinde olan bir "küçük dünya" (mikrokosmos), kendine göre özelliği ile bir bireydir. Tek tek uluslar da artık yalnız, evrensel Hıristiyan topluluğunu kuran parçalardan biri değildirler; her biri, tek insan gibi, bir bireylik olmak yolundadır. Ortaçağ'ın kendi içine kapalı, monoton, donuk dünyasından yeni bir dünya, bütünlüğü gitmiş, ama çok renkli, çok sesli, çok hareketli olmuş Rönesans dünyası dirilmiştir.[429]

RÖNESANS FELSEFESİNİN AKIMLARI

Rönesans'ta bilim dalları arasında belirgin ve keskin bir ayrımlaşma henüz ortaya çıkmamıştı. Bundan dolayı, söz konusu sınıflandırmalardan her biri Rönesans felsefesinin kuşatıcı ve oldukça geniş kapsamlı sahası içinde teşekkül eder. Çünkü Rönesans dinin egemenliğine karşı başkaldırıp, Kiliseye, otoriteye, Skolastisizme ve Aristo'ya tepki verdikçe, insan, doğa ve sivil toplum üzerinde odaklaşan problemlere yönelik ilginin giderek artan ölçülerde gelişmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

---

[428] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 183-185.
[429] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 185-187.

Rönesans felsefesinin temel akımlarını; hümanizm, Platonculuk, Aristoculuk, Atomculuk ve şüphecilik olarak ele almak mümkündür.

Hümanizm

Rönesans matematik, tıp ve klasik edebiyatla ilgili yoğun ve yeni incelemelerle karakterize edilir. Bilime şüpheyle bakan, dine ise genelde kayıtsız kalan hümanizm, bu dönemde başlangıcından itibaren insanın evrendeki merkezîliğini, onun yüksek değeriyle önemini belirginleştirmiştir. Bu vurgunun karakteristik bir örneği, Lorenzo de Midici'nin Floransa Akademisi'nin önde gelen üyelerinden biri olan geç on beşinci yüzyıl Platoncusu Pico della Mirandola'nın *İnsanın Yüceliği Üzerine Söylev*'idir. İnsanın şahsî sorumluluğuna ve kendi kendisini bir sanat eseri olarak yeniden yaratmasına dönük bu yeni vurgu, bununla birlikte, çok büyük ölçüde, bir temel klasik metinler dizisinin, Ortaçağ bilgeliğinin ana konularını tersine çevirmeye yarayan, yeniden keşfinin bir neticesi olmuştur.[430]

İnsanoğlu geçmişine geri dönüp yeni şeylerle karşılaştığı zaman önüne iki yol çıkmıştır: O yaşam, sanat ve düşüncenin yeni şekillerini yaratabileceği gibi, geçmişin örneklerini değiştirme şansına da sahip bulunmaktadır. Önce ikinci yol seçilecektir. Ortaçağ düşüncesinde alışık olunduğu gibi otorite ve geleneğe karşı bir anda yeni yollara girmek çok kolay değildir. Reformcular, klasik antik düşünce yapısına ele alacaklardır. Yunan ve Roma kültürü yeniden yaşatılmakta ya da yeniden doğmakta (Rönesans) ve insancılık (hümanizm) yeniden keşfedilmektedir.

Onbeşinci yüzyılda, Batı dünyası uzun süredir göz ardı ettiği klasik uygarlığın mirasına başvuru konusunda uyanışa geçecektir. Yüzyıl önce, İtalyan şairler Dante (1265-1321), Boccaccio (ö.1375) ve Petrach (ö. 1374) klasik döneme ait eserlere referanslarda bulunmuşlar ve edebî bir vasıta olarak anadillerini kullanmışlardır. Şimdi Laurentius Valla, klasik ölçülerin dışında olan Latin Kilisesini arındırmakta ve Cicero ve Quintilian'ı Latin yöntemi için örnek olarak sunmaktadır. Manuel Chrysoloras, İtalya'da Yunan dil ve edebiyatı alanında bir halk öğretmeni olan ilk Yunandır ve onun öğrencisi Platon ve Aristocu çalışmaların çevirmeni olan Leonardus Aretinus, İtalyanlar arasında Yunan çalışmaları konusunda geniş bir ilgi çekecek kişi olacaktır. 1438 yılında ve ardından, İstanbul'un fethinden (1453) sonra, Yunan düşünür ve araştırmacılar, İtalya'ya göç edecekler ve oraya sanat ve edebiyat hazinesi kendileriyle birlikte taşıyacaklardır. Böylece Doğu İmparatorluğu'nun kültür değerleri Batı'ya ulaşmış olacaktır. Hümanizm burada kendine hayat sahası bulur ve tesiri üniversitelerde bile yaygınlık kazanmaya

[430] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş, der.ve ter: Ahmet Cevizci, İstanbul 2002, 78.

başlar. Papalar da, yeni kültürün tesiri altında kalacaklardır: Nicolas (1447-1455), Vatikan Kütüphanesi'ni kuracak, Julius II (1503-1513) St. Peter Kilisesi'ni yeniden ayaklandıracaktır. İnsan etkinliğine olan ilgi yoğunlaşmıştır; insanoğlunun yetenekleri ve kabiliyetleri öne çıkmaya başlamıştır. Dönemin şairleri, söylevcileri ve tarihçilerine büyük değer verilmektedir. Sanat ve mimari, insanî boyut kazanmaktadır. Dünyayı inkar etme ruhu, Ortaçağ sanatı can çekişmekte ve ölmekte, yerini hayatın doğal hazlarının ifadesi olan Rönesans sanatına terk etmektedir.

Antik Yunanlıların sistemleri üzerinde çalışılmakta ve onlar taklit edilmektedir. Tüm skolastik yönteme, anlamsız sözcük oyunları ile eleştiriler yöneltilmektedir. Yeni bir mantık meydana getirme çabası içinde girilmektedir. Zaman zaman özgün teoriler ortaya atılmasına rağmen bunlar genel olarak işlenmemiş durumdadır ve eski geleneksel bakış açısının yeniden ortaya çıkmasından başka bir şey değildir. Skolastik unsurlar, yavaş yavaş kabuklarını dökmektedir; düşünce, gitgide daha bağımsız ve özgün bir yapıya erişmektedir. Rönesans dönemi, çağdaş felsefe olarak isimlendirilen aşamada önemli bir yere karşılık gelecektir.[431]

Platonculuk

Felsefe'de yeni eğilimler, Aristocu Skolastiğin zihniyetine karşı bir mücadele işareti olan Platon'un adı etrafında şekilleniyorlar. Platon'un vecd derecesinden tutkunu olan ve yalnız müşrik zihniyetini taşıyan Georgios Gemistos Plethon (1355-1450) İstanbul'dan Cosimo Medici'nin sarayına 1438'de gelir. Bir Platon Akademi'si kurulması için Cosimo'yu ikna eder. Cosimo'nun halefleri Lorenzo ve Iuliano zamanında çiçeklenen bu Akademi, (Floransa'da can ve gönülden Platon taraftarlarının serbest bir toplanışı olup) Platon araştırmalarını yalnız bütün İtalya'da değil, bundan başka Avrupa'nın bütün bilimsel çevrelerine yayma başarısını gösterdi. Plethon'un en nüfuzlu öğrencileri bir dereceye kadar, ılımlı olan Kardinal Bessarion (1403-1472) ve bu "Akademi"nin müdürü, Platon ve Plotinus'un eserlerinin Latince'ye çevirisini yapan Marsilius Ficinius'dur. Yeni Platonculuğa güçlü bir yöneliş vardır. Bu düşkünlük, Mirandola Kontu Pico (1463-1494), Alman hümanisti Reuchlin (1455-1522) ve Agrippa von Nettesheim'de daha güçlü belirginleşmesinin yanında kısmen Kabbala'dan alınma unsurlarla bir araya getirilmiştir.[432]

[431] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 278-279.
[432] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 317.

Aristoculuk

Merkezleri İtalya'da Padova Üniversitesi olan Aristocular bile Platoncularla çekişme içinde bulunmakla birlikte, yeni akımın tesirinden kendilerini kurtaramadılar. Onlar da, şimdi üstatlarının Skolastik şârihlerine barbar gözüyle ve küçümseyerek bakıyor, üstadın Yunan şârihlerine dayanıyorlar. Aristo'nun Skolastikler tarafından özellikle dikkate alınan metafizik ve fiziği yerine, onlar şimdi bilgi teorisini ve bilhassa psikolojisini ele alıyorlar. Aristocular, birbirini kuvvetle reddeden iki akıma ayrılıyorlar: İbn Rüşdçüler ve İskenderciler. İbn Rüşdçülerin, İbn Rüşd'le Aristo'nun panteist yorumuna eğilim göstermelerine karşılık, diğerleri Afrodisiaslı İskender'in, daha çok natüralist yorumuna dönüyorlardı. Her iki yöneliş de, ruhun bekâsını kabul etmiyordu. Fakat İbn Rüşdçüler ruhun akledilir kısmının ölümden sonra gelen evren ruhuna geri döneceğini ve bununla birlikte ölümsüz olduğunu benimsiyorlar.

İskenderci yönelişi, Engizisyonun takibâtı neticesinde yakılan *De İmmortalitate Animi* ismindeki küçük bir eserle, en fazla başarıyla temsil eden, Padova ve Bolonya'da felsefe öğretmeni ve hatip diye ünlü olan Pompanatius'tur (Pietro Pomponazzi, 1462-1524). O, şahsî ruhun bekâsının inkâr edilmesinin hiçbir zaman ahlâkı tehlikeye düşürmeyeceğini, aksine gelecek mükafat ve ceza dikkate alınmadan, iyiliğin iyilik için yapılmasını sağladığını ileri sürüyordu. Kişiliklerin bilimsel ve sanatkârca gelişmesinden pek çokları mahrum ise de, ahlâkî gelişmesinden hiç kimse mahrum değildir. Hakikatte bu cümlelerin yanında tehlikeli ve geçerli düşünce olan katlanmış gerçek anlayışı vardır: İlahiyatçı için gerçek olan şeyin, filozof için gerçek olması gerekmez; kilise ve devlet tarafından istenen ruhun bekâsı anlayışı, yulara ihtiyacı olan halk kitlesi için gereklidir. Bunun dışında diğer iki eserinde Pomponatius, mucize anlayışını ve irade özgürlüğü problemini ele alıyor. Burada, olayların tabiî sebeplerine güçlü şekilde işaret edilmesi sırasında Lorenzo Valla ve Erasmus'da olan şekle benzer bir biçimde ve hatta daha sonraları Bacon, Gassendi, Descartes ve Hobbes'da rastlanıldığı gibi, kiliseye karşı saygı eksik değildir. Bütün bu filozoflarda, böyle bir kapalılığın ne dereceye kadar zamanlarındaki durumdan (sapıklık dolayısıyla takibata uğramak tehlikesi) kaynaklanan bir şekil olduğunu artık bundan sonra takdir etmek mümkün değildir. Bunun dışında Pomponatius, İbn Rüşdçü karşıtı Niphus, Papa 10. Leo'nun siparişi üzerine aleyhine yazdığı reddiyeci eserine karşı Kardinal Bembo ve bizzat Papa'nın himayesi altında *Defensorium* adındaki eseriyle ruhun ölümlü olduğunu savunabiliyordu.[433]

[433] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 318.

Özellikle Lorenzo Valla'nın (1408-1457) rehberliği altında Skolastiğin şekline ve ifade tarzına karşı hem ciddiyet, hem de küçümsemeyle mücadele eden güçlü bir akım ortaya çıktı. Sunî kelime oluşumları ve kurnazca soyutlamalar yerine her öğrenim görmüş kimsenin anlayabileceği zarif bir dil, kavramlar yerine "eşya", geleneğe sarılmak yerine onun özgür eleştirisi isteniyordu. Fakat bazen Cicero ve Quintilian, Aristo'nun kıyas teorisi üstüne çıkarılarak güzel şekil ve hitabet büyütüldü. Fakat Ortaçağ'ın tek yanlı Aristoculuğuna karşı böyle bir yöneliş bile, tepki toplamak üzere bir gelişmeydi.

Eskiçağın diğer bazı filozofları da, bu canlı ve mücadeleci zamanda yüzyıllarca sonra hatırlandılar. Böylece Valla, *De Voluptate* adındaki diyologunda, ilk defa, o zamanlar ahlâkî olmayan ve tehlikeli diye yayılan Epiküros'un "ahlâk"ına yaklaşmaya cesaret etti. Diğerleri, daha sonra yaşayan Iustus Lipsius (1547-1606) ve Kaspar Schoppe (Sciopius 1576-1649) gibi Almanlar, Cicero ve Senaca aracılığıyla kendilerine tanıtılan Stoa felsefesini yenileme girişiminde bulunarak devlet teorisinden söz ettiler.[434]

Atomculuk

Rönesans'ta yeniden ortaya çıkan antik düşünce gelenekleri arasında atomculuk da bulunmaktadır. Ancak Hümanist incelemeler önce Epiküros'u ortaya çıkardıklarından, Rönesans'ın atomizmi, bu öğretinin asıl kaynağı olan Abdera Okulu'na (Leukippos ile Demokritos'a) değil de, başlıca Epiküros'ta almış olduğu şekle bağlanmıştır. Gerçekte hümanistler kendisini ortaya çıkarmadan önce de Epikürizm büsbütün yok olmamıştı. Ortaçağın yakından bildiği Lucretius ve Cicero'nun vasıtasıyla bu çağ boyunca da canlı kalmıştı. Ancak Ortaçağ Epiküros'u tek yanlı olarak değerlendiriyordu. Bu çağda Epikürosçu pagan, putperest, doğru yoldan sapmış anlamına gelmekteydi. Bu öğretide Ortaçağ, yalnız maddî hazzı en büyük değer diye sunan, hayatın yüksek değerlerine hiç aldırmayıp insanı yalnız hazzı öğütleyen ve öğreten bir felsefeyi buluyordu. İşte Ortaçağın bu dar anlayışına aşarak Epikürosçuluğu ortaya koyan Rönesans felsefesi olmuştur.

Bu bakımdan en büyük hizmeti de, Rönesans sonlarında yetişen bir Fransız düşünürü, Pierre Gassend (Petrus Gassendi) (1592-1655) yapmıştır. O, Epikürosçuluğu, her şeyden önce, geniş aydın çevrelerinin konusu haline getirmiştir. Bu öğretinin yüzyıllar boyunda uğradığı bozulmaları düzeltip temizlemiş ve Epiküros felsefesinin teorik kadrosunu orijinal formu ile belirtmiştir. Böylece yeniden canlanan atomcu felsefe, Rönesans'ın bir çok düşünceleri gibi, Ortaçağ Skolastiğine büsbütün aykırı bir tutum sergilemiştir. Aristocu Skolastik, doğayı bir

[434] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 318-319.

organizma diye kabul ediyordu. Halbuki atomculuk, tam tersine, mekanist, yani doğa gerçeğini atomlarda ve bunların hareketlerinde bulan bir anlayışı getirmekteydi.[435]

Şüphecilik

Rönesans Fransız düşünürlerinin çoğunda, adcılık ve gizemciliğe benzer bir şüphecilik görülmektedir. Onların Yunan şüpheci yazılarından etkilendikleri bilinmektedir. *Denemeler* adlı eserin yazarı olan Michel de Montaigne (1533-1592) kesin bilginin imkânından şüphe duymaktadır. Bununla ilgili gerekçelerini sıralarken, Yunan şüpheciliğinden tanıdık olduğumuz sebeplerle karşılaşırız. Akıldan ümidini kesmiştir ve bozulmamış doğaya ve vahye geri dönüşü öğütlemektedir. Bilgiye sahip olamayacak olmamıza karşın, görevlerimizi yerine getirmememizi ve tanrısal emirlere itaati tavsiye etmektedir. Pierre Charron'a (1541-1603) göre, şüpheci tutum, sorgulama ruhunu canlı tutmakta ve insanları gerçek din olan Hıristiyanlığa inanmaya yönlendirmektedir. Francis Sanchez de, saltık bilginin imkânını inkâr edecektir; sonlu oluşumlar, şeylerin içsel özünü kavrayamaz ya da evrenin bir bütün olarak anlamını anlayamazlar; gözlem ve deney ile ancak ikincil kaynakları bilebiliriz. Daha sonraki dönem Fransız şüpheciler La Mothe le Vayer ve Piskopos Pierre Huet'tir. *Joseph Glanvil, Hieronymus Hirnheim* ve *Tarih ve Eleştiri Sözlüğü* (1605) eserinin yazarı Pierre Bayle (1647-1706) aynı hareket ile yakın ilişki içinde bulunan düşünürlerdendir.[436]

RÖNESANS'IN DİN ANLAYIŞI

Ortaçağ Avrupa'sı, genelde Katolik kilisesinin hâkimiyetindeki doğmatik bir din öğretisinin tesiri altındaydı. Martin Luther'in başlattığı dinde yenileşme hareketi neticesinde meydana gelen değişmeye Reformasyon hareketi denilmektedir. Luther, hem din öğretisinde hem de kilise örgütlenmesinde tavsiye ettiği reformasyon düşüncesiyle katı kurallara sahip Katolik Hıristiyanlığın karşısına daha ılımlı olan Protestan Hıristiyanlık yorumunu getirmiştir. Reformasyon düşüncesi, din dogmaları için doğrudan kutsal kitaba başvurmak gerektiğini söyleyerek, din adamlarının ve papalığın otoritesini sarsmıştır. Aklı temel alarak, Tanrı ile birey arasındaki vasıtaları ortadan kaldırmayı amaçlamış ve aynı zamanda rahip ve papazların günah çıkartma eylemine itiraz etmiştir. Böylece kilisenin ve din adamlarının maddî çıkarları için halkı yanlış bilgilendirmeleri ve yönlendirmelerine mani olunmuştur.

Rönesans tanrısal dindeki yenileşme hareketleriyle beraber doğal din anlayışını da içinde bulunduran bir dönemi bize anlatır. Doğal din anlayışına göre, tüm dinler kısmen

[435] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 198-199.
[436] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 294.

doğrudur; bu sebeple doğruya ancak akıl ve doğa yasalarıyla ulaşılabilir. Her insanda ortak olan bir doğal din vardır; bu doğal dine göre, her insan Tanrı'nın bir olduğuna, ahlâk kurallarına, ruhun ölümsüzlüğüne ve sonraki hayata inanmaktadır. Şu halde, bu doğal din kabul edilmelidir.[437]

İnsanlığı ilerlemesinde aydınlatan fikirlerdir; ama onu yürüten, iradedir, içgüdüsel tutkulardır. Hümanizm, Kilisenin doktorları tarafından meşakkatle kurulan sistemi yavaş yavaş yerinden sarsıyordu. Fakat gerek aşırı temkin, gerek ilgisizlik sonucu olarak, Kiliseye saldırmaktan çekiniyor ve ona karşı saygılı bir itaat gösterir gibi görünüyordu. Pomponatius, Scaliger, Erasmus, Montaigne, şüphesiz Reform'un öncülerinden daha liberaldiler.

Kilise, müşrik Eskiçağa karşı o kadar hoşgörülü, klasik incelemelere o kadar düşkündü ki, bizzat papalar okumuş, aydın ve dünya adamı idiler. Bununla beraber Roma'nın mutlak manevî kudreti bile, felsefî reforma karşı koymakta devam eden engellerden biri idi. Kilise otoritesini sarsmak için edebiyat sevgisinden daha güçlü bir manivela, serbest düşünce zevkinden daha güçlü faktörlere ihtiyaç vardı. Luther'in ve reformcuların dinî vicdanı, bu konuda manivela oldu. Bunlar, kendilerine hükmeden, kendilerini sürükleyen iç kudret adına, artık yalnız Kilise'nin himaye ettiği felsefî sisteme değil, fakat bizzat Kiliseye ve onun mutlak otoritesi ilkesiyle mücadele ediyorlardı.

Ortaçağın Kilisesi, aynı zamanda hem Kilise, hem Okuldur. Aynı zaman onlar, kurtuluş vasıtalarını elinde bulunduran ve laik eğitimi veren kurumdur. Uluslar barbar kaldıkları sürece, bu iki sıfatla sahip olduğu iktidar, iyi, meşru ve zorunlu idi. Rönesans, Kilise'nin tek ve imtiyazlı okul olmak niteliğini bilfiil yok etti; fakat dinî ve ahlâkî en yüksek otorite olarak bunun karşısında eğildi.[438]

"Doğal Din" Akımı

Rönesans'ın mistisizmi, insanın Tanrısal doğrulara kendi başına varabileceğini iddia etmekle, bu doğrular uğruna aralarında savaşan mezheplerin aykırılık ve kavgalarının üstünde kalıyordu. Rönensans'ta böyle mezhepler üstünde ve dışında bir tutumu olan yalnız mistisizm değildir, bunun yanında bir de din doğrularının kökünü akılda bulan ya da bu doğruların, hangi din ve mezhepte olurlarsa olsunlar, ancak akılla uzlaşabilenlerini kabul eden din anlayışları da bulunmaktadır. Laelius Socinus (1525-1562) adlı bir İtalyan'ın kurduğu Socianizm adı verilen tarikat bunlardan biridir. Bu tarikat Hıristiyan öğretisini rasyonalist bir düşünceyle

[437] Çüçen, *Orta Çağ ve Rönesanst'a Felsefe,* 267.
[438] Weber, *Felsefe Tarihi,* 192.

temellendirmeğe çalışır, bunun için de vahyin yalnız aklın uzlaşıp doğru bulduğu yönlerini benimser, bütün metafizik sırları ile akıl ve doğaya aykırı unsurlarını ayıklayıp dışarıda bırakır.

Rönesans sonlarında her türlü dış formdan ve gelenekten –yani ortadaki tarihî dinlerden- bağımsız olan, insanın doğasında yerleşik bulunan bir din arayışının varlığı söz konusudur. Bu akıma "doğal din" ya da "akıl dini" akımı denilir. Kökleri yine Antikçağda, Stoa felsefesinde bulunan bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir vahyi değil, aklın ürünüdür. Stoa felsefesinde "doğa" ile "akıl" da aynı anlama gelirler. Doğa içinde evrensel akıl egemendir; insan da "doğa"nın bir parçası olduğundan, onun doğasının yapısı da akıldır. Dolayısıyla, Stoalılar ile onların yolunda yürüyenler "doğa" ya da "doğal ışık" deyince hep aklı anlarlar. Buna göre, "doğal din" demek, "akıl dini", aklın bulunduğu, aklın ışığı ile ulaşılan bir din demektir.

Bu doğrultudaki bir din anlayışının Rönesans sonlarında yetişmiş iki tipik düşünüründen biri Fransız Jean Bodin (1530-1597), öteki de İngiliz Herbert of Cherbury'dir (1581-1648). *Yedilerin Konuşması* adlı yapıtında eserinde Bodin, her biri bir başka dinden olan yedi kişiyi aralarında konuşturup onları şu neticelere ulaştırır. Dinlerden her biri ancak göreceli olarak doğrudur; kurtuluş ile mutluluğa ulaşmak için yalnız akıl ve doğa yasası bol bol yetişir; onun için ne Pagan dinlerin, ne de Kitap (vahiy) dinlerinin birçok yasasına gerek vardır; bütün dinler, doğal olan ve her insandan baştan beri bulunan tek bir dinin çocuklarıdır; bu doğal dinin temel fikirleri de şunlardır: Tanrı'nın bir olduğuna, ahlâk bilincine, özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve öte dünyada bir misillemeye inanma. Bu görüşler her insanda, her toplulukta doğal olarak bulunmaktadır.

Herbert of Cherbury de *Doğruluk Üzerine* (*De veritate*) isimli eserinde doğal bir din anlayışını geliştirip dinin aslını, özünü "doğal din"de bulur. Akıl din alanında da bağımsızdır; vahiy de aklın bulup gösterdiğine itaat etmelidir. Her dinin bir temeli, her yerde her zaman için geçerli olan şu beş önermedir: En yüksek bir varlık, bir Tanrı vardır; bu varlığa tapmalıdır; bu tapmanın esası, erdemi gerçekleştiren bir dindarlıktır; günah ve suçun cezası pişmanlıkla ödenmelidir; öte dünyada bir ödül ve cezanın olacağını beklemelidir. Hangisi olursa olsun, her dinde bu önermelere aykırı olmayan şeylere inanılabilir.

Reformasyon, Rönesans'ın bir ana-düşüncesinin din alanına uygulanmasıdır. Çünkü başlangıçta şahsî bir dindarlığı kendisine çıkış-noktası yapan reformasyon sonunda bir kilise kurmuşsa da, yine hiçbir zaman bu ana-ilkesinden büsbütün ayrılmış değildir. Bu Kilise, Ortaçağ Kilisesinde olduğu gibi, tek kişinin varlığını hiçbir zaman kendinde eritmemiştir;

insanın "doğal" yönüne önem vermiş; ona dünyadan elini-eteğini çekmeyi öğütlenmemiş, aile ile devletin bağımsızlığını ileri sürmüştür.[439]

Siyaset Felsefesi

Rönesans filozofları kendilerini çalışma odaları veya kütüphanelerde kalmakla sınırlandırmamışlardır. Aksine, çoğu aktif politikanın içindedir, özellikle de siyaset teorisyenleri olarak eserler ortaya koymuşlardır. Bu çağda üretilerek geleceğe ışık tutmuş olan üç önemli eser esas olarak birbirinden tamamen farklılık gösterir: Birincisi *Machiavelli*'inn (1462-1527) *Prens*'inde olduğu gibi acımasız bir "reel politika" analizi; ikincisi More'un *Ütopya* adlı kitabında ortaya konan ilk ideal toplum tasarısının örneği (biraz da Erasmus'un politik felsefesi) ve üçüncü olarak da İspanyol geç skolastik döneminde ve barok hümanizminde (geç dönem) doğan devletler hukukuna ait görüşlerdir.

Franciscok de Vitoria

Orta ve güney Amerika'nın sömürgeleştirilmesi üzerine tanrıbilimci (teolog) ve hukuk filozofu Vitoria (1492-1546), Amerika'nın yerli halkları üzerinde İspanyolların ne gibi hakları bulunduğunu sorgulamıştır. O, verdiği konferanslarda (1539) gerçek devletler hukukunun prensiplerini ortaya koyar. Stoacı bir düşünce olan "dünya vatandaşlığı" kavramı böylece hukuksal bir şekil kazanmıştır. Victoria, ister imparator ister Papa olsun, yüksek bir otoritenin tüm dünyaya hükmetmesini şiddetle eleştirir. Tersine, tabiî hukuk anlamındaki bir dünya vatandaşlığı hukukunun toplumlar ve halklar üzerinde hâkim olması gerektiğini savunur. Bu hukuk dört temel haktan oluşmaktadır:

1. Bir ülkeye göç etmek ve ülkeden ayrılmak, 2. bir ülkede oturmak ve yerleşmek, 3. bir ülkenin vatandaşı olmak, 4. ticaret yapmak. Vitoria, akla uygun bulduğu için Kızıldereli halklarının kültürüne saygı duymuş ve Aristo'ya itiraz ederek hiçbir insanın doğuştan köle olamayacağını savunmuştur.[440]

Niccolo Machiavelli

Devlet memuru, politika, teorisyeni, doğduğu kent olan Floransa'nın tarihini ve birkaç komedi yazmış olan Machiavelli (1469-1527), özellikle İtalya ve Floransa'yı sarsan yoğun siyasî çalkantılar döneminde yaşamıştır. Sürgündeyken yazdığı (1513) *Prens* ile ünlenmiş; *Titus Livius'un İlk On Yılı* başlıklı incelemeleri (1513-1519) onun Rosseau'dan daha önce hümanist bir cumhuriyetçi olarak saygın bir yer edinmesine neden olmuştur.

---

[439] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 206-207.
[440] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 165-166.

Machiavelli'nin köklü bir değişim döneminin izlerini taşıyan politik teorisinde İlk ve Ortaçağ düşüncelerinin giderek sönmekte olan yankıları modern çağın sesine karışmakta, Ortaçağa özgü olan kötümser insan tablosu, faydayı gözeten pragmatik düşünce ve politika tekniği ile birleşmektedir. Karşıt filozoflarının düşüncesine göre Machiavelli, o zamandan beri adeta bir atasözü gibi kullanılan, yönetmek için hiçbir ahlâkî değeri dikkate almayan, acımasız ve kural dışı bir siyaset sistemi olan "Makyavelizm"i savunmaktadır.

Machiavelli *Prens*'te gerçekten ahlâka aykırı bir siyaset teorisini ortaya koymuştur. Fakat koyduğu kurallar yalnız iki koşul altında geçerli olduğu için, ahlâkdışı olan bu durum geçicidir: Hiçbir deneye dayanmayan ve yalnızca antropolojik bir görüş olarak insanların kötü, nankör, yalancı, ikiyüzlü ve açgözlü olduğunu kabul eden; diğeri de empirik ama her zaman doğru olmayabilen bir varsayımla insan silahının yasalara teslim olmadığını bildiren koşuldur.

Prens, Machiavelli'ye göre, en kötü koşullar altında dahi vazifesini görece iyi yapan bir hükümdarı tasvir eder. Ahlâk kurallarına aykırı davranması da bir amaca hizmet etmektedir. Devletin ve devletin menfaatlerinin korunması ve gelişmesi uğruna kuralların dışına çıkmanın da ahlâkî bir temeli vardır. Hükümdar iktidarını devam ettirmek ve şöhret kazanmak gibi kendi şahsî çıkarlarını da gözetmek hakkına sahiptir. Aristo kamu faydasına ve hükümdarın faydasına yönelik anayasalar arasında ayrım yapmıştır. Machiavelli bu ayrımı kabul etmeyerek, hükümdarın menfaatlerinin sürekli devletin faydası ile örtüştüğünü, hatta her bir yurttaşın faydası ile birleştiğini ileri sürer. Bunun dışında politika ile ahlâkı asla birbirinden ayrı tutmamıştır, aksine devletin faydasını gözeten ahlâkla dürüstlük ve hoşgörü gibi şahsî ahlâk kurallarının birbirine ters düştüğünü ve yapısal karmaşaya yol açmasının mümkün olduğunu bildirmiştir. Yalnızca acil durumlarda hükümdar hiç tereddüt etmeden kendi ahlâk anlayışını bir kenara atmalı ve devletin menfaatleri uğruna "siyasî ahlâka" öncelik tanıyıp ne pahasına olursa olsun devletin refahı ve bekası için uğraşarak vazifesini yerine getirmelidir.[441]

Thomas More

Hümanist ve siyaset adamı olan Thomas More (1478-1535) politik felsefede yeni bir tür yaratmış ve ismini de koymuştur: *Ütopya (Hiçbir Yer)*. 1516'da yazılan *Ütopya*, ideal siyasî şartların hüküm sürdüğü bir adayı anlatan seyahatname olarak edebiyat alanında da bir yeniliktir ve birçok diğer seyahatnameye örnek olmuştur: Campanella'nın *Güneş Ülkesi* (1602), Bacon'ın *Yeni Atlantis* (1626), Harrington'un *Okyanus İmparatorluğu* (1656) ve nihayet

[441] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 166-167.

Schwabenli tanrıbilimci Andreae'nin *Chiristianapolis* (1619) isimli eserleri, More'un eserinden alınan ilhamla ortaya konmuştur.

Siyasetin heyecanı içine yolunu şaşırmak yerine More, Ütopya'ya savaşlar, acımasız ceza yasaları, giderek ağırlaşan vergi yükü, küçük burjuvanın ve çiftçinin yoksullaşması ve suçların artması gibi o dönemin İngiltere'nde hüküm süren toplumsal ve siyasî olumsuzlukları tenkitle başlar. Bu tenkitlere ilave olunan, ideal ve mükemmel düzenlenmiş, refah içinde yaşayan toplum modeli Aristo, Epiküros ve özellikle Platon'dan esinlenmişse de eser bir bütün olarak özgün ve orijinaldir. More, Platon'un yalnız devlet görevlileri için öngördüğü düzenlemeleri tüm toplum katmanına yayar.

Adalet anlayışları kesin bir eşitliği öngördüğü için Ütopya sakinlerinin özel mülkiyeti ve paraya ihtiyaçları yoktur. İşte sırf bu sayede uyum içinde yaşayan ve kamu faydasını düşünen toplumun bireyleri arasında ne yoksullar ne de dilenciler bulunmamaktadır. More, Marx'ın sınıfsız toplum görüşünün öncüsü olmuştur. Bu adanın sakinleri tarım ve el sanatları ile uğraşır; halka açık konferanslarla eğitim verilen adalılar antik bilimi tanımadan müzik, diyalektik ve matematik gibi bilgileri edinir. Din konusunda insanın aklına güvenilir ve adada o çağda sürdürülen din savaşlarında bulunmayan bir şey mevcuttur: Dinsel hoşgörü. Aile içinde ataerkil sistem egemendir. Ancak resmî makamların görevlileri sıkı demokratik kurallara göre seçilir. Çok az sayıda olan yasaların anlaşılması ve yorumlanması da kolaydır.

Hümanist bir öğretim görevlisi ve halk tarafından sevilen bir hâkim olan More, önce Avam Kamarası'na seçilir, sonra özel danışmanlığa getirilir. Kilise dışından Lordlar Kamarası Başkanlığı'na seçilen ilk kişi olan More, VIII. Henry'nin Kilise politikasına karşı çıktığı için idam edilir. Rönesans filozofları içinde öldürülen ilk kişi More, 1935 yılında aziz olarak ilan edilmiştir.[442]

Doğa Felsefesi

Rönesans'ta yeniden canlandırılan Antik Yunan felsefe okullarını, sadece Platonculuk, skolastik unsurlarından arındırılmış Aristoculuk ve şüphecilikle sınırlandırmamak gerekir. Stoacılıkla Antikçağda Demokritos ve Epiküros tarafından temsil edilmiş Atomculuk da dönemin yeni bir kılık altında ortaya çıkan diğer felsefeleri haline geldi. Yasalı ve çok çeşitli öğeleri içeren doğa anlayışlarıyla bu felsefelerin kendilerini gösterdikleri alan doğa felsefesi

[442] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 168-169.

sahası oldu. Antikçağın Stoacı ve Atomcu felsefeler, doğa üzerine düşüncelerin oluşmasında önemli katkılarda bulundu.

Şu halde, Rönesans'ta kendine yeten bir birlik, Tanrının dışsal bir tezahürü olmaktan ziyade, her şeyi kuşatan sempati ve cazibe güçleri tarafından bir araya getirilen ve dünya ruhu tarafından harekete geçirilen bir sistem olarak doğa düşüncesinin öne çıktığı söylenebilir. Rönesans'ın doğa filozofları doğayı genelde, canlı ve cansız, ruh ile madde arasındaki Ortaçağ düşüncesine özgü keskin ayrımların kendisinde artık geçerli olmadığı bir organizma olarak gördüler. Bu dönemin doğa felsefeleri, Stoa etkisini gösterecek şekilde panteist bir yapı sergiledi. Söz konusu doğa felsefelerinin Rönesans Platonculuğuyla bazı bakımlardan benzerlikleri olmakla birlikte, Platoncuların doğaüstü olana ve ruhun Tanrıya doğru yükselişine vurgu yaptıkları yerde, onlar kendi yeter bir sistem olarak görülen doğayı öne çıkardılar. Bu, elbette Rönesans dönemi doğa filozoflarının Hıristiyan düşüncesinden tamamen uzaklaşmaları demek değildir. Fakat daha ziyade onların düşünce eğilimlerinin doğayı doğaüstü olana bağlayan bağları zayıflattığı anlamına gelir. Onlar, sonradan giderek çok daha baskın hale gelecek doğalcılığa yöneldiler.

Rönesans'ın doğa filozofları arasında anılmayı hak eden çok sayıda filozof vardır. Bunların belli başları arasında, biraz da doğa idesinin teosentrik olması sebebiyle geçiş filozofları olarak görülebilecek olan Nikolaus Cusanus, Bernardo Telesio, Tommaso Campenalla, Giordano Bruno, Pierre Gassendi, Agrippa von Nettesheim ve Paracelsus gibi filozoflar bulunmaktadır.[443]

Giordano Bruno

Dominiken mezhebine bağlı bir keşiş olan Giordano Bruno (1548-1600), daha sonra bu görevinden ayrılarak şehir şehir dolaşmaya başladı. Onun bu seyahatleri 1592 yılında İtalya topraklarına yeniden ayak basması ile Engizisyon tarafından hapse atılmasıyla son bulacaktır. Düşüncelerinden vazgeçmeyi reddettiği için yedi yıllık mahkûmiyetin arkasından 1600 yılında Roma'da yakılarak öldürüldü.

Bruno, yeni astronomik evrenin uçsuz bucaksız oluşu karşısında şaşkınlığa düşmüş ve durağan yıldızları günümüzdekine benzer gezegensel sistemler olarak kabul etmiştir. Tanrı, sonsuz evrende her yerde bulunmaktadır, etken ilkedir (natura naturans); o, kendisini içsel

[443] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 390-391.

gereklilik ile izleyen yaşayan dünya (natura naturata) içinde ifade etmektedir. Onu bütün karşıtlıkların birliği olarak düşünür.

Bruno sisteminde, eski Platoncu düşünceler de ihmal edilmemiştir. Her bir yıldız bir biçim ya da ruh ile devinmektedir ve her şeyde ruh ve hayat bulunmaktadır. Maddesiz biçim yoktur, ikisi birlikte bir birlik oluşturur; fakat biçimler, madde içinde meydana gelir ve yok olurlar. Bütün tikel şeyler değişir fakat evren, saltık yetkinliği içinde durağan kalır.[444]

Bruno, evrenin merkezi diye adlandırılabilecek bir yıldız ya da gezegen bulunmadığına inanır. Sınırsız evrende ne bir merkez ne de aşağı ve yukarı vardır. Üstelik dünyada akıllı insan varlıklarının olduğu olgusundan, onun değer yönünden üstün olduğu veya evrenin merkezinde bulunduğu neticesini çıkartmak da doğru değildir; bu olgudan hareketle varılabilecek tek netice, olsa olsa hayatın mevcudiyetinin bu gezegenle sınırlı olmayabileceğidir. Güneş sisteminin gelişme halindeki bir sistem, dünya ruhu tarafından harekete geçirilen tek bir organizma oluşturduğunu bildiren Bruno, kendini dünyanın hareket ettiği ve yerle ilgili bütün yargıların göreli olduğu yargılarıyla sınırlamaz. O, Kopernik'in dünyanın güneş etrafındaki hareketi ile ilgili hipotezini kendi metafiziksel kozmolojisine bağlamıştır. Başka bir ifadeyle, onun jeosantrik ve antroposentrik evren görünüşünü, sadece astronomik bir bakış açısından değil fakat spekülatif felsefenin daha genel perspektifinden de reddettiği söylenebilir. Onun sisteminde doğa, resmin merkezinde bulunan organik bir bütündür.[445]

Bruno, bu öğretilere bir monadlar öğretisi ya da Monadoloji ilave etmiştir. Bu bize Stoa tohum teorisini çağrıştırmaktadır. Şeyler, hem anlıksal hem de fiziksel olan ve monad olarak adlandırılan sebepsiz ve bozulmaz temel parçalardan oluşmuştur. Ruhun kendisi ölümsüz bir monaddır ve Tanrı, monadların monadıdır.[446]

Thomas Campanella

Platonik tesiri yansıtan bir Ütopyacı felsefeci Thomas Campanella (1568-1639) bir İtalyan yurtseveri ve Calabria'nın yerlisiydi. O, gençliğinde Dominiken tarikatına katıldı. Papanın ondan yana araya girmesine karşın İspanyol Engizisyonu tarafından yirmi yıl boyunca hapse mahkum edildi. Bu dönemde onun tanınmasına sağlayacak olan eseri *Güneş Ülkesi*'ni (1623) yazdı. Hapisten çıktıktan sonra Roma'yı terk etmeye mecbur bırakıldığından oradan ayrılarak Paris'e yerleşti. Orada Richelieu'den dostluk gördü, kral ona 3000 livrelik bir gelir

[444] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 287-288.
[445] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 397.
[446] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 288.

bağladı ve Sorbonne ise yazılarının Ortodoksluğunu tasdik etti. Campanella'nın toplumsal felsefesi kesinlikle ortaklaşıcıydı.

Öyküsü uzak bir adadaki Güneş Ülkesi'ne ulaşan Cenovalı bir kaptanı hikaye ediyordu. Orada hiç kimse hak ettiğinden ya da ihtiyaçlarının fazlasını almıyordu. Orada iki ana kötülükten ne yoksulluk ne de parasal zenginlik bulunmaktaydı. Campanella'ya göre yoksulluk insanları yalancılara ve hırsızlara çevirir ve daha kötüsü, zenginlik onlara ahlâksız, övüngen, hilekâr, terbiyesiz ve iftiracı yapar. Adada hiçbir özel mülkiyet iyiliği, hiçbir özel ev yoktu. Kol emeği onur verici olarak görülürdü; kölelik, rahiplik ve soyluluğa hiçbir yer yoktu. Herkes yetenekli ve becerikli olduğu işi yerine getirmek için desteğini ülke sevgisinde buluyordu. Yöneticiler en iyi akademik ve uygulamaya yönelik eğitimi almış kimselerden oluşmaktaydı. Hiçbir şey şansa bırakılmamıştı. Böylece, bir mesleğe girecek insanları seçmede, giderek evlenilecek bir kişinin seçiminde bile her bir bireyin karakteri ve her bir kararın neticeleri dikkatle inceleniyordu. Dört saatlik gündelik çalışma topluluğu yaşatmak için yeterliydi, çünkü tüm yetişkinler çalışıyordu ve tembellik içinde yaşayan hiçbir zengin insan yoktu. Bu toplumcu ülküde tiranlara ya da kalıtsal hâkimlere hiç yer yoktu, ne de akıl ve doğal yasa üzerine kurulu bir Hıristiyan töre dışında yerleşik dinlere yer vardı. Hükümetin önemli görevleri halk tarafından seçilen bilgili kişilere terk edilmişti.[447]

Campanella, *Güneş Ülkesi* isimli kitabında Platon'un *Devlet* eserini çağrıştıran sosyalist bir Devlet teorisini tasarlamaktadır. Bu bir aydınlanma devletidir. Bu erk, bilgi tarafından idare edilmektedir; orada eşitlik prensibi önem taşımaktadır. Bilgi üstünlüğü temeline dayananlar dışında hiçbir sınıf farklılığı mevcut değildir. Felsefeciler ya da din adamları, yönetici konumundadırlar ve Güneş Ülkesi, aslında dinsel bir birlik içinde bulunan evrensel bir papalık monarşisidir. Evrensel ve zorunlu olan eğitim, matematik ve doğal bilim temeli üzerinde bulunmaktadır ve öğrenciler farklı meslekler için özel eğitim almaktadır. Campanella aynı zamanda oyun yöntemi ile öğrenme, açık hava okulları, konu dersleri vasıtalarıyla öğretim gibi metotları önermektedir.[448]

Campanella, düşünceleri ile geçmişin bulgularını kullanarak geleceğe yönelik çalışmalar yapmayı hedeflemektedir. Bize kitaplar yerine, doğrudan doğruya doğa üzerinde çalışmayı salık vermektedir. Bütün felsefî bilgimizin duyum üzerinde temellendiğini,

[447] Sahakian, *Felsefe Tarihi,* 119-120b
[448] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 289.

kavramanın daha yüksek şekillerinin tümünün, yalnızca duyumun daha farklı şekilleri olduğunu bildirmektedir. Doğa, aynı zamanda, Tanrının bir görünümü, inanç ise bir bilgi biçimidir.

Duyum açısından kendi varlığımızdan, kendi bilinçlilik durumumuzdan haberdarızdır. Campanella, kendisinden önce St. Augustin ve kendinden sonra Descartes gibi, belirlilik merkezinde bilinçliliğin bulunduğunu savunacaktır: başka şeylerden şüphe edebiliriz ancak duyumlara sahip olduğumuzdan ve var olduğumuzdan şüphe edemeyiz. Kendi düşünce ve duyumlarımızın gözden geçirilmesi, bize ruhun üç temel özelliğini açıklayacaktır; güç algılama ve irade. Bunlar, kendi yetkinlikleri içinde Tanrının niteliklerine benzerdirler; her şeye gücünün yetmesi, her şeyi bilmesi ve saltık iyiliğe sahip olması, Campanella'nın buradaki argümanı, tanrısal özelliklerin, sonlu bir şekilde insan ruhuna eklenmiş olmasının gerekliliğidir. Çünkü Tanrı her şeyin kaynağıdır ve insanoğlu küçük dünyadır. Aynı üç ilke bütün oluşumlarda bulunmaktadır: Varlığın daha düşük biçimlerinde –oluşum olmayanla karıştığı zaman- onlar etkisiz, bilgisiz ve yetersiz olarak görülmektedir. Dünya, diğer bir ifadeyle, Yeni-platonculuk anlayışında olduğu gibi, Tanrı'nın bir dizi oluşumu olarak düşünülür: Tanrı, melekleri, idealı, ölümsüz insan ruhlarını, uzayı ve bedenleri yaratmıştır. Bizler, doğrudan doğruya Tanrı bilgisine sahibizdir ve Tanrı kendisini bize İncil'de açıklamaktadır; fakat onun sonsuz bir oluşum olarak varlığını ispatlamak mümkün görünmemektedir. Bu ideayı biz kendi kendimize oluşturmamışızdır. Bu sonsuz bir kaynak olarak bizde kapalı olarak bulunmaktadır.[449]

DOĞA BİLİMLERİNDE PARADİGMANIN DEĞİŞMESİ

Ortaçağla ilişkinin kesilmesi, en kesin bir şekilde ve sürekli olarak, doğa bilimi sahasında gerçekleşmiştir. Rönesans zamanının doğa felsefesinde, daha hâlen metafizik ve hatta ilâhiyatla ilgili düşünceler varlığını sürdürüyordu. Ancak 17. yüzyıl, yani doğa bilimi yüzyılı olarak isimlendirilen dönem, matematik, doğa bilim (Mekanik) ile doğanın sırf sebeplere göre bilinmesi esasını kurmuş ve bilimsel düşünceyi nihâî bir biçimde kilisenin hâkimiyetinden kurtarmıştır. Çağdaş felsefe, hayalci doğa filozofları tarafından değil, kesin doğa bilimi yöntemi temsilcileri tarafından kurulmuş veya en azından hazırlanmıştır. İşte bundan dolayı 17. yüzyılda felsefe, birinci derecede doğa bilimi ve ancak ikinci derecede mantık ve metafizik anlamına gelmektedir.[450]

Ortaçağlarda sık sık kendisine ortaya koyan doğaya olan ilgi, Leonardo da Vinci (1452-1519), Kopernik (1473-1543), Galileo (1564-1641), Kepler (1517-1630) ve Newton'un (1641-

[449] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 288-289.
[450] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 348-349.

1727) başlıca temsilcileri olduğu bilimsel eylemi belirleyecektir. Gizil ve büyü etmenleri, bu düşünürler tarafından tamamen ortadan kaldıracak ve doğa fenomeni, yetkin ve doğal şekilde izah edilecektir. Eski Aristocu izah ilkeleri mekanik açıklamayı bir kenara bırakmaktadır: bütün doğal oluşumlar, sabit kanunlara göre yapıların devinimi tarafından meydana getirilmektedir. Gezegenlere dair devinimin gizemi matematik ile ortaya konmaktadır: Kepler, gezegenlerin yörüngelerini keşfeder ve sonuç olarak astroloji, astronomiye dönüşecektir. Robert Boyle, atom kuramını kimya biliminde kullanır ve kendisi de bir simyacı olmasına karşın, simyanın sona ermesine sebep olur. Bu tüm erekbilimsel olmayan düşünce çizgisi on dokuzuncu yüzyılda Darwin teorisi ile en yüksek seviyesine erişecektir.[451]

Leonardo de Vinci

Yeni bilimin başlangıcı Rönesans'la ilişkilidir; hatta beşiği de, kuzey bölümünün sanayi merkezleri olması sebebiyle çağdaş mekaniğinin gelişmesine neden olan İtalya'dadır. Leonardo da Vinci (1452-1519), hatta bu derecede Rönesans zamanının bile çok az ve bireysel kimselerde meydana getirdiği o çok yönlü kişiliklerdendir. O, aynı zamanda ressam, heykeltıraş, mimar, astronom, kemancı, anatomici, mühendis ve mekanikçidir. Leonardo, bu alanların hemen hepsinde yol gösterici ve kâşiftir. Bugün geride bıraktığı 5000 el yazmasının dörtte üçüncüden fazlası, şimdi çeşitli Fransız, İngiliz ve İtalyan baskılarında nümûnelik kopyalar şeklinde yayınlanmıştır. Bizim için en önemli olan, onun metoda ait temel düşüncesidir. Ona göre bütün kesinliğin temeli, sınamalar vasıtasıyla elde edilen deneydir. Bu ise "doğanın sonsuz bağı ve düzeni" olan zorunluluğa yönelik olduğu için ve olduğu oranda kesin düşünceyle birleşmelidir. Düşünce de, ancak "matematik bilimlerin cenneti" olan matematik ve mekanikte kesinlik sağlayabilir. Yalnız, bizzat zihnimizde taslağı çizdiğimiz şeyleri anlamış olmakla iftihar edebiliriz. Hatta güzelliğin sırrı bile, zorunlu ve yasal olan şeye dayanır. Her olayın yasal yönleri, ölçü ve sayıya indirgenmelidir. Bilginin değeri konusuna ait değil, sağladığı kesinlik derecesine aittir.[452]

Kopernik

Eski Yunanlıların geliştirdiği gökbilim sistemi, M.S. 2. yüzyılda İskenderiye'de yaşamış ve o zamana kadar mesafe almış gökbilimini ilk kez sistemli bir hale getiren gökbilimci Batlamyus'un (Ptolemaios) ismine istinaden Batlamyus Sistemi olarak bilinirdi. Batlamyus sistemi, 16. yüzyıla kadar Avrupa'da gökbilimin temeli olarak varlığını devam ettirdi. Sistemin

[451] Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 287-288.
[452] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 349.

esasına göre, yeryüzü (dünya) uzayda desteksiz asılı duran bir küreydi ve evrenin merkeziydi; gezegenler ve yıldızlar onun etrafında geniş daireler halinde hareket etmekteydi.

Ortaçağ'da Katolik Kilisesi, eskilerin ilmini ve irfanını Hıristiyan diniyle birleştirme yönteminin bir parçası olarak Batlamyus Sistemi'ni de Hıristiyan dünya görüşüne kattı. Bu görüşe göre, Tanrı dünyayı her şeyin merkezi olarak ve insanı da kendi imgesine göre, bu dünyanın efendisi olarak yaratmıştı. İnsanın bedeni öldükten sonra ruhunun gideceği bir ülke olan cenneti de göklerde meydana getirmişti.

16. yüzyılda Kopernik adında Polonyalı bir kilise adamı, yeryüzünü evrenin merkezi saymak yerine güneşi merkeze koyulduğunda ortaya çıkan matematik güçlüklerden çoğunun çözüleceğini ileri sürdü. Bu yapıldığında gezegenlerin hareketlerinin açıklığa kavuşacağını gösterdi. Kopernik, bunun yalnızca bir hipotez olduğunu hep vurguladı. Onun düşüncelerinin yol açabileceği sıkıntılardan dolayı eserinin yayımlanmalarını öldüğü yıl olan 1543'e kadar geciktirdi. Yine Kopernik, o zaman bile kitabını Papa'ya ithaf etti.

Her yeni düşüncenin her zaman başına geldiği gibi, Kopernik'in düşüncelerinin anlaşılması da vakit aldı. Çünkü Kopernik'in hipotezi yeryüzünün güneşin etrafında döndüğünü savunuyordu. Bu hipotezde kilisenin binlerce yıldır kabul ettiği bir öğretiyi yalnızca inkâr etmekle birlikte İncil'le de çelişiyordu.

93 Mezmur'da (Tanrı'ya atfen) şöyle denir: "Sen ki yeri hareketsiz ve sabit kıldın". Kitabın yayımlanmasından sonraki yüzyılda Kopernik'in teorisinin kilise tarafından resmen mahkûm edilmesinde şaşılacak bir durum söz konusu değildir.

Ancak Katolik Kilisesi'yle birlikte Protestanlar için de bu durum kabul edilemezdi. İnsanlar, "göklerin ya da semanın, güneşin ve ayın değil, yerin döndüğünü göstermeye uğraşan gökbilimci bir zıpçıktıya kulak veriyorlar…" diye itiraz etti. Luther: "Bu aptal, bütün gökbilimi tersine çevirmek istiyor; oysa kutsal kitap bize Yeşu'nun hareketsiz durmasını yere emrettiğini söylemektedir, güneşe değil". Calvin de benzer şeyler ifade etti: "Kopernik'in yetkesini Kutsal Ruh'un yetkesi üzerine koymaya kim cesaret edebilir?"

Bütün bu hezeyanın odağında otorite sorunu bulunmaktaydı. Kopernik evrenin doğası hakkında, gelişmeleri tarihsel öneme sahip temel fikirler olarak takdim etmekteydi. Halbuki onun düşünceleri üzerine çıkartılan gürültünün, kişisellikten uzak hakikat kaygısıyla hiçbir ilgisi bulunmamaktaydı. İnsanların şu hakikatin daha çok farkına vardılar: Eğer Kopernik'in kuramı doğruysa, o zaman en saygın otoriteler, Kutsal Kitap, kilise, eski dünyanın bilgeleri,

hepsi hata içindeydi. Eğer otoriteler bu konuda yanlış yapıyorlarsa, başka konularda da yanlış yapabilirlerdi. Otorite fikrinin kendisi de bizzat tehdit ve tehlikeyle içindeydi.

Kopernik'in düşüncelerinin yankı uyandıracak bir başka neticesi de, insanın evrendeki ayrıcalıklı konumuna son verilmesiydi. Biz insanlar artık her şeyin merkezi değildik. Artık her şeyi bizim etrafımızda dönmediği görülüyordu. Bu düşünce yayıldığında, en az insanların dine karşı tutumlarında olduğu kadar, genel insanî tutumlarda da depremvari sonuçlar ortaya çıktı.

Otoritelerin eleştirilmeden kabul edilmeleri imkânsızsa, bu Kopernik için de geçerli olmalıydı. Kopernik'ten sonra gelen gökbilimciler onun nazariyesini tenkit ettiler ve gözlemlenebilir gerçeklikle mukayese ettiler.[453]

Kepler

Teleskopun bulunuşundan önce yapılmış en büyük ve en doğru ölçümleri Danimarkalı gökbilimci Tycho Brahe (1546-1601) tarafından gerçekleştirdi ve elindeki bütün malzemeyi bir dahi olan Alman gökbilimci Johannes Kepler'e devretti.

Kopernik, bütün gök cisimlerinin dairesel ve tek biçimli hareketler yaptıklarını tespit etmişti.; Halbuki Kepler bu varsayımları yanlışladı. O, gezegenlerin hareketinin dairesel değil, eliptik olduğunu ve yörüngelerinin bir bölümünde hızlarının arttığını gösterdi. Bu da, gökteki bütün hareketlerin bakışımlı olması gerektiğini söyleyen –eski Yunanlılarla birlikte estetik bir temelde başlamış, daha sonra Ortaçağ'da dinî bir temel kazanmış olan- yaygın varsayımı ortadan kaldırdı. Böylelikle evrenle ilgili kadim kavramlarından biri daha yıkılmış oldu.[454]

Galileo

Galileo, modern bilimin kurucularından ilkiydi. O, Roma Katolik Kilisesi'nin sapkınlığı ortaya çıkarmak ve bastırmak üzere kurduğu bir mahkeme olan Engizisyon tarafından önce 1616'da gizli olarak sonra 1633'te açıkça yargılandı ve mahkûm edildi. Suçu iki taraflıydı: Birincisi, dünyanın ekseni etrafında döndüğünü; ikincisi, dünyanın güneş etrafında döndüğünü iddia etmek. Bu düşünceler o sırada yaklaşık yüzyıllık önce söylenmiş ifadelerdi. Galileo onları Kepler aracılığıyla Kopernik'ten almıştı. Ancak bu bilimler iddialar, neredeyse Galileo'nun hayatına mal oluyorlardı. Canını kurtarmak için düşüncelerinden vazgeçti ve dünyanın hareket ettiği gibi bir küfrü bir daha asla desteklemeyeceğine söz verdi. Ancak, sözünden döndüğünü

[453] Magge, *Felsefenin Öyküsü*, 64-66.
[454] Magge, *Felsefenin Öyküsü*, 66.

gösteren kağıtları imzaladığı masadan kalkarken, alçak sesle "ne değişti, yine dönüyor işte" dediği duyuldu.

Galileo, bir bilim adamından öte, üstat bir bilim insanıydı. Teleskopu onun bulup bulmadığı tartışmalı bir konu olmakla birlikte, yıldızlara teleskopla bakan ilk kişi olduğunda bir şüphe yoktur. Bu da gökbilimin bütün yapısını dönüştüren şey oldu. Galileo sarkaç ilkesini keşfetti; bununla, hem saat imalatı hem de saatlerin dakikliği değişti.

Termometreyi icat eden Galileo'nun zamanına kadar herkes daha ağır bir cismin daha hızlı düşeceğini inanıyordu. Halbuki Galileo şaşırtıcı bir keşifte bulunarak, dışarıdan bir baskıda bulunulmaması kaydıyla, ağırlıkları ne olursa olsun bütün cisimlerin aynı hızda düştüklerini ispatladı. Top güllesinin bir eğri çizdiğini kanıtlayan Galileo, hareket eden bir cismin, etkide bulunan başka bir güç yoksa ya da böyle bir güç etkide bulununcaya kadar doğal olarak düz bir çizgi boyunca hareketine devam edeceğini gösterdi. Hareket eden bir cisme aynı anda çok sayıda farklı güç etki ederse, bunun cismin hareketi üzerinde yaratacağı sonucun, sanki ayrı ayrı ve art arda etkide bulunmuşlar gibi aynı olacağını buldu. Bilimde nesnellik ilkesini (renk ve koku gibi en dolaysız fiziksel deneyimlerin bile kişi olarak bilim adamlarının kayıtlı gözlemlerinden sistemli olarak ayıklanarak gözlemcilere bırakılması düşüncesini), bilinçli olarak ilk kez formüle eden kişi Galileo oldu.[455]

Isaac Newton

Bütün zamanların muhtemelen en büyük bilim adamlarından birisi İngiliz asıllı Isaac Newton'dur. Tam bir öncüye yakışır biçimde meslek yaşamının başında bir yıl içinde, 23–24 yaşlarında ışığı oluşturan parçaların özelliklerini doğru bir biçimde analiz etti, kalkülüsü buldu ve yerçekimi kavramını sadece formüle etmekle kalmadı, yerçekimi yasasını da keşfetti.

Çalışmaları ona, Kepler'in ve Galileo'nun çalışmalarını düzeltme ve dakikleştirme imkânı ve fırsatı verdi. Örneğin Kepler'in gezegenlerin hareketiyle ilgili üç yasasını yeniden formüle etti ve bundan böyle bu yasalar Newton'un hareket yasaları olarak tanınmaya başlandı. Yavaş yavaş, gezegen sisteminin tam ve dakik bir manzarasını oluşturmasını sağlayacak bir matematik-fizik sistemi kuran Newton, yaptıklarını 1687'de yayımladı. Bu kitap, daha uzun olan Latince başlığının kısaltılmış haliyle bugün *Principia* olarak bilinmektedir. Kitap önemli ve büyük bir başarı gösterdi. Papa'nın Galileo'yu dünyanın döndüğünü ileri sürdüğü için açıkça

[455] Magge, *Felsefenin Öyküsü*, 66-67.

mahkûm etti. Bu olayın üzerinden sadece 54 yıl geçtikten sonra, şimdiyse Newton, insanlığa bütün bir gezegen sisteminin dakik işleyen bir modelini sunmaktaydı.

Doğanın işleyişini anlamaya çalıştığından, bu soruşturma tarzına "doğa felsefesi" ismi verildi. O tarihlere kadar, felsefeyle bilim arasında bir ayrım yapılmamıştı ve sonraki yüzyıla kadar da yapılmayacaktı. Bu arada doğa felsefesi genel düşüncede meydana gelmiş en büyük devrimlerden birine sebep oldu. Pythagoras'ın, bütün maddî evrenin matematiğin terimleriyle açıklanabileceği yolundaki şüpheli düşüncesi, iki bin yıl sonra doğrulandı ve ispatlandı. Sonraki zamanlarda fizik evrenin işleyişinin gerçekten yasalara bağlı olduğu, bu yasaların insanlar tarafından anlaşılabilir ve eşitlikler halinde ifade edilebilir olduğu kanıtlandı.[456]

Isaac Newton'ın gelmiş geçmiş en büyük bilim adamı olduğu kabul edilir. Newton diğer şeylerin yanı sıra, dünyanın uzaydaki hareketlerini ve dünyanın bir parçası olduğu gezegen sisteminin işleyişini büyük bir doğrulukla anlatan ilk bilim filozofuydu. İnsanlar, uzaydaki yerlerinin doğasını anlamadan dünyanın üzerinde yüz binlerce yıl yaşadıktan sonra, bunu ilk açıklayan Newton oldu.[457]

Rönesans felsefesinin bu genel tartışması bizi gerçekte çağdaş düşünce evresine getirmiştir; bu iki dönemi, Rönesans ve çağdaş dönemi bölmek imkânsızdır ve bu yüzden birbirleri ile kaynaşan tek bir dönem olarak görülmelidirler. Rönesans felsefesi aşamalı olarak modern düşünceye kaynaşmış; çünkü Rönesans özsel olarak keskin ayrım çizgilerden yoksun bir geçiş evresini oluşturdu. Bu sebeple kimi felsefeciler Rönesans felsefesini modern felsefenin kapsamına dahil etmektedirler. Bununla birlikte, bizim amaçlarımız için modern felsefenin Descartes ile başladığı söylenebilir –Descartes ki, Rönesans'ın Doğal Bilim döneminin yöntembilimini devam ettirecek ve modern metafiziğin saygın babası olarak yeni bir felsefe evresinin açılışını yapacaktı.[458]

[456] Magge, *Felsefenin Öyküsü*, 67-68.
[457] Magge, *Felsefenin Öyküsü*, 71.
[458] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 124.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Skolastiğin amacı aklın vahiyle gelenleri ispatlanması, denetlemesi ve açıklaması için, dinin önermelerine felsefî kavram üretmekti. Bu sebeple, Skolastiğin amacı yeni bir bilgi kurmak olmayıp, inancı akıl yoluyla temellendirmek ve karşı düşünceleri çürütmek için gerekçeler bulmaktı. Gerekçelendirme ve temellendirme için en iyi metot mantık bilmekle mümkündü. Bundan dolayı Aristo felsefesi ve mantığı, Skolastik felsefenin en önemli kaynağı durumuna geçmekteydi. Akıl ve mantık; inancı, din dogmalarını ve öğretisini izah etmek ve temellendirmek için bir vasıta olarak kullanıldı. Bu dönemlerde yapılan tüm felsefe ve mantık çalışmaları, bu sahalarda daha çok bilgi sahibi olmak ve kuramsal bilgi elde etmek için değil, pratik maksatla gerçekleştirilmiştir.

Rönesans'ın aralarında köprü kurduğu çağlardan biri Ortaçağ öteki de Yeniçağdır. Rönesans, Ortaçağ düzeninin çözülüp Yeniçağı oluşturacak prensipler ile düşüncelerin artık belirmeye başladıkları dönemdir.

Serbest düşünce, Yunan göçünün ortaya koyduğu ve matbaanın icadının tam sırasında, elde edilmesini kolaylaştırdığı Antik çağın şaheserlerine büyük bir istekle yöneliyor. Pusulanın ve teleskopun keşfi fevkalade işine yarayan bilimsel zihniyet ve natüralist eğilim, Amerika'nın ve güneş sisteminin keşfini başarıyor. Bu yeni ve sonsuz ufukların temaşasında, skolastik için ve Kilisenin otoriteci sistemi için gittikçe tehlikeli olan bir gayret ve güven buluyor. Aynı zamanda dinî duygu, XV. yüzyıldaki edebî uyanışın müjdelediği, XVI. yüzyılın büyük reform hareketinden kuvvet alıyor.

Rönesansta bilim dalları arasında belirgin ve keskin bir ayrımlaşma henüz ortaya çıkmamıştı. Bundan dolayı, söz konusu sınıflandırmalardan her biri Rönesans felsefesinin kuşatıcı ve oldukça geniş kapsamlı sahası içinde teşekkül eder. Çünkü Rönesans dinin egemenliğine karşı başkaldırıp, Kiliseye, otoriteye, Skolastisizme ve Aristo'ya tepki verdikçe, insan, doğa ve sivil toplum üzerinde odaklaşan problemlere yönelik ilginin giderek artan ölçülerde gelişmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Rönesans felsefesinin temel akımlarını; hümanizm, Platonculuk, Aristoculuk, Atomculuk ve şüphecilik olarak ele almak mümkündür.

Ortaçağla ilişkinin kesilmesi, en kesin bir şekilde ve sürekli olarak, doğa bilimi sahasında gerçekleşmiştir. Rönesans zamanının doğa felsefesinde, daha hâlen metafizik ve hatta ilâhiyatla ilgili düşünceler varlığını sürdürüyordu. Ancak 17. yüzyıl, yani doğa bilimi

yüzyılı olarak isimlendirilen dönem, matematik doğa bilim (Mekanik) ile, doğanın sırf sebeplere göre bilinmesi esasını kurmuş ve bilimsel düşünceyi nihâî bir biçimde kilisenin hâkimiyetinden kurtarmıştır. Çağdaş felsefe, hayalci doğa filozofları tarafından değil, kesin doğa bilimi yöntemi temsilcileri tarafından kurulmuş veya en azından hazırlanmıştır. İşte bundan dolayı 17. yüzyılda felsefe, birinci derecede doğa bilimi ve ancak ikinci derecede mantık ve metafizik anlamına gelmektedir.

Ortaçağlarda sık sık kendisine ortaya koyan doğaya olan ilgi, Leonardo da Vinci (1452-1519), Kopernik (1473-1543), Galileo (1564-1641), Kepler (1517-1630) ve Newton'un (1641-1727) başlıca temsilcileri olduğu bilimsel eylemi belirleyecektir. Gizil ve büyü etmenleri, bu düşünürler tarafından tamamen ortadan kaldıracak ve doğa fenomeni, yetkin ve doğal şekilde izah edilecektir. Eski Aristocu izah ilkeleri mekanik açıklamayı bir kenara bırakmaktadır: bütün doğal oluşumlar, sabit kanunlara göre yapıların devinimi tarafından meydana getirilmektedir. Gezegenlere dair devinimin gizemi matematik ile ortaya konmaktadır: Kepler, gezegenlerin yörüngelerini keşfeder ve sonuç olarak astroloji, astronomiye dönüşecektir. Robert Boyle, atom kuramını kimya biliminde kullanır ve kendisi de bir simyacı olmasına karşın, simyanın sona ermesine sebep olur. Bu tüm erekbilimsel olmayan düşünce çizgisi on dokuzuncu yüzyılda Darwin teorisi ile en yüksek seviyesine erişecektir.

Bölüm Soruları

1. Anselmus'un Tanrı'nın ispatlanmasında (ontolojik delil) "Kendisinden daha büyük şeyin düşünülemediği bir varlık vardır ki, o da ……" sözlerini tamamlayan kelime aşağıdakilerden hangisidir?

a) melektir b) peygamberdir c) azizdir **d) Tanrı'dır** e) velidir

2. Ortaçağ'da büyük ünvanını almış, felsefesi Hıristiyan felsefesi olmuş olan doğa bilimci, düşünür, tanrıbilimci ve kilise hocası filozofun adı nedir?

a) Thomas Aquinas b) Bergson c) Berkeley d) Hegel **e) Albert Magnus**

3. Rönesans felsefe akımları içerisinde aşağıdakilerden hangisi bulunmamaktadır?

a) Hümanizm b) Platonculuk c) Aristoculuk d) atomculuk **e) ruhçuluk**

4. Doğal din, …….. dinidir. Boş olan yere uygun kelime aşağıdakilerden hangisidir?

a) Ahlâk b) ruh **c) akıl** d) skolastik e) pagan

5. Dominiken tarikatına bağlı olan ve düşüncelerinden dolayı Engizisyon tarafından mahkûm edilip 1600'da yakılarak öldürülen filozof kimdir?

a) Bruno b) Galile c) Kopernik d) Kepler e) Newton

11. ONYEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

On yedinci yüzyıl felsefe tarihinde bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Bu bölümde tanrı merkezli düşünceden, özne merkezli düşünceye geçişin dinamiklerini, bu geçişin öne çıkan isimlerini öğreneceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) İnsan merkezli felsefenin etik, estetik, siyaset felsefesi ve bilgi felsefesi alanındaki karşılıkları nedir?
2) Modern felsefenin temel özellikleri nedir?
3) On yedinci yüzyıl düşüncesi toplumsal yapılar üzerinde ne tür değişimlere yol açmıştır?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
On yedinci yüzyıl felsefesi	Çağdaş düşünce sisteminin kökenini öğrenir.	On yedinci yüzyılda yazılmış bugün de rağbet gören pek çok eserin arka planında nasıl bir düşünce sistemi olduğunu bilmek bugünü doğru okumada yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Rasyonalizm
- Sunjektivizm
- Deneycilik
- Toplumsal sözleşme
- Teizm- panteizm
- Monadlar öğretisi

Giriş

Modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile ortaya koymaya başlasa da, esas itibariyle Batı'da on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. Onda geçen modern deyimi, çok daha temel başkaca şeyler yanında, özü itibariyle Ortaçağ felsefe veya Skolastik düşünce ile Ortaçağ sonrası felsefe ya da Yeniçağ düşüncesi arasında bir süreksizlik ya da kopuş bulunduğu anlamına gelir. Şu halde, Ortaçağ felsefesiyle modern felsefeden her biri, her ne kadar düşünce ve kültürde mutlak kopuşlardan söz etmek güç olmakla birlikte, diğerinde hemen hiç görülmeyen bir takım temel özellikler sergiler. Bu özellikler modern felsefe açısından nelerdir?

Modern felsefe her şeyden önce, yeni bir tarih felsefesinin, ya da en azından yepyeni bir tarih duygusunun hâkim olduğu bir felsefedir.

Modern felsefe, 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 gösterir.

İnsanlar doğal dünyanın, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olan olgularını, yardım görmeden araştırılabilir; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de, kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez. İşte en az Descartes kadar modern olan Francis Bacon'un yaptığı şey, bu bağlamda modernliğin ideolojisini ifade etmek, sistematik, eleştirel ve mutlak bir girişim olarak modern bilim anlayışını formüle etmek olmuştur.

Modern bilimin etkisiyle, öncelikle Batı'nın genel dünya görüşünde ve özellikle de bilgi algılayışında önemli bir değişiklik olur. Bilim artık ilerlemenin tek ve en büyük motoru, modernliğin özüdür. Bununla birlikte, bilime modern zamanlarda, bizatihi kendisi için değil, fakat esas pratik değeri, sağladığı fayda için önem verilmiştir. Ayrıca bilgi, modern felsefenin büyük düşünürlerine ve özellikle de Bacon'a göre, güçtür.

Modern düşüncede keşfedilen şey dünyanın birliği düşüncesi ya da evren kavramıdır. Artık doğa birdir; dahası kullanılabilecek bir makine haline gelmiştir. Özünde bir makine ya da mekanizma olan bu doğanın dili de, onun birliği ve evrenselliğini sağlayan da matematiktir.

Özneden hareket eden modern felsefede, baştan aşağı yeniden yapılanan sadece tarih, bilgi ve varlık felsefeleri değildir; etik de bir kez daha özneden hareketle inşa olunan bir felsefe

alanını oluşturur. Ortaçağ'da etik, felsefenin diğer alanları gibi teolojinin isteklerine uygun olarak, dinî bir etik şeklinde vücut bulmuştu.

Modern dönemde siyaset felsefesi de, bireyden hareketle inşa kurulur. Buna göre, Rönesans'tan itibaren, modern dönemin bütün siyaset teorileri dinin sunduğu ilkeleri toplumun açıklayıcı ilkeleri olmaktan çıkarmaya, toplumu dünyevî bir ilkeden hareketle kavramaya çalışmıştır. İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern siyasî öğretiler, toplumu da, doğal bir yapı olarak değil, fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı olarak görürler.

On yedinci yüzyıl felsefesinin önde gelen filozofları olarak Francis Bacon, Descartes,Blaise Pascal, Thomas Hobbes, Nicole Malebrance, Baruch Spinoza (Bendictus de Spinoza) ve Gottfried Wilhelm Leibniz ele alınmaktadır.

11. ONYEDİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ

Modern Felsefenin Özellikleri

Modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile ortaya koymaya başlasa da, esas itibariyle Batı'da on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. Onda geçen modern deyimi, çok daha temel başkaca şeyler yanında, özü itibariyle Ortaçağ felsefe veya Skolastik düşünce ile Ortaçağ sonrası felsefe ya da Yeniçağ düşüncesi arasında bir süreksizlik ya da kopuş bulunduğu anlamına gelir. Şu halde, Ortaçağ felsefesiyle modern felsefeden her biri, her ne kadar düşünce ve kültürde mutlak kopuşlardan söz etmek güç olmakla birlikte, diğerinde hemen hiç görülmeyen bir takım temel özellikler sergiler. Bu özellikler modern felsefe açısından nelerdir?

1. Modern felsefe her şeyden önce, yeni bir tarih felsefesinin, ya da en azından yepyeni bir tarih duygusunun hâkim olduğu bir felsefedir. Gerçekten de, modern felsefe Ortaçağ'ı, Ortaçağ felsefesine karşı bir düşünce geleneğini akla getirir. Ortaçağ'ı reddetmek ise, başkaca şeyler yanında, esas itibariyle insanın her ne katılsa da, öznesi olmadığı bir tarihi reddetmek anlamına gelir. Ortaçağ bu dünyayı biricik ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış ve yönetilmekte olan bir dünya olarak kabul eder.

Modern felsefe, insanı bir kul olarak değil, fakat özgür ve yaratıcı bir özne olarak görür. Nitekim modern felsefe Rönesans boyunca, dünyayı Tanrı tarafından yaratılıp yönetilen statik bir varlık alanı olarak değil, bütünüyle insanî olan, insan tarafından şekillendirilecek bir oluş sürece olarak ele alır. İnsan bu dönemde, Tanrı'ya olan aşırı bağımlılığından kurtulup, yeniden doğan bir özel varlık olarak algılanmaya başlanır.

İnsan artık Ortaçağ düşüncesine oldukça yabancı olan bir eylem özgürlüğüne sahip biridir. İşte modern felsefe, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir neticesi olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi ortaya koyar. Yaratıcı ve özgür insan, bundan sonra kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir.

Modern felsefe, bu yeni tarih duygusunun bir sonucu olarak düşüncede de yepyeni bir sayfa açan, geçmişi inkâr edecek, geleneği yok sayacak şekilde özne temelli bir felsefenin adıdır.

Skolastik felsefenin bütün büyük düşünürlerinin üniversitelerde hizmet verdikleri yerde, modern dönemin Rönesans'tan itibaren ve özellikle de on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki bütün büyük özgür filozofları üniversitelere yaklaşmamışlardır. Bununla birlikte Ortaçağ düşünürleri üniversitede kullanılan standart metinler ortaya koymuşlardır. Kant öncesi modern filozoflar kendi özgür ve yaratıcı düşüncelerini akademik öğretim dilinden tamamen uzak bir üslûpta eserler telif etmişlerdir.

2. Modern felsefenin, ayrıca salt insan aklının ürünü olmak manasında, özerk bir felsefe olduğu söylenebilir. Modern felsefe, teolojiden bağımsızlaşmış ve teolojinin tesirinden uzaklaşmış felsefedir.

3. Modern felsefe, insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefedir. Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı'dan yola çıkma veya hareket etme felsefede hem konu alanlarını ve hem de muhtevayı belirlemişti. Bir diğer ifadeyle, Ortaçağ'da Tanrı sadece varlığın değil, fakat bir yandan da değerin, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu oluşturmuştu. Buna göre, metafizik söz konusu olduğunda, Tanrı var olan her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte dünyadaki düzenden de sorumluydu.

4. İnsan merkezli felsefe de rasyonalizme yol açar ve rasyonalist bir bakış açısını gündeme getirir. Buna göre, modern felsefe damgasını vuran hâkim tavır ve eğilim, en azından on dokuzuncu yüzyıla kadar, rasyonalizm olmuştur.

Modern felsefe insanı, "düşünen öz" 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 teolojik-felsefî değil de, bilimsel felsefî bir dünya görüşü ortala çıkar. Bu yenidünya görüşü, temel ilkesi "doğal akıl aracılığıyla yenme ve şekillendirme" olan bir teknik uygarlık anlayışına sebep olacaktır.

5. Modern felsefe, 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 gösterir.

İnsanlar doğal dünyanın, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olan olgularını, yardım görmeden araştırılabilir; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de, kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez. İşte en az Descartes kadar modern olan

Francis Bacon'un yaptığı şey, bu bağlamda modernliğin ideolojisini ifade etmek, sistematik, eleştirel ve mutlak bir girişim olarak modern bilim anlayışını formüle etmek olmuştur.

6. Modern bilimin etkisiyle, öncelikle Batı'nın genel dünya görüşünde ve özellikle de bilgi algılayışında önemli bir değişiklik olur. Bilim artık ilerlemenin tek ve en büyük motoru, modernliğin özüdür. Bununla birlikte, bilime modern zamanlarda, bizatihi kendisi için değil, fakat esas pratik değeri, sağladığı fayda için önem verilmiştir. Ayrıca bilgi, modern felsefenin büyük düşünürlerine ve özellikle de Bacon'a göre, güçtür.

7. Modern felsefede epistemoloji veya bilgi teorisi, ontoloji ya da metafiziğin önüne veya felsefenin merkezine geçmiştir. Yine aynı epistemolojik çerçeve içinde, döneme damgasını vuran bir diğer özellik ve eğilim, hemen bütün filozoflarda görülen bir yöntem arayışı ya da tartışması olmuştur.

8. Felsefenin merkezine geçen epistemoloji ya da bilgi teorisinde, bilimsel yöntemin biri ampirik, diğeri dedüktif (tümdengelimsel) iki boyutu olmuştur. Yani iki ayrı bilgi görüşü hâkim olmuştur. Başka bir deyişle, yeni bilimsel yöntem, iki temel unsur ihtiva etmekteydi; yani, bilimsel yöntemin gelişimindeki ilk evrelerden itibaren, hemen herkes söz konusu ampirik ve tümdengelimsel öğelerin olduğunu benimsemişti.

9. Modern bilimin felsefe üzerindeki bir diğer önemli tesiri, bir yeni kozmoloji dolayısıyla, ontoloji ya da varlık alanında olmuştur. Yani, modern felsefeye, Ortaçağ'ın doğa tasarımından bütünüyle farklı olan yepyeni bir doğa tasarımının hâkim olduğu söylenebilir.

Modern düşüncede keşfedilen şey dünyanın birliği düşüncesi ya da evren kavramıdır. Artık doğa birdir; dahası kullanılabilecek bir makine haline gelmiştir. Özünde bir makine ya da mekanizma olan bu doğanın dili de, onun birliği ve evrenselliğini sağlayan matematiktir.

10. Özneden hareket eden modern felsefede, baştan aşağı yeniden yapılanan sadece tarih, bilgi ve varlık felsefeleri değildir; etik de bir kez daha özneden hareketle inşa olunan bir felsefe alanını oluşturur. Ortaçağ'da etik, felsefenin diğer alanları gibi teolojinin isteklerine uygun olarak, dinî bir etik şeklinde vücut bulmuştu.

Modern dünyada etik, Tanrı'dan veya nesnel bir değerler düzeninden hareketle değil de doğrudan doğruya insandan hareketle kurulur. Hatta burada epistemoloji, ontoloji ve siyaset felsefesinin bile gerisine düşülür; zira çıkış noktası, insan aklından ziyade, insanın doğal yapısıdır, arzularıdır, hazzıdır.

11. Modern dönemde siyaset felsefesi de, bireyden hareketle kurulur. Buna göre, Rönesans'tan itibaren, modern dönemin siyaset teorilerinin bir kısmı, dinin sunduğu ilkeleri toplumun açıklayıcı ilkeleri olmaktan çıkarmaya, toplumu dünyevî bir ilkeden hareketle kavramaya çalışmıştır. İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern siyasî öğretiler, toplumu da, doğal bir yapı olarak değil, fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı olarak görürler.

Sivil toplum kavramı ancak, on yedinci yüzyılla birlikte, bireylerin haklarının merkeze alınmasının ardından gelişme kazanır. İşte bu, on yedinci yüzyıldan itibaren toplumun yaratıcısı olarak insanın iradesine yapılan vurgunun artmasını ve bu irâdenin kendisini ifade ettiği yer olan sözleşme kavramının açıklayıcı prensip olmasını gerektirecektir.

Siyaset felsefe, sadece bireyin değerini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda onun haklarını savunacak şekilde sisteminin merkezine alarak, bireyden hareket eder.[459]

Francis Bacon

Asıl mesleği felsefe ve tabiat araştırmacısı olan Bacon (1561-1626), bir süre için Lordlar Kamarası'na başkanı olmuş bir hukuk adamıydı. O, ne felsefede kesin kavramlar ve argümanlar ortaya koymuş, ne de bilim tarihine yeni bir metotla veya çığır açan bir deneyle ismini yazdırmıştır. Dönemindeki tabiat araştırmalarının ne düzeyde olduğunu bilmediği gibi, bilim dallarının matematikle ifade edilmeye başlanması gibi (Galilei, Kepler) önemli bir yenilikten de haberi yoktu. Kan dolaşımını bulan çağdaşı William Harvey'in ifadesine göre "bir parlamento başkanı gibi felsefe yürütmesine" karşın, önemli ve yeni bir çığırın açılmasını felsefe ona borçludur. Bacon araştırma olarak bilinen bilim dalının programını tasarlayan kişi olmuştur. Bu program sadece en eski bilimler akademisi olan İngiliz Akademisi (Royal Society-1660) kurulması için esin kaynağı olmakla kalmamıştır. *Büyük Yenilik* (1605 ve devamı) adlı baş eserine ve bunun en çok tanınan kısmı olan *Novum Organum*'a (1620) dayanarak onun programını radikal bir reformu ve bilimde bir devrimi başlatmıştır denilebilir.[460]

Bacon, hümanistlerin düşüncelerini resimlerle ifade etmekte usta olduklarını biliyordu. En önemli eserinin kapağındaki resimde bir gemi Cebelitarık Boğazı'ndan, "Herkül sütünları" arkasında bırakarak, uçsuz bucaksız okyanusa açılmaktadır. Resmin alt yazısı bilimde modernleşmenin programının sembolize etmektedir: "Çok insan denize açılacak ve bilim

---

[459] Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, II. baskı, Bursa 2007, 10-18; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 437-443.
[460] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 173.

gelişecektir". Okyanusta yol alan gemi, boğazdan çıkarak zincirlerinden kurtulan ve sınır tanımayan bir bilme tutkusunun serüvenine atılan özgür merakın simgesidir. İki sütun da, birbiriyle çatışan akılcılık ve deneycilik akımlarını temsil etmekte; sütunların arasında geçen gemi bir orta yolun başladığını sembolize etmektedir. Bir geminin donanıma ve tayfalara ihtiyacı olduğu gibi, modern buluşların da aletlere ve birçok araştırmacının işbirliği içinde çalışmasına ihtiyacı vardır. Gemi okyanusta karşısına çıkacak tehlikeleri yenmek, araştırma da tabiattan gelen tehdit ve tehlikelerle başa çıkmak mecburiyetindedir. Geminin denizde yol almak için rüzgârdan faydalandığı gibi, bilim de doğal olarak bu tehlikelerle başa çıkmak için yine tabiatın güçlerinden faydalanacaktır.[461]

Bacon tarafından ortaya konan bilimsel devrim altı öğe üzerinde yoğunlaşmıştır:

1. Bilim devriminin odak noktasını keşif sanatı meydana getirir. Bacon, bilimde ilerlemesini ve yenilikler yapılmasını ister; "gerçek" eğer "zamanın çocuğu" ise, bilgi de gittikçe büyüyüp gelişecektir.

2. Bacon bilimsel ilerleme konusunda felsefeye değil de yalnız tabiatın keşfine güvendiği için, skolastik otoritelerin elindeki gücü, hatta daha ileri giderek o güne değin bilimlerin kraliçesi olan (köktenci) felsefeyi zayıflatmıştır. *Yeni Atlantis*'in tanrılar tapınağında filozoflar ve teologlar yerine artık kâşifler ve mucitler bulunmaktadır.

3. Bilimde ilerlemek için doğa keşiflerinde bundan böyle duyulanlara ve söylenenlere güvenilemez. Bilim, Bacon'un hukukçuluk mesleğinden alışık olduğu gibi "meşru, yasaya uygun kanıtılar" bulmak mecburiyetindedir ve bu maksatla denenmesi mümkün olan deneyler yapar.

4. Bu amaçla bilim "tabiatı işkence masasına yatırmalıdır"; elbette buradaki amaç eziyet etmek değil, tersine tabiatı konuşturmaktır.

5. Bacon rasyonalizm ile ampirizm arasındaki zıt yönleri bir orta yolda uzlaştırmak; her iki tarafın başarısının zıt yönleri bir orta yolda uzlaştırmak; her iki tarafın başarısının gücünü korumak, fakat birinin diğeri üzerindeki üstünlük iddiasını reddetmek istemiştir. Bacon, skolastik felsefenin akılcılığını gerçek dünyadan kaçarak kendisini âlimlerin odasına hapsetmek ve yalnız gerçek dünyaya yabancı olan akla güvenmekle itham etmiştir. Ampirizmi ise hiçbir plan yapmadan dünyayı sadece deneyler yoluyla anlamaya çalıştığı ve tuhaf sonuçlara vardığı

[461] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 173-174.

için tenkit etmiştir. Bacon, ampirizm ve rasyonalizme yönelik yöntemsel alternatifi, yani deney ve akıl arasındaki yakın bağı, güzel bir benzetmeyle izah eder: Ampirist filozof bir karınca gibi her şeyi toplayarak bir araya getirir; rasyonalist filozof ise bir örümcek gibi ağını kendi içinden çıkararak örer. Halbuki gerçek tabiat kâşifi orta yolu bulmuştur: "O bir arı gibi çiçeklerden, bahçe ve tarlalardan topladığı maddeyi kendi gücüyle işler."

6. Bacon bilimdeki ilerlemenin insanın refahına hizmet etmekle yükümlü olduğunu söyler. Aristo'nun kendi kendine yeten bilim teorisinin yerini insanların iyiliğini gözeten, insanî bir keşif fikri almaktadır. Bu araştırmaların uygarlaşmaya yardım etmek, bilim sayesinde insanın hayatını iyileştirmek, yaşamdaki zorluk ve kötülükleri yenmek gibi büyük umutları vardır. Ortaçağ Hıristiyanlığı felsefe ve sistematik tanrıbilim gibi içsel bakışa dayanan bilimlere daha çok önem vermiştir. Halbuki Yeniçağ Hıristiyanlığının bu dinin ideali olan insanları sevmek prensibini o kadar önemsememiş olması çelişkili bir durumdur. Bacon'ın kâşifler cumhuriyeti için önemli olan; hastalıklara, salgınlara, kıtlıklara ve doğal afetlere karşı çözümler üretmektir.

Bacon'ın iki sahada yaptığı keşif onun yaratıcı bir yönü olduğunu ispatlamıştır. Alfabedeki harfleri sadece a ve b'den oluşan iki birimle gösteren bir sisteme dönüştürmeyi önerdiği için günümüzün bilgisayar dillerine öncülük etmiştir. İnsan tabiatı incelemeye başlamadan önce önyargılarını zihninden uzaklaştırmayı bilmelidir. Filozof, aklın yanılgılarının ortaya koymak suretiyle radikal ideolojiyi tenkit ederek aydınlanma çağının ön hazırlığını yapmıştır. Bacon dört çeşit "idola" (hayalet, put) olduğunu ileri düşünür: "Soy" idolleri ya da türlerin idolleri, insanın tabiatının yol açtığı; tutkular tarafından engellenmekten veya duyumların ulaşılamaz olduğu durumlardan doğan yanılgılardır. "Mağara" idolleri, bireyin kişilik yapısından doğar (kişinin eğitimi, alışkanlıkları, bulunduğu ortam); "Çarşı" idolleri olarak belirlenen yanılgılar dilden, sözün düşünceyi etkilemesinden; toplumun âdetlerinden doğar; "tiyatro" idolleri ise bizi boş şeylere inandıran kuramsal masallardan ve tahrif edilmiş ispatlama yöntemlerinden doğar.[462]

Montaigne gibi Bacon da başarılı *Denemeler* kaleme almış, bunlar büyük bir ilgi görmüş ve daha sağlığında on üç baskı yapmıştır.

Yeni Atlantis (1627) adlı romanında Bacon, bilimsel ve teknik bir uygarlığın ütopyasını tasavvur etmiştir. Uzaklardaki bir adada araştırmacılar tarafından kurulan cumhuriyet hüküm

[462] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 174-175.

sürmektedir. Bacon buna "Süleyman'ın Evi" ismini koyar. Tevrat'a göre Süleyman âdil bir kral ve aynı zamanda bir kâşiftir. Bu Cumhuriyetin mensupları da Süleyman gibi bilimsel ve ahlâkî becerilere sahiptir. Bu eve "Altı Gün Çalışmaları" isminin verilmesinin sebebi, geniş kapsamlı araştırmalar yaparak tüm yaratılışı taklit etmek ve hatta bunu da aşmaktır. Bu maksatla aklın düşünebileceği her türlü deney yapılır: Yapay maddeler, gübre ve hatta yakıt bulmaya çalışılır; besinler, yüksek ısı ve akıntı ile ilgili deneyler yapılır. Denizin tuzunu gidermek için bile araştırmalar yürütülür. Robotlar, otomatik makineler ve yapay diller geliştirilir ve küçük hayvan laboratuarlarında ipek böceği ve bal arısı gibi yararlı hayvan türleri yetiştirilir. Bu ada cumhuriyetinin kâşifleri aşılama yöntemleri ile ilgili deneyler yapar, hatta "gen tekniğini" dahi uygulamaya çalışırlar; ancak bunu sadece hayvanlar üzerinde denerler. Yaratılışın yedinci gününün romanda yer almaması çok ilginçtir: Tanrı altı gün çalıştıktan sonra eserini seyretmek için dinlenmiştir. Araştırmacılar ise dinlenmeye zaman ayırmaz; onların sınır tanımayan bilme tutkusuna güçlü olma isteği eklenir ve bu asla ara vermeyen bir çalışmadır (Bilgi Kuvvettir).[463]

Descartes

Touraine'de La Haye kentinde 1596'da doğan ve "la Fleche" Cizvitleri tarafından eğitilen Rene des Cartes, hayatının önemli bir kısmını yabancı memleketlerde geçirdi. O böylece Teğmen olarak, imparatorluğunun bayrağı altında dövüştüğü Almanya'da; *Discours de Methode*'u içeren *Essais philosophiques*'lerini (1637), Meditationes de prima philosophia'sını (1641), *Principia Philosophiae*'sini (1644) yayımladığı Hollanda'da bulundu. Hayranı kraliçe Christine'in kendisini davet ettiği İsveç'te 1650 yılında –yani *Traite des passions de L'âme*'ının Amsterdam'da basıldığı yıl- hayatını kaybetti. Bununla birlikte felsefenin karakteristik yanlarını gösteren ve yazarın ölümünden sonra yayımlanan *Le Monde ou traite de la lumiere ve Traite de l'homme ou de la formation du foetus*'ü de hatırlamak gerekir.

Matematikçi olan Descartes, kendisini geometri ve cebire veren bir filozof olmaktan çok, metafizik yapan bir geometri ve cebir ustasıdır. Onun felsefesi sadece genelleştirilmiş bir matematik ortayak koymaktır; amacı, matematik metodu evrensel bilime uygulamaktır; bunu da felsefe metodu yapmaktadır. *Discours de la methode* bu konuda bizde hiçbir şüphe bırakmıyor. O şöyle diyor: "Kanıtlarımın, kesin ve apaçık olması dolayısıyla, özellikle matematikten hoşlanıyordum; ama bunun gerçekte nerede kullanılacağını henüz göremiyordum ve yalnız mekanik sanatlarda işe yaradığını düşünerek, esasları bu kadar güçlü ve sağlam

[463] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 176.

olduğu halde, bunun üzerine daha yüksek hiçbir şey kurulmamasına şaşırıyordum.” Ve başka bir yerde: “Matematikçilerin en güç kanıtlamalarına varmak için kullanageldikleri tamamıyla basit ve kolay bu uzun kanıt zincirleri; insanların bilgisi dahiline girebilen bütün şeylerin aynı şekilde birbirini takip edebileceğini ve sadece doğru olmayan hiçbirini doğru olarak kabul etmekten sakınmak ve onları birbirinden çıkarmak için gereken sırayı daima korumak şartıyla, ne kadar uzak olursa olsun sonunda varılmayacak, ne kadar gizli olursa olsun sonunda bulunmayacak hiçbir bilgi olmayacağını düşünmek fırsatını bana vermişti.”[464]

Dekartçılığın ana fikri; kesin bir bilim yapmak amacıyla geometrik metodu metafiziğe uygulamaktır. Descartes, bütün bildiklerinin veya bildiğini zannettiklerinin kendisine duyulur ve gelenek yoluyla geldiğini ve duyuların aldatıcı olduğunu görerek, her şeyden şüphe etmeye başlıyor; böylece gelenekçi bilime karşı bir kökten şüphe ortaya atıyor. Ama asla şüphe etmek için şüphe etmiyor. Kökten olmakla beraber, şüpheciliği geçicidir ve amacı kesin ve bizzat kendisinin elde ettiği bir bilime varmaktır. Aynı zamanda Kilise filozoflarından ve tam anlamıyla şüphecilerden ayrılıyor. Skolastikler şöyle demişlerdi: “Anlamak için inanıyorum”. Aksine olarak Descartes “anlamak için şüphe ediyorum” diyor. Descartes için şüphe, ancak bir kesin hakikat bulur bulmaz kendisinden hemen kurtulmakta acele ettiği bir vasıtadır.

Descartes’e göre, şüphe etmek, düşünmektir. O, görüşlerini şöyle sürdürüyor: “Şu halde düşündüğümde şüphe yoktur. Düşünmek, var olmaktır. Şu halde benim var olduğum şüphesizdir. Cogito ergo sum (düşünüyorum öyleyse varım).” Her ne kadar Descartes, akıl yürütmesinin unsurlarını Augusitinus’tan buluyorsa da, hiç olmazsa ona, zihni kavrayan ve onun onayını kazanan yeni bir şekil, canlı ve açık bir biçim veriyor. Felsefesini, başarısının büyük bir kısmını, cogito ergo sum’un (düşünüyorum öyleyse varım) klasik olmuş formülüne borçludur.[465]

Descartes görüşlerini şöyle sürdürür: “Şimdilik henüz şundan başka bir şey bilmiyorum: ben varım. Bunun daha ileri gitmek ve bilgilerimin dairesini genişletmek için, bir şeyden tamamıyla emin olmak için gerekli olan şeyin apaçıklık ve yalnız apaçıklık olduğunu daima hatırlayarak, en büyük bir ihtiyatla hareket etmem gerekir. Düşündüğüm ve var olduğum apaçıktır, ama düşüncemin objesinin de benim dışımda var olduğu apaçık değildir; çünkü ne de olsa, güneşin doğduğuna olduğu gibi battığına da inandırarak beni aldatan tabiat, duyulur eşyanın realitesini kabul ettirmek suretiyle gene beni kuruntuya düşürebilir. Fikirlerim baştan

[464] Weber, *Felsefe Tarihi*, 213-214.
[465] Weber, *Felsefe Tarihi*, 215-216.

aşağı benim hayal gücümün ürünü olabilirler; sıcak, soğuk hatta hastalık uydurmalarına indirgenebilirler. Ve eğer bende bulduğum fikirler arasında başka yerden geldiği apaçık olan bir tane bulunmasa idi, bunun aksine kanıtlamaktan vazgeçmem, sum quia cogita (varım çünkü düşünüyorum) içinde büsbütün kapalı kalmam ve diğer her şey karşısında şüpheci olmam gerekecekti: bu fikir, Tanrı yahut sonsuz ve mükemmel varlık fikridir. Bu fikir benim düşüncemin ürünü olamaz; çünkü düşüncem sonlu, sınırlı, noksandır ve sonlu bir nedenin sonsuz bir sonuç meydana getiremeyeceği apaçıktır."

"Tanrı fikri, bilkuvve mükemmel olan bir varlık fikri değil, bilfiil sonsuz olan varlık fikridir. Gelişen bir mükemmellik, Tanrıya mal ettiğimiz mükemmellik değildir. Bizim müdrikemiz, art arda gelen ilavelerle, derece derece kazançlarla belki sınırsızca artarak gelişir: Tanrı, aksine, kendisine hiçbir şey ilave edilemeyen varlık, ezelî ve ebedî olarak mutlak ve tam olan varlıktır. Şu halde eğer Tanrı fikri bizden gelmiyorsa, bunun Tanrı'dan gelmesi gerekir, Tanrı'nın var olması gerekir."

Tanrı'nın var olması sonucu, aslında, bizzat mükemmel varlık fikrinin kendisinden çıkar; çünkü var olma, mükemmelliğin bir temel unsurudur ve bu olmazsa, Tanrı varlıkların en az mükemmeli olur. Anselmus tarafından geliştirilen bu kanıt, Tanrı'nın var olmasını, bizim mükemmel varlık fikrimize bağımlı kılar gibi görünüyor. Descartes'e göre, bunu bu biçimde anlamamalıdır. Tanrı vardır, çünkü zihnim onu tasarlıyor dememeli, fakat: aklım Tanrıyı tasarlıyor, çünkü Tanrı vardır demelidir. Tanrıya olan inancımızın hakikî temeli bizim kendi tasavvurumuz değildir – bu sübjektif ve çürük bir temel olurdu- doğuştan sonsuz fikriyle bize kendini kabul ettiren Tanrının kendisidir. Örneğin, dağ fikriyle vadi fikri arasında bulunan sıkı ve zorunlu bağımlılıktan ne bir dağın, ne bir vadinin varlığı sonucu çıkmayacağını söyleyen itiraz, bir safsatadır. Vadisiz bir dağ, ne de dağsız bir vadi, tasavvur edemediğim için, şüphesiz bir dağın veya bir vadinin var olduğu sonucu çıkmaz; ama iki fikrin birbirinden ayrılamaz oldukları sonucu çıkar. Bunun gibi, Tanrıyı var olmaksızın tasavvur edemediğinden, Tanrı fikrinin, mükemmel varlığın var olmasını gerektiği sonucu çıkar.[466]

Şu halde biliyorum ki: 1. ben varım; 2. Tanrı vardır. Tanrının var oluşuna ait kesinlik çok önemlidir; her hakikat, her kesinlik, her pozitif bilim buna bağlıdır. O olmasa idi, düşünüyorum o halde varım'da (cogito ergo sum) mahpus kalacak, başka bir şey bilmeden kendi kendimi bilecektim; onun sayesinde, şüphenin düşüncemle dış şeyler arasında açtığı

[466] Weber, *Felsefe Tarihi*, 216-217.

uçurumu aşıyorum; öğreniyorum ki 3. cisimler âlemi vardır. Fikirlerimin doğruluğunu bana garanti eden Tanrıdır, yalnız Tanrıdır; şüpheciliğin her zaman için çürütülmesi, onun kendi hakkında zihnime koyduğu fikirdir. Gerçekten Tanrı fikrini bir yana bıraktığım sürece duyulur âlemin bir aldatıcı şeytan yahut zihnimin tabiatı tarafından meydana getirilen bir kuruntu olduğunu kabul edebilirim. Fakat her şeyin yaratıcısı olan Tanrının varlığı ispatlanınca, âlemin varlığı hakkındaki içgüdüsel inanışımın esaslı olduğu apaçık bir hale gelir; çünkü onu mükemmel, yani aldatması imkânı olamayan bir varlıktan almış bulunuyorum. Bundan sonra şüphe imkansızdır ve bende şüphecilik diye kalan şey, yerine akla olan sarsılmaz bir güvene bırakır.

Artık varlığı ispatlanan üç realite; Tanrı, ben, cisimler âlemi, şu şekilde tanımlanabilirler: Tanrı, her şeyin kendisine tâbi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tâbi olmayan sonsuz cevherdir; ruh, düşünen bir cevherdir; cisim, yer kaplayan bir cevherdir. "Cevher" kelimesine gelince, bundan, var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayacak şekilde var olan bir şey anlaşılmalıdır.

Cevher var olmak için başka şeye ihtiyacı olmayan şey olduğundan, kelimenin hakikî anlamıyla yalnız Tanrı cevherdir. Gerçekten de, cevheri düşündüğümüz zaman, var olmak için yalnız kendi kendisine ihtiyacı olacak şekilde var olan bir şeyi düşünürüz. Burada, şu sözün açıklanmasında karanlık bir nokta bulunabilir: "Yalnız kendi kendisine ihtiyacı olmak; çünkü, hakikî anlamıyla, böyle olan yalnız Tanrıdır ve onun kudreti tarafından tutulmaksızın ve muhafaza edilmeksizin, tek bir an var olabilen yaratılmış hiçbir şey yoktur."[467]

Cisimlerin özünün yer kaplamadan ibaret olmasından şu sonuçlar çıkar:

1. Evrende cisimsiz yer kaplama, yani boş mekân, ne de yer kaplamasız cisim, yani atom bulunamaz.

2. Cisimler âlemi sınırsızdır, çünkü sınırları olan yer kaplama düşünülemez.

3. Cismin hakikî anlamıyla merkezi yoktur, onun şekli tabii olarak merkezsiz olmaktır ve hareketi merkezden çevreye doğrudur; çünkü merkez, matematik bir noktadır ve matematik nokta yer kaplamayan bir şeydir.

Esasen hareketin kaynağı cisimlerin kendisinde olamaz; onların hareket ettikleri, harekete devam ettikleri söylenemez; çünkü cisimler yer kaplarlar, en son derinliklerine kadar

[467] Weber, *Felsefe Tarihi*, 217-218.

yer kaplar olmaktan başka bir şey değillerdir ve ruh, ben dediğimiz iç prensipten, hareket ve itme merkezinden onlarda hiçbir eser yoktur. Tamamıyla pasif olduklarından, asla hareket etmezler, fakat dış itmeler sonucunda hareket ettirilirler; eğer ağırlık kelimesiyle, cisimlerin dünyanın merkezine doğru bir yönelimleri, yani maddenin kendiliğinden bir tür faaliyeti anlaşılıyorsa, onların ağır oldukları bile söylenemez. Madde âlemi zorunluluk yasasından başka kanun tanımaz. Başlangıçta Yaratıcıdan doğru çizgi yönünde bir hareket alan maddenin kısımları, kasırgalara ayrılır ve yıldızları, sonra sönmüş yıldızlar olan gezegenleri ve nihayet bütün gök cisimlerini meydana getirirler. Âlemin bilimi bir mekanik problemidir. Madde âlemi bir makine, kaynağı Tanrıda olan hareketten ibaret sınırsız –sonsuz- bir zincirdir.[468]

Bununla beraber, ilahiyatın, tabiatın yorumlanmasına karıştırılmamalıdır ve fizik, çok uzun zaman bu bilimin ilerlemelerine engel olan gayesel sebeplerin araştırılmasından tamamıyla vazgeçmelidir.

Ruhlar, her bakımdan, cisimlerin karşıtıdırlar: yani özce aktif ve özgürdürler; cisimde yer kaplamayan hiçbir şey bulunmadığı gibi, ruhta düşünce olmayan, yer kaplayan, maddî olan hiçbir şey yoktur. Cisim, ruhun olmadığı her şeydir; ruh, cisimde bulunan her şeyin tam inkârıdır. İki cevher birbiriyle tamamıyla uyuşamaz bir haldedir, tamamıyla birbirine karşıttır; cisim mutlak olarak ruhsuzdur; ruh, mutlak olarak maddî olmayandır.

Ruh ve cisim gibi, cisimlerin bilimiyle ruhun bilimi arasında ortak hiçbir şey yoktur. Fiziğin, tamamıyla mekanik yorumunun sınırları arasında kalması gerektiği gibi, ruh da ancak kendi kendisiyle izah edilmelidir.

Duyum cismin ruha bir tesiri, iradî hareket ruhun cisme bir tesiri gibi görünüyorsa da, bu tesir ancak bir görünüşten ibarettir; çünkü sıfatları birbirine karşıt olan cevherler arasında fizik tesir bulunamaz. İnsan bir birleşim, ruhla bedenin meydana getirdiği bir bütündür. Ruh, duyulur fikirleri, onlara karşılık olan duyumlar ilişkisiyle, kendi kendinden alır; beden de ruhun iradeleri vesilesiyle hareket eden bir otomattır. Cismin kendine özgü, ruhun da kendine özgü yasaları vardır; cisim zorunluluğa tâbidir, ruh özgürdür; o, cisme bağlı olmayıp, onun yok olmasından sonra da yaşamaya devam eder. İnsan varlığını oluşturan bu iki yarım, birbirlerine o kadar zıttırlar ki, ilke bakımından, kelimenin hakikî anlamında ruhla beden arasında bir birleşme'den söz bile edilemez. "Hiç felsefe yapmayanlar, diye yazıyor Palatina Prensi Elisabeth'e, Descartes, hiç felsefe yapmayanlar ve yalnız duyularını kullananlar, ruhun bedeni

[468] Weber, *Felsefe Tarihi*, 219-220.

hareket ettirdiğinden ve bedenin ruha etki yaptığından asla şüphe etmezler; her ikisini de aynı şey sayarlar, yani onların birleşmelerini düşünürler; çünkü eşya arasındaki birleşmeyi düşünmek, onları bir ve aynı şey gibi düşünmektir."

Descartes, hiçbir yerde "iki cevher"i birbirine karıştıracak kadar ileri gitmiyor. Onların arasına koydu sınırı çiziyor: yürüyen, beslenen, nefes alan cisimdir; zevk duyan, ıstırap çeken, arzu eden, acıkan ve susayan, seven, uman, korkan, ses, ışık, koku, lezzet, direniş fikirlerini algılayan; uyanık duran, rüya gören, bayılan ruhtur. Fakat bütün bu fenomenler, ruhun merkezi olan beynin deliklerinde, hayvanî ruhların giriş çıkmasıyla meydana gelen hareketlerin neticesidir. Cisim ve özellikle beyin olmasa idi, buna bağlı bulunan bellek gibi bütün bu fenomenler kaybolacaklardı ve artık ruhta, cevher, düşünce, mekân ve sonsuz gibi saf fikirlerin, duyumdan tamamıyla bağımsız fikirlerin tasavvurundan başka bir şey kalmayacaktı. Üstelik meydana gelebilmeleri için duyuların ve dolayısıyla beynin yardımına gerek gösteren fikirler, tasavvurları olduklarını farz ettiğimiz cisimlerden tamamıyla başka şeylerdir. Fikir maddî olmayandır, cisim maddîdir. Şu halde fikir, cismin sadık hayali olmaktan çok, onun karşıtıdır. Nasıl acı, onu meydana getiren demir ucuna yahut gıdıklanma kendisini meydana getiren tüye benzemezse, bunun gibi maddî nitelikler hakkındaki görüşlerimiz, cisimlere benzemezler.

Descartes, maddî niteliklere ait fikirlerle onların dış sebepleri arasında şimdi yaptığını gördüğümüz açık ve mutlak ayrımla, Locke'un, Hume'un ve Kant'ın öncüsü oluyor.[469]

Sonuç olarak Descartes felsefesi, hemen büyük tartışmalara yol açmış, taşıdığı imkânlar çeşitli bakımlardan ileriye götürülmüş, güçlüklerini yenmek için denemelere girişilmiştir. Bu felsefenin hem doğduğu, hem de yayılıp işlendiği başlıca ülkeler Fransa ile Hollanda'dır. Bu iki ülkede Descartes felsefesi gittikçe artan taraftarlar kazanmış, ama karşısında olanlar da bulunmuştu. Onun en zorlu ve tehlikeli düşmanları Cizvitler (Jesuit) idi. Cizvitler Descartes felsefesi ile olan savaşmalarında zaman zaman ağır da basmışlardır. Nitekim 1662 yılında Descartes'ın eserlerinin Kilisenin yasak ettiği kitaplar listesine alınmasını sağlamışlar; akabinde de XIV. Louis'ye Descartes'ın öğretisinin bazı üniversitelerde, bu arada Paris Üniversitesinde de okutulmasını yasaklatmışlardır. Hollanda da baskı ve yasak eksik olmamıştır.

Diğer taraftan Descartes felsefesi, Cizvitlerin karşıtları olan Jansenistler'ce benimsenmiş ve bunların çalışmalarına merkez olan Port Royal Manastırı'nda işlenip yeni

[469] Weber, *Felsefe Tarihi*, 220-222.

düşüncelere kaynaklık yapmıştır. Jansenizm, Descartes'ın çağdaşlarından Cornelis Jansenius (1585-1638) adlı bir piskoposun kurmuş olduğu bir tarikattır.[470]

Blaise Pascal

Jansenistler çevresinden yetişmiş olan en büyük, en ünlü filozof, Pascal'dır. Fransız dilinin en büyük yazarlarından ve dahilerden biri olan Pascal, aynı zamanda dahi bir matematiçidir ve matematik ile ilgili bir çok buluşları bulunmaktadır. Bilimsel düşüncede o, Descartes'ın "açıklık ve seçiklik" ideali ile matematik yöntemine sıkı sıkıya bağlıdır. Fransa'da Clermont-Ferrand'da doğan Blaise Pascal (1623-1662), çocuk denecek bir yaşında matematik ile ilgilenmeye başlamış, 17 yaşında iken de matematikteki ilk buluşlarını ortaya koymuştur. *Bir Taşralıya Mektuplar* adlı eseri edebiyattaki ününü sağlamıştır. 20 yaşından sonra sıkı bir yalnızlık içinde kendi iç dünyasına yönelmiş olarak yaşamıştır. 1662 yılında, genç denecek bir yaşta 39 yaşında ölmüştür. Felsefî ana eseri, büyük bir dinî yaşantıyı dile getiren *Din Üzerine Düşünceler* adındaki kitaptır.

Descartesçılardan (Cartesien) çoğu, Descartes felsefesine matematikten girmişler ve bu felsefenin mekanist tabiat anlayışını sonuna kadar geliştirmeye çalışmışlardır. Pascal da Descartes felsefesine matematik ile yaklaşır, o da bu felsefenin tabiat görünüşünü çok iyi kavrayıp benimser. Ancak, onun derin din duygusu kendisini Descartes felsefesinin çerçevesi dışına da çıkarmış, bu güçlü din ve hayat duygusunu, onu Descartes felsefesinin rasyonalist çizgisine değil de, içliliğe ve gönle, kısaca mistisizme ulaştırmıştır. Descartes felsefesinde, gerçekten de, mistisizme çıkan bir yol bulunmaktadır. Çünkü Descartes, dünyayı ve ben'i bilmeyi, Tanrı'yı bilmeye bağlamıştır: Dış dünyanın varoluşuna, ancak "en yetkin olan" – dolayısıyla aldatmayan- varlık, Tanrı yüzünden inanıyorduk. Kendi varoluşumun da bir rüya olmadığına, hatırlamalarında beni aldatmayan Tanrı yüzünden güvenebiliyordum. Ayrıca sonsuz töz (Tanrı) sonlu tözlerin (cisim ile ruh) yaratıcısı idi. Sonraları Malebranche ile Spinoza da, Descartes felsefesinin bu mistisizme çıkan çizgisini ilerleteceklerdir. [471]

Galilei ve Descartes gibi, Pascal için de matematik bilgi, en kesin olan bilgimizdir. Ona göre de, matematiğin gelişmesi, insan bilgisinin büyük adımlarla ilerlemesini sağlamaktadır. Dolayısıyla kullanabileceğimiz metotlar arasında en kesin, en güvenilir olanı matematiğinkidir. Ancak, insan aklının çerçevesi içinde yer alan her şeyi açık ve seçik olarak aydınlatan matematiğin de gelip dayandığı, artık daha ilerisine gidemeyeceği sınırlar vardır. İlkin:

[470] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 276.
[471] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 277.

matematik, bütün bilgilerimizin dönüp dolaşıp kendisine yöneldiği "sonsuz varlığı" kavrayamaz. Sonra, dinî-ahlâkî hayatımızın ortaya koyduğu sorunları çözemez; içimizin, gönlümüzün kaygılarına, üzüntülerine çare bulamaz. Kısaca, insan bilmecesini aydınlatamaz, insanın özünün ne olduğunu gösteremez. Çünkü bu doğa içinde insan nedir? "Sonsuz" bakımından bir hiç, "hiçlik" arasında, "her şey olanla hiç olan arasında" bulunan bir orta'dır; öncesiz-sonrasız olan "Tanrı" ile bir anlık olan "hayvan" arasında yer alan bir yaratıktır. Bilim, gerçeği az çok bilmekle, ama hayatımızın bilmecelerine güvenilir ve sağlam olan hiçbir cevap verememektedir. "Gönlün, akılla kavranamayacak olan, kendine göre kanıtları vardır". Akıl, tabiatı bir yere kadar bilse bile, yine de şüphe ile kesin bilgi arasında bocalar durur. Akıl, yalnız kendi vasıtalarıyla tam doğruya varamaz, çünkü doğruluk, yalnız gerçekte doğrudan doğruya bulduğumuz şeyler ile matematiğin ispatlamış olduklarından ibaret değildir. Gönül bunlarla yetinemez, bunların dışında kalan bir şeyi de arayıp özler: Gönül günahtan kurtulmak da, mutluluğa ulaşmak da ister. Bunu sağlayacak olan, gönlün kendi bilgisidir, aklın bilgisi buna erişemez. İnsanın bileceği en iyi şey: Tanrı ile insanı kurtaracak olan Tanrısal inayettir. Bunların ikisi de, akıl ile değil, temiz ve alçakgönüllü olan bir kalp ile kazanılır.[472]

Bir yandan Descartes'e uyan Pascal, matematiği gerçeği açık ve seçik olarak kavramada en sağlam bir bilgi çeşidi diye kabul eder. Ancak diğer taraftan, kaynağı akılda olan matematik bilginin bir sınırı vardır: Bu bilginin insanın iç dünyasını, bu iç dünyanın bilmecelerini kavrayamaz, bunları kavrayıp aydınlatacak olan başka bir çeşit bir bilgidir; gönülden, duygudan, daha doğrusu dinî yaşantıdan doğan bir bilgidir ve bu bilgi de, değerce en yüksek olan bir bilgidir. Bununla da, Descartes'ın salt doğru'yu kavramada akla olan sonsuz inancı sarsılmaktadır. Descartes için akıl, bütün konularda bizi açık ve seçik olan, dolayısıyla doğru olan bilgilere ulaştırabilen biricik yetimizdir. Pascal ise akla bir sınır çizmektedir: Bu sınır ancak dış gerçeği içine alabilir, ama asıl bilmek istediğimiz, asıl derdimiz ve kaygımız olan "Tanrı ile insan bilmecesi" üzerine bize aydınlık getiremez. Bu aydınlığa başka bir yetimizle: duygumuzla, gönlümüzün doğrudan doğruya olan ışığı ile, sezgisi ile ulaşabiliriz.[473]

Thomas Hobbes

Bir İngiliz filozof olan Thomas Hobbes (1588-1679) İngiliz İç Savaşı sırasında yaşadı. Latince ve Yunanca'yı altı yaşında öğrendi ve çok erken bir yaşta Oxford Üniversite'sinde okumaya başladı. Lord Cavadish ile birlikte çalıştı ve sık sık resmi sıfatla seyahat etti. Böylece zamanının seçkin kişilerinden bazılarıyla tanıştı (Galileo gibi). Hobbes, İngiliz İç Savaşı'nın

[472] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 277-278.
[473] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 278.

birinci kısmında Paris'e sığındı, fakat sonra Cromwell'in Britanya'sına geri döndü. 88 yaşında Homer'i İngilizce'ye çeviren Hobbes'ın en tanınan eseri 1651'deki *Leviathan*'dır. Diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Vatandaş Üzerine, Beden Üzerine, İnsan Doğası Üzerine.*

Hobbes, siyasî açıdan istikrarsız bir dönemde, kraliçeler ve Cromwell taraftarları arasındaki iç savaş sırasında yaşamıştır. Siyaset yazıları sükûn ve düzeni temin edecek güçlü bir hükümete olan ihtiyaca odaklanmıştır. Şu halde, Hobbes mutlak monarşiyi destekliyor. Fakat Hobbes'un verdiği ideolojik destek belirsizdir. Huzur ve düzen Hobbes için temeldir; ancak hükümetin babadan oğla geçen bir monarşi olup olmadığı o kadar önemli değildir. Hobbes'un siyaset teorisi bir bakışta kuvvetli bir biçimde bireyci ve mutlakiyetçi olarak kabul edilebilir. Burada, pek çok diğer örnekte olduğu gibi, bir çelişki yoktur. Toplumsal atomlaşma ve siyasî müdahale el ele gidebilir; insanlar birbirlerine toplumsal bağlarla bağlanmadığı zaman anarşiyi önlemek için dışarıdan güç kullanmak gerekli olabilir.[474]

Thomas Hobbes, John Locke'un zamanından önceki en önemli İngiliz felsefecileri arasında Francis Bacon ile eşit seviyede durur. Büyük politik araştırması *Leviathan*'ı (1651) Fransa'da II. Charles'ı memnun edeceği umuduyla yazdı. Ama beklentisinin tersine, Charles yurttaşları için barış ve güvenlik sağlayamayan tüm hükümetlerin değiştirilmesini savunan bu çalışmadan rahatsız oldu. Kitap ayrıca Roma Katoliklerinin düşmanlığını da kazandı, çünkü bir kesimi Kilise'nin keskin bir tenkidini içeriyordu. Kral bir devlet ve din üzerine karar verecekti, ama bu karar bile ancak geçici bir yasal işlem olabilecekti, çünkü sürekli ya da gerçek din Son Yargı için ayrılacaktı.[475]

Hobbes siyaset öğretisini, insan doğası üzerine dayandırmada Platon'un *Devlet*'i ile anlaşmış gibi görünmektedir. Ona göre, "Varolan her şey maddedir ve değişen her şey devinimdir". Sonuç olarak, ruh yalnızca devimdeki bedendir, fizyolojik bir dizgenin etkinliğidir. Yaratıcı bir ruhla, Hobbes yalnızca pragmatik ya da faydalı bakış açılarını benimsedi ve bu yüzden dini de yalnızca bir uygulama vasıtası görerek bir Tanrı-bilimin geçerliliğini yadsıdı.

Hobbes insanın da tıpkı başka hayvanlar gibi devimdeki bedenden yapıldığını, iradenin fiziksel bir kuvvet olduğunu ve onun da tıpkı başka hayvanlar gibi öldürmeye ve öldürülmeye hakkının olduğunu ve böylece en güçlülerin doğa yasaları ile uyum içinde hâkim olacaklarını

---

[474] Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 238.
[475] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 120.

belirtti: güç hakkı oluşturur, çünkü bir tabiat durumunda doğal yasaya uygun olan her şey ahlâksaldır. Değişik bir ahlâk türü ancak yasalar getirdiği ve öz-sakınım (doğanın ilk yasası) uğruna onlara boyun eğmeyi kabul ettiği zaman ortaya çıkar.

Hobbes'u kurumları "bencil bir törebilim dizgesi" meydana getirirler. Kümelerdeki insanlar şahsî ayrımlarına karşın güçte kabaca eşit oldukları için, savaş herkesin yaşamını tehlikeye düşürür. Dahası, zayıflar daha güçlü karşıtlarını sindirmek ya da öldürmek için hileye başvurabilir ve dahice silahlardan yararlanabilirler. Bilge insanlar bu yüzden barışı korumaya çalışırlar ve bunun için örneğin her bir kişinin –başkalarının da katılmayı istemeleri koşuluyla- doğal hakkından, öldürme, zarar verme ya da başkalarından çalma hakkından vazgeçmesini gerektiren toplumsal bir bağdan faydalanabilirler. Bu toplumsal sözleşme, bir tür yurttaşlar yasası olarak, karşılıklı anlaşma yoluyla tüm kişilerin doğal özgürlüklerine sınırlar getirir. Hobbes toplumsal sözleşmeyi Altın Kuralın "başkasına sana yapmasını istemediğini yapma" biçimindeki olumsuz bir bildirimi olarak gördü. Böylece ilk taibat yasasına, öz-sakınım yasasına (ki karşılıklı kendini sınırlama yoluyla uygulanır) boyun eğen insanlar ikinci doğal yasalarla, Hobbes demokratik bir topluma götüren onüç ek yasa formüle etti – örneğin hakemlik, haktanırlık, arabuluculuk, ortak iyelik, eşitlik ve töre yasaları gibi.

Bir toplumun üyelerinin toplumsal sözleşmelerine bağlı kalacaklarının güvencesi kimden gelecektir? Hobbes ancak Leviathan'ın sözleşmeye bağlılığı sağlama alabileceğini ileri sürdü. Böyle bir yetke ölümlü bir tanrıya ya da egemen erke, denetimi ele geçiren ve zorla yöneten bir tek erke verilebilirdi; ya da halkın iradesiyle kurulmuş ve ona karşı sorumlu olan bir hükümete (tek bir insan ya da bir meclis tarafından) verilebilirdi. Ele geçirme ve zor üzerine dayanan egemen yönetme hakkını ancak başka birinin onu yerinden etmesini önleyebileceği sürece taşır. Gene de, her egemen (Leviathan) yasanın üzerindedir ve ona itaat etmesi gerekmez, çünkü toplumsal sözleşmenin bir yanı değildir ve yalnızca uyruklarının karşılıklı olarak boyun eğeceklerinde anlaştıkları sözleşmeye uymalarını sağlar. Ülkenin yasalarını çiğneyenleri cezalandırmak onun görevidir.

Hobbes'un toplumsal sözleşme kavramı aralarında Kant ve günümüze dek gelen başka Batı felsefecileri de olmak üzere çağdaş dönemin siyaset felsefecileri üzerinde güçlü bir tesir yaratmıştır.[476]

[476] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 120-121.

Nicole Malebrance

Paris'te doğan Malebranche (1638-1715), nahif ve hastalıklı olduğu için gençliğinden beri münzevi bir hayat yaşamış ve 1660'da Congregation de l'oratoire'a dahil olmuştur. Bu Oratiore, bilimle kiliseyi barıştırmaya çalışan ve Aristo ile Thomas yerine Augustinus ile Platon'u inceleyen adamların toplandığı bir kongreydi. Descartes'ın okuduktan sonra, ona tamamen bağlanmış olan genç Malebranche, kendisini hemen felsefe, matematik ve fizyoloji öğrenimine verdi. 1675 yılında yayımladığı baş eseri *Hakikatin Araştırılması*, hayatı boyunca altı baskı yapacaktır. 1688 yılında *Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler* ismindeki eseri yayınlanan Malebrance'nın, Arnauld ile felsefe tartışmalarına ilişkin yazıları da üzerinde durulmaya değer çalışmalardır. Felsefeye ait yazılarından başka, bir dizi çoğunlukla ilahiyata ait yazıları da bulunmaktadır.[477]

Malebranche'ın felsefesi, her şeyden önce, psikolojiye olan ilgisiyle ortaya çıkar. Ona göre, insana en çok lâyık olan, insan ilmidir. Fakat ruhun niteliği, bizim için anlaşılmayacak bir durumdadır. Ruhun niteliği, bilimsel bir biçimde, ancak ona kesinlikle paralel giden maddî olaylarla kavranabilir. Fizikçinin, algıların altında varsayılan "eşya"yı araştırması gerekli değildir. Gerçekten etkili olan şeyler cisimler değil, ancak salt düşüncenin yasalarıdır. "Hakikat", iki düşünce arasında meydana gelen reel bir ilişki demektir. Duyumlar bize, hiçbir zaman haricî bir konu hakkında kesinlik sağlayamaz; buna güç yetiren yalnız matematik kavramlar ve yargılardır. Fakat bizzat bu yasaların etkililiği nereden kaynaklanıyor? Uluhiyetin sürekli ve sıralı iradesinden! Hakikat, Malebranche'e göre, birbiriyle ilişkili bir düşünceler çeşitliliğidir ve bunun dışında bağımsız bir maddî varlık yoktur. İşte bundan dolayı, sırf bu kavramdan (örneği Tanrı kavramından), onun maddî varlığına geçilemez. Fakat bu gerçek, akledilir, örneği matematiksel varlığın dayanıklılığı, sürekliliği ve zorunluluğu neye dayanmaktadır? Bunun cevabı da tekrar Augustinus'un felsefesine uygundur: Bizi yaratana dayanmaktadır. Onda, bütün hakikatler, dolayısıyla bütün eşya da, düşünceler bakımından içerilmektedir. Bir şeyin düşüncesi, o şeyin ilâhî yetkinliğe katılmasından başka bir şey değildir. Düşünceler, eşyanın zorunlu ve sürekli temel hayalleridir. Bunları meydana getiren insanlar değildir ve bizim bütün bilgimiz Tanrı'dan kaynaklanır. Mekânın, cisimlerin yeri olması gibi, Tanrı da ruhların yeridir ve onların her biriyle ilgilidir. Bundan dolayı eşyayı hakkıyla bilmek demek, onları Tanrı'da, yani ilâhî düşüncelerin ışığıyla temâşâ etmektir.

[477] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 385.

Bilgimizin Allah'tan kaynaklanması gibi, irademiz de Tanrı'nın sevdiği aşkla sürüklenmekten ibarettir. Bundan dolayı bütün çabalarımız, aslında, yalnız Tanrı'da bulunabilen sonsuzluğa, en yüksek iyiye ve mutluluğa karşı aşktır. Salt ruhtan kaynaklanan eğilimler ve (maddî) hayat ruhlarının hareketinden oluşan ihtiraslar hakkındaki teori konusunda Malebranche, Descartes ile aynı düşünceleri paylaşır. Buna karşılık ruh ile bedenin ilişkisi konusunda Occasionalistlerin düşüncesine katılan Malebrance göre de doğal sebepler, Tanrı'nın etkili olması için sıradan sebeplerdir; örneğin bir hava titreşiminin ses veya ışık olayı olması, aslında anlaşılmaz bir şeydir ve ancak ilâhî bir mucize olarak kavranabilir. Kesin saymak şartıyla yalnız bir tek sebep vardır, o da Tanrı'dır. Bütün sınırlı ruhlar, bilincimizi ve irademizi yöneten ilâhî cevherin sırf durumlarıdır. Hareket, yalnız yer kaplama özelliğine (hayyiz) sahip olan maddeye, Tanrı tarafından verilmiştir ve hareketin bir cisimden başka bir cisme geçmesi de, yalnız O'nun vasıtasıyla mümkündür. Malebranche'a göre, Tanrı her yerde en basit araçları kullanır ve sürekli bir biçimde geçerli olan aklın belirlemelerine göre hareket eder ki, biz de bunun sayesinde doğayı bilimsel bir biçimde bilebiliyoruz. İlimde yalnız aklın içsel tarizine uğramadan inkâr edemeyeceğimiz şeylere uygunluk göstermeliyiz; çünkü akıl da, Tanrı gibi, birbirine eş değerde zorunlu ve değişmezdir.

Nihayetinde Malebranche'da, daha sonra "inkârcı" diye nefret ettiği Spinoza gibi, akılcılık ve mistiklik çiftleşmiştir; şu farkla ki, Spinoza'daki akılcılık mistiklik üstün gelmektedir. Malebranche'ın bir kez ifade ettiği gibi, Spinoza Tanrı'yı evrende, kendisi ise evreni Tanrı'da görüyordu.[478]

Baruch Spinoza (Bendictus de Spinoza)

XVII. yüzyılın en önemli panteizm (heptanrıcı) felsefesini kurmuş ve geliştirmiş olan Spinoza (1632-1677), Portekiz kökenli bir Yahudi ailesinin çocuğudur. Felsefesinin oluşmasında toplumunun ve ailesinin başından geçmiş olan olayların büyük etkisi olmuştur.

Spinoza'nın kişiliğinde yalnızlığın, ezikliğin, çekinikliğin bütün görünümlerine rastlamak mümkündü. Bundan dolayı felsefesi tüm özellikleriyle bir Yahudinin felsefesidir. Ancak onun öğretisi Yahudi inançlarıyla ters düşen özelliklere sahip bir felsefedir. Onun heptanrıcı felsefesi Yahudi dininin dogmalarıyla uyuşmuyor ve uzlaşmıyordu. Bu sebeple Amsterdam sinagogu 1656'da Spinoza'yı aforoz etti. Bu karar onun yalnızlığa yatkın ruhunu

[478] Vorlander, *Felsefe Tarihi*, 385-386.

daha da yalnızlığa itti. Spinoza Heildelberg üniversitesinde kendisine önerilen kürsüyü kabul etmeyerek La Haye'de optisyenlik yaptı. [479]

Spinoza matematiksel yöntemi felsefenin tümüne yaymış olan Euklides'in (Öklid) örneğine uymuştur. Aksiyonlar (belitler), teoremler ve bunların ispatlarını da kesinleştirmek için ana eserinin her bölümüne tanımlamalar ve izahlarıyla başlamıştır. Bu sebeple eserinin başlığı *Etika (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış Olan ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etik)* ismini taşır. Spinoza, yetkinliği kanıtlamak için gerekliğin savunusunu üstlenir. İster Tanrı ve doğa, isterse de insan özgürlüğüne yönelik olsun, tüm bilginin hedefi en yüce olana, yani kesinlikle "iyi" olana hizmet etmektir. Beş bölüm içinde (siyaset felsefesi hariç) tüm felsefe bilimsel olarak ele alınmış da olsa, eser bu nedenle *Etika* ismini taşımaktadır: Birinci bölüm Tanrı'ya, ikincisi insan zihnine, üçüncü bölüm insanlığın kökenine; dördüncü bölüm tutkuların hâkimiyetine ve beşinci de anlığın hâkimiyeti altındaki insan özgürlüğüne ayrılmıştır. Çok şiddetli tepkiler aldığı için eser ölümünden sonra basılabilmiştir. Spinoza yirmi beş yaşındayken Yahudi cemaatinden kovulmuş; üç yıl sonra da doğduğu kent olan Amsterdam'dan sürülmüştür.[480]

Temelinde Tanrı araştırması bulunan Spinoza felsefesi, her şeyden önce Tanrı'nın gerçekliğini temellendirmek çabasıyla başlar. Tanrı, Spinoza'ya göre, var olmak için kendinden başka bir güce gereksinmesi olmayan bir cevherdir. "Cevher, kendinde var olan ve kendiyle kavranılan şeydir; yani kavramı kendiyle biçimleneceği bir başka şeyin kavramına gereksinme göstermeyen şeydir." Spinoza'ya göre, bu cevher mutlak olarak sonsuz bir cevherdir. Tanrı'nın mutlak olarak sonsuz bir varlığıyla, her biri ölümsüz ve sonsuz bir özü izah eden bir nitelikler sonsuzluğunca kurulmuş bir cevheri anlıyorum. Mutlak olarak sonsuz diyorum, çünkü yalnızca kendi türünde sonsuz olan şeyde bir nitelikler sonsuzluğunu yoksayabilmekteyiz; buna karşılık mutlak olarak sonsuzda bir özü açıklayan ve herhangi bir olumsuzluk belirtmeyen her şey onun özüyle ilgilidir." Böylece Spinoza niteliği ve kipi cevherden ayırır. Nitelik, anlığın bir cevherde o cevherin özünü kuran bir şey olarak algıladığı şeydir. Kip, bir cevherin izlenimleridir, bir başka şeyde o bir başka şeyin vasıtasıyla kavranılmış olan şeydir. Böylece cevheri belirleyen Spinoza cevherle ilgili izahlarını felsefesinin özünü ilgilendiren şu ifadeye dayandırır: "İki şey aralarında ortak herhangi bir şeye sahip değillerse, bu iki şeyden biri öbürünün nedeni olamaz". Buna göre Spinoza şu neticeleri çıkarır: 1. Aynı nitelikte iki cevher olamaz; 2. Descartes'cı

[479] Timuçin, *Düşünce Tarihi,* II, 196-197
[480] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 186-187.

cevher anlayışına karşıt olarak: bir cevher bir başka cevherin sebebi olamaz; 3. Bir cevher varsa, o da ancak sonsuz olabilir. Buradan giderek Spinoza bu "sonsuz olarak sonsuz" olan cevher, yani Tanrı'yı belirlemeye girişir. Bundan sonra Tanrı'nın ne olup olmadığını incelemeye yönelir.

Tanrı nedir? Spinoza için, Tanrı, her şeyden önce bir başka cevherin var etmiş olmadığı bir cevherdir. Varsa kendisinden ötürü vardır. Bir başka ifadeyle Tanrı var olmak için kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan, varlığı kendisinden gelen bir cevherdir. O halde Tanrı yetkin'dir. Onun tanımı, varlığının güvencesidir, onu tanımlamak varlığını göstermek demektir. Bu yetkin varlık aynı zamanda sonsuzdur, sonluluğu yetkinliğini zedeleyeceğinden sonsuzdur. Öte yandan bu sonsuz varlık, bir nitelikler sonsuzluğunu içeren varlık, her şeyi kendinde toplamaktadır. Öyleyse o sonsuz olduğu kadar da tek'tir. Tanrı aynı zamanda zorunludur; aynı nitelikte iki cevher olamayacağından, onun dışında başka bir cevher yoktur. Ona karşıt olarak herhangi bir cevher olmadığı için onu sınırlayabilecek herhangi bir şey söz konusu değildir. Şu halde onun var olma eğilimini zorda bırakacak herhangi bir şey yoktur. Buna göre Tanrı olasıysa zorunlu olmalıdır. Diğer taraftan, sonsuz sayıda niteliklerin sonsuz birliğini olasılık dışı bırakacak hiçbir şey yoktur. Bu nitelikler gerçekte sayısız görünümlerden başka bir şey değillerdir; bir sonsuz ruh olsaydı, bu sonsuz ruh Tanrı'yı bu sayısız görünümler altında görebilecekti. Bu durumda Tanrı'nın varlığından şüphelenmek için hiçbir sebep bulunmamaktadır. Sonlu var olduğuna göre, sonsuz her halükarda var olacaktır. Öyleyse Tanrı yüce gerçekliktir. Kısacası, Tanrı vardır, gerçek olarak vardır, yetkin, sonsuz, tek, zorunlu, basit, devinimsiz, ölümsüz, bağımsız bir varlık olarak vardır.[481]

Spinoza'nın Tanrı'sı tektanrıcı dinlerin Tanrı'sına benzemez. Tektanrıcı dinlerin Tanrı'sı, yaratmış olduğu dünyanın dışında, ondan tam tamına ayrı olarak vardır, onun durumu ressamla tablosunun durumuna benzer: tabloyu yaratan ressam yaratısının içinde değildir, uzağındadır. Spinoza'nın kendinde tüm varlığı ya da var olan şeylerin tümünü kapsayan "sonsuz olarak sonsuz cevher" olan Tanrı'sı böylesine bir dışta Tanrı değildir. İnsanların Tanrı diye çağırdığı, Tanrı diye isimlendirdiği şeyle onun ilgisi yoktur. Bir kere o her türlü kayra'nın (inayetin) uzağındadır. Kayra olan Tanrı ya da kayıran Tanrı bir amaç ortaya koyacak ve bu amaca gerçekleştirmeye çalışacaktır. Kayra (inayet) olan Tanrı buna göre yargılayıcı bir Tanrı

[481] Timuçin, *Düşünce Tarihi,* II, 197-198.

olacaktır, ahlâkî yükümlülükler içinde ödüllendirme ya da cezalandırma işini yüklenecektir. Ayrıca o Tanrı, skolastiklerin belirlediği gibi, bir anlıktan ve bir sistemden oluşmaktadır.

Spinoza'nın Tanrı'sı kayıran bir Tanrı değildir, bir amaca göre edimde bulunan, ödüllendiren ve cezalandıran bir Tanrı da değildir. Onda anlık ve istem aynı şeydir. Spinoza'nın Tanrı'sı doğasındaki zorunlulukla eylemde bulunur ve üretir: Olayların doğada bir nedensellik düzeninde birbirini izlemesi Tanrı'dan dolayıdır. Tanrı'yı kayracı bir Tanrı yapmak onu küçük düşürmek, Tanrı olmaktan çıkarmaktır. Bir amacı olan, bir amaca göre edimde bulunan Tanrı eksikli bir Tanrı'dır. Tanrı'nın özgür seçişi olamaz, buna göre onda ve onunla ilgili şeylerde özgürlüğe yer yoktur, rastlantıya ve olumsallığa yer yoktur. Tanrı elbette özgürdür, ne var ki Tanrı'nın edimi kendine, kendi doğasına bağlıdır.

Spinoza'ya göre Tek bir Tanrı vardır ve Tanrı'yla dünya karşıtlığı yoktur, dünya Tanrı'yla ve Tanrı'da vardır. Böylece dünyanın mekanikliğiyle Tanrı'nın özgürlüğü arasındaki karşıtlık da kaldırılır. Dünyadaki olgularla insan dünyasındaki istemli davranışlar aynı evrensel ya da tanrısal zorunluluğa itaat etmiştir. Böylece insan Spinoza'da sonsuz tanrısal cevherin bir kipi olur. İnsan için Tanrı'yla ilgili herhangi bir özelliği belirleme imkânı bulunmamaktadır. Tanrı'yı tanımlayacak temel bir özellik belirlemek onu sınırlamak demektir. Özle varoluşun özdeşleştiği Tanrı'da her biri kendi çizgisinde sonsuz olan nitelikler vardır. Buna göre Tanrı, sonsuz olan bir nitelikler sonsuzluğuna sahip yetkin varlıktır.[482]

Spinoza'ya göre var olmak için kendisinden başka bir varlığa ihtiyacı olmayan tek varlık Tanrı'dır. Diğer varlıklar ise, mutlak cevher olan Tanrı'da ancak vardırlar ya da ancak O'nun sayesinde var olabilirler. Bu görüşlerinde Spinoza'nın, tekçi ya da monist bir varlık anlayışında olduğu görülmektedir. Spinoza, cevher, tabiat ve Tanrı kavramlarını birbiriyle özdeş kavramlar olarak kabul eder ve bu kavramların birbirleri yerlerine kullanılabilen kavramlar olduğunu ileri sürmektedir.

Spinoza, Tanrı'nın zorunlu, sonsuz ve hür bir varlık olduğunu düşünürken, Tanrı'nın zât olup olmadığı meselesine doğrudan değinmez. Ancak Tanrı'nın zâtiyete sahip olmasını olumlayacak düşünceleri ileri sürmez. Halbuki teizme göre Tanrı, ezelî-ebedî, hür irade sahibi bir Zât'tır. Bu sebeple her şeye güce yeten, her şeyi bilen, mükemmel olarak iyi, âlemin yaratıcısı, her yerde hâzır ve nâzır, ibadete lâyık, değişmez, maddî olmayan ve zorunlu olarak var olan bir varlık olarak kabul edilir.

[482] Timuçin, *Düşünce Tarihi,* II, 198-199.

Teizmin Tanrı anlayışındaki farklı olarak Spinoza'ya göre, Tanrı'nın zorunlu varlık olmasından dolayı, âlemdeki her şey zorunlulukla ortaya çıkar. Bu da, âlemdeki her şeyin Tanrı tarafından belirlendiğine, yani determinizme işaret etmektedir. Dolayısıyla, buna göre, var olan her şey, Tanrı'dan zorunlulukla ve belli bir düzende belirlenmiş olarak çıkmaktadır. Böylece âlemdeki her şey bir diğerinin ya da her olay başka bir olayın zorunlu neticesi olmaktadır. O halde, âlemde bütün olaylar sonsuz bir bağlantı içinde bulunduklarından dolayı, burada rastlantıya ve tesadüfe yer yoktur.[483]

Spinoza, çözümlemesinde, mutlak cevher olan Tanrı'nın tek, sonsuz, bölünmez, hür ve en önemlisi zorunlu varlık olduğunu ifade ederken; her şeyin Tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerçekleştiğini ve bu sebeple hiçbir şekilde tesadüfe ya da rastlantıya yer olmayacağını savunmaktadır.[484]

Spinoza'yı ne klasik anlamdaki, "Tanrı'yı inkâr" anlamındaki bir ateizmle, ne de klasik anlamdaki, "Tanrı'yı inkâr" anlamındaki bir ateizmle, ne de klasik anlamdaki, "her şey Tanrı'dır" ya da "Tanrı her şeydir" prensibine savunan panteizmle, tam olarak örtüşmek ve buluşturmak mümkün değildir. Halbuki Spinoza'nın ilk bakışta, "her şey Tanrı'dadır" diyen pan-enteizmle aynı prensibi savunmaktadır. Üstelik o, Tanrı ve âlemi özdeş kabul ettiği yönündeki iddialar, daha yaşadığı zamanında kendisine atfedildiğinde, "Tanrı ve âlemin özdeş olamayacağını" arkadaşı Oldenburg'a yazdığı mektubunda açıkça ifade etmektedir. Benzer şekilde Spinoza'nın; gerek kendi inandığı dinin ve Tanrı'nın, antik İbranîlerin dini ve Tanrı'sı olduğu yönündeki ifadeleri, gerekse Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere, ontolojik ve kozmolojik iki kanıt ileri sürmesi, onun Tanrı tasavvurunun klasik teizmle örtüşmesi demek olamayacağı, fakat onun ateizm ya da panteizmden uzaklaşması demek olabileceğini mümkün kılmaktadır.[485]

Spinoza, Tanrı anlayışı açısından birbirine zıt olarak ateist, materyalist, panteist, akozmik ve pan-enteist olarak yorumlanması yanında Yahudiliğe bağlı ve ondan hiçbir zaman ayrılmamış olarak görülmekle birlikte, felsefe tarihinde, yaygın olarak panteist olmakla şöhret bulmuştur. Oysa, onun, "her şey Tanrı'dadır" ifadesi; panteizmin "Tanrı her şeydir" ya da "her şey Tanrı'dır" ifadesinden oldukça farklıdır. Çünkü panteizmde, cüzî şeylerin hepsi ya da âlemde var olan sonsuz sayıdaki şeylerin tümü Tanrı olarak karşılık bulmaktadır. Ancak

---

[483] M. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul 2004, 158.
[484] Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 159.
[485] Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 166-167.

Spinoza, "her şey Tanrı'dadır" diyerek, her şeyi Tanrı ile tarif etmeye çalışmakta ve Tanrı'yı her şeyin ölçüsü yapmaktadır.[486]

Spinoza'nın güçlü toplum özlemi vardır. Barışla ve yardımlaşmayla belirgin güçlü bir toplum yetkin insanların, hatta bilge insanların varlığına ihtiyaç duyar. Güçlü ya da düzenli bir toplum, oturmuş bir toplum, güçlü bir siyasal yönetim şeklinin geçerli kılanmasıyla, bu yönetim şeklinde insanların karşılıklı haklarının belirginleştirilmesiyle mümkündür. Bu toplumda birine kötülük yapacak bir kişi daha büyük bir kötülüğün ceza olarak kendisine yapılacağını bilecektir. Güçlü bir toplum, mutlu bir toplumsal düzen, kafasını kullanan kişilerin, bilge kişilerin sayıca çoğalmasına bağlıdır. Bilge kişi, toplumda örnek insan olmak işlevini yerine getirecek, çevresine durmadan ışık saçacaktır. Spinoza'ya göre aklını kullanarak topluma yönelen kişi yasalara korkarak bağlanmayacak, tersine özgür bir kişi olmakla toplumun ortak yasalarına uygun yaşamak isteyecektir. Buna göre bilge kişinin ülküsü, giderek yetkin insanlığın ülküsü evrensel uyuşma olacaktır. İnsanların toplum halinde birleştirmeye yönelik her şey, bir başka ifadeyle onları uzlaşma içinde yaşatan her şey faydalıdır, buna karşılık uyumsuzluk getiren her şey kötüdür. Uyuşumu getiren şey sevgidir, aşktır. Bilge kişi ruhunda aşkı geliştirmeyi bilen kişidir, aynı zamanda bağışlamayı bilen kişidir. Şu halde, bilginin ikinci katında insan tam olarak köleliğinden kurtulmakta ve aklının yol göstericiliğinde özgür olabilmektedir. Bu insan bireyselliğini tam anlamında toplumsallığın gereklerine bağlamış olan iyilikçi, özverili, insandır, seven, sevinçli, dingin insandır.[487]

Siyaset felsefesi alanında Spinoza, kendisinin ve Hobbes'un politik deneyimlerini ele almış ve incelemiştir. *Teolojik-Politik Etüd*'ündeki (1670) düşünceleri, Hobbes'un düşünceleri ile 1677'de ölümünden sonra yayımlanan *Politik Etüd*'ünden daha çok uyuşmaktadır. Tutkular yüzünden birbiriyle zıtlaşmak, insanların hayatta kalma savaşlarına ters düştüğü için bu duruma ancak zorlayıcı ve güçlü yasalarla son verilebilir: Devletin asıl görevi barışı güvence altına almaktır. Devlet bireylerin dışında gelişen bir merci ve makam değildir; aksine bireylerin ortak yararlarının üzerine inşa edilen bir kurumdur. *Politik Etüd*'de, Hobbes'un toplum sözleşmesini bir teslim olma anlaşması olarak kabul eden düşüncesini kabul etmez ve Teolojik-*Politik Etüd*'de olduğu gibi, devletin gücünün sınırlanması gerektiğini savunur: Özgür bir devlette her birey istediğini düşünmekte ve düşündüğünü söylemekte özgürdür. Spinoza, olabildiğince çok sayıda bireyin katılımıyla oluşan örgütler aracılığıyla kurulan karşılıklı bir kontrol

[486] Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, 167.
[487] Timuçin, *Düşünce Tarihi,* II, 202-203.

mekanizmasından yanadır. Yüksek refah düzeyinin barışı sağlayan ve karşılıklı olarak devletlerin gücünü arttıran caydırıcı bir faktör olduğunu düşünür.[488]

Gottfried Wilhelm Leibniz

Yeniçağın dünya çapında değer kazanmış olan ilk Alman filozofu, Kant'ın tanımıyla "ünlü Leibniz", o denli evrensel bir bilgindir ki, tek başına "canlı bir ansiklopedi" ve "bilimsel bir akademi" ifadelerini hak etmektedir. "Doymak bilmeyen merakı" yüzünden pek çok konuyla ilgilenmiş fakat başladığı işleri bitiremediği de olmuştur. Leibniz'in eserlerinden çok azı hayatta iken basılmıştır.

Leibniz, Newton'dan etkilenmeksizin diferansiyel ve integral hesaplarının esaslarını koymuş ve dört işlem yapabilen bir hesap makinesi icat etmiştir. Welfe Hanedanı'nın tarihini yazmış; ailesinin İtalyan prens soyu Este ile aynı kökenden geldiğini ispatlamış ve bununla ilgili bir kaynak derlemesi yayımlamıştır. Fizik, jeoloji, teknik, hukuk ve tanrıbilim sahasında çalışmalar yapmış; bu arada diplomatik vazifeler de üstlenmiştir. Bununla birlikte, Leibniz büyük bir mantıkçıdır. Descartes ve Spinoza tarafından gereksiz bulunarak küçümsenen mantığı daha işlevsel bir forma sokarak ona eski değerini vermiştir. Tasımın mantıksal hesaplanmasını yapmış ve evrensel bir bilim dili tasarlamıştır. En yalın kavramlardan, yani insanın "fikirlerinin alfabesinden" kurulan bu bilim dili, deneye dayanan birleştirme kurallarıyla birbirine bağlanarak Bacon'dan beri bulmaya çalışılan "icat sanatı" olmuş ve bununla yeni bilgilere sadece "hesaplama yoluyla", yani tümdengelim yoluyla ulaşılacağı ileri sürülmüştür. Bunların dışında Leibniz bir bilgi kuramcısı ve dil filozofu olarak da önemlidir (doğal ve yapay dillerle ilgilenmiştir). Aynı zamanda metafizikçi ve din filozofu olan düşünür geniş kapsamlı metafizik bir sistem olan *Monadlar Bilimi*'nin kurucusudur.[489]

Leibniz bilgi kuramında (*İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*) Locke'un amprizmine rasyonel bir cevap vermektedir. Bilginin temelinde kalıtımın olduğunu ileri süren Locke'a karşılık olarak, bir fikrin oluşmasının onun haklılığını göstermek için asla yeterli olmadığını vurgulamıştır. Çok sayıda çağdaş bilim örnekleri, fikirlerin içeriğinin doğru olarak kabul edilmesi için hem (varlık, olasılık, aynılık/özdeşlik, birlik ve bilgi gibi) belli genel kavramlara hem de iki "önemli prensibe" gerek olduğunu göstermektedir; bu ilkeler prensiplerden değil,

[488] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 187-188.
[489] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 195-196.

sadece akıldan kaynaklanan ve böylece insanda doğuştan var olan fikirlerle aynı düzeyde olan prensiplerdir.

Birinci önemli prensip olan çelişmezlik ilkesi bütün zorunlu doğrular, yani mantık ve matematiğin "aklî doğruları" ile ilgilidir: "Bir teorem ya doğrudur ya da yanlıştır." Leibniz teoreme varlıkbilimsel bir ilave de yapmıştır: "Bir şeyin aynı anda hem olması, hem de olmaması mümkün değildir." İkinci prensip olan (yeterli) neden prensibi, sadece olumsal doğrularla ilgilidir; bunlar insan ve Tanrı'nın edimlerini de içine alan "gerçek doğrulardır": "Hiçbir şey (yeterli) bir nedeni olmaksızın gerçekleşmez." Dikkatli bir şekilde formüle edilmiş olmasa da, bu ilke hiç şüphesiz tüm deneylerin temelidir. Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" dediği gibi Leibniz, özellikle aracısız–doğrudan içsel deneylerin ve dolaysız dışsal algılanmaların gerçek bilginin kaynağı olduğunu yadsımaz. Fakat deney yoluyla doğanın belli yasalara uygun olarak işlediğini belirlemenin mümkün olmadığını, aksine deneyin bunu bir ön şart olarak kabul ettiğini vurgular. Amprizmin prensibi olan "Önceden duyularla olmayan hiçbir şey anlık ya da zihinde bulunamaz" formülüne Leibniz "anlığın ya da zihnin kendisi bu kuramın dışında kalır" diyen ikinci bir kısım ilave ederek bu prensip genişletmiştir. Yeni doğan bir çocuğun anlığı balmumundan bir levha değildir, aksine anlık damarlı bir mermere benzer. Çünkü anlığın elemanları olan temel kavramlar ve her iki büyük ilke henüz tamamlanmamış da olsalar, bir ön tasarım olarak orada bulunmaktadırlar.[490]

Leibniz'in felsefesi, Monadlar öğretisiyle taçlanmıştır. Leibniz bu öğretisinde Aristo'nun cevherler kavramını Hıristiyan Platoncu bir görüş olarak yenilemiştir. Aynı zamanda, Hıristiyanlar, daha doğrusu Tanrı'ya inananlar için Descartes'ın dünyayı ikiye yahut üçe ayırmasını reddeden Spinoza'nın aksine, Leibniz bu fikri benimsemiştir: Aristo ile hemfikir olan Leibniz yalnızca cevherlerin gerçekten varolduğunu kabul eder. Aristo'nun entelekyasıyla birlikte cevherler tüm gerçekliği kendi içlerinde saklar. Platonculuk da cevherler tüm gerçekliği kendi içlerinde saklar. Platonculuk da cevherlerin saf zihinsel doğanın sahibi olduğunu ileri sürmüştür. Cevherler "maddesi olmayan atomlardır"; onlar Tanrı tarafından yaratılmış, içsel bir devinim kaynağıyla (çabalama) donatılmış olan bireysel ve ruhsal "monadlardır". Zihinsel varlıklar olarak bölünemezler, uzamsız ve bitimsizdirler. Bütün durum değişikliklerini kendi içlerinde barındırdıkları için "pencereleri" yoktur; ne dışarıdan bir etki içeri girebilir ne de

[490] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 196-197.

dışarıya bir etki çıkabilir. Her monada uyan bir nesne vardır ve monadlar arasındaki ilişkileri formüle eder.

Leibniz maddenin cevher olma özelliğini kabul etmez; onun felsefesinde cevhersellik bitimsiz entelekyanın sadece duyulara yönelik olan kısmında oluşan bir fenomendir. Leibniz, Descartes'ın "düşünen varlık" kavramındaki düşünmek ediminin tekelliğini ve kısıtlanmasını kabul etmez. Monadlar çoğul halde bulunurlar, bunlar sadece düşünmek değil, hem olmak hem de durmaksızın devinmektir. En önemlisi de, Leibniz'in bilincin alanını, Freud'dan çok önce "aşağıya doğru", bilinçaltına ya da bilinmeyene doğru uzatmış olmasıdır. Her monadın yalnız kendisine ait olan bir gücün yegane merkezi olduğuna ilişkin düşüncesiyle Leibniz, bireyselliği ifade etmiş ve attığı önemli adımla Descartes tarafından temelleri atılmış olan öznellik felsefesini daha ileriye götürmüştür. Descartes insan olmayan varlıklara önem vermemiştir; ancak Leibniz bireyselliğin bu varlıklara da uygun düştüğünü söyleyerek düzeylerini yükseltmiştir.[491]

Leibniz ilksel şeylerden ve nedenlerden oluşan zincirin asla kopmaması durumundan, olumsal şeylerin dışındaki gerçekler için yeterli olan nedenin zorunlu bir cevher, yani Tanrı olduğunu çıkarmıştır. Tanrı monadlar hiyerarşisinin zirvesinde bulunur. Tanrı'nın altında bilinci ve düşünme yetisi olan insanlar; insanların altında algılama, duyum ve anımsama yetisi olan hayvanlar ve en altta da bitkiler yer almaktadır. Leibniz'e göre dünyaların sonsuz sayıda olduğunu düşünmek mümkündür. Bu dünyaların içinden Tanrı en iyi olanı yaratmıştır; bu dünyadaki tüm yaratılanlar birbiriyle uyum içinde bulunur. Her monad "evrenin canlı bir aynasıdır": "Küçük düzen"de, yani monadın mikro-kozmosunda, "büyük düzen", yani baştan aşağı manevi olan dünyanın makro-kozmosu yansımaktadır. Penceresi olmayan monadlar karşılıklı etkileşim içinde değildir; onların arasında Tanrı tarafından önceden düzenlenmiş olan, değişmez ve istikrarlı bir uyum hüküm sürmekte; geçmiş, bu an ve geleceğe doğru uzanmaktadır.

Leibniz aynı ismi taşıyan eserinde "*Theodizee- Tanrı araştırması*" terimini (1710) ilk kez kullanan filozoftur. Yunanca dike (savunma) ve theos (Tanrı) kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen bu terim dünyanın kötülüğü karşısında Tanrı'nın savunulmasını anlatır. İncil'deki geleneksel Eyüp hikayesine kadar uzanan cevap, Tanrı'nın iradesinin ve eserlerinin sırrına ermenin imkânsızlığını göstermektedir. Leibniz de kötüyü geleneğe uyup üçe ayırarak

[491] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 197-198.

savunmasına başlar; metafizik kötü (dünyanın mükemmel olmaması), fiziksel kötü (yoksulluk, acı, keder) ve ahlâkî kötü (kötülük, günah). Böylece tamamen yeni bir savunma stratejisi geliştirerek Tanrı'nın haklılığını ispatlamaya gayret eder: Tanrı tüm kötüden arınmış, mutlak olarak eksiksiz ve yetkin olanı yaratmak isteseydi, kendisine eş olan bir suret yaratması gerekirdi. Bir dünya ve üstelik mümkün olan dünyaların içinde en iyisini yaratmak için kötünün de dünyada olmasına izin vermeliydi: Metafiziksel kötüyü genelde bir dünyanın yaratılmasını mümkün kılmak için; fiziksel kötüyü devingen bir dünyada kaçınılmaz olduğu için ve ahlâkî kötüyü de insanın özgürlüğüne verilen bir ödül olduğu, o olmadan bir insanın sağduyusuyla "küçük bir Tanrı" gibi davranmasının imkânı olmadığı için. Tanrı kötü olanı istememiş, fakat sadece insanların özgür olması uğruna buna izin vermiştir. Leibniz'in yazısı yarım yüzyıl kadar bir süre içinde "kültürlü çevrelerin dini-felsefi okuma kitabı olarak" neredeyse tüm Avrupa'yı inandırmış ve Almanya'daki en etkili eserlerden biri haline gelmiştir. Ancak 1755'teki Lizbon depreminde şehrin üçte ikisinin yerle bir olması üzerine tesirini kaybetmiş ve Voltaire'in *Candide* adlı romanında (1759) Leibniz ile acımasızca alay edilmiştir.[492]

[492] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 198-199.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Modern felsefe, her ne kadar kendisini Rönesans düşüncesi ile ortaya koymaya başlasa da, esas itibariyle Batı'da on yedinci yüzyılda başlayıp on sekizinci yüzyıl Aydınlanma felsefesi ile büyük bir ivme kazanan, fakat on dokuzuncu yüzyıldan itibaren zaman zaman Kıta felsefesinden gelen yoğun tepkilerle karşılaşan felsefeyi ifade etmektedir. Onda geçen modern deyimi, çok daha temel başkaca şeyler yanında, özü itibariyle Ortaçağ felsefe veya Skolastik düşünce ile Ortaçağ sonrası felsefe ya da Yeniçağ düşüncesi arasında bir süreksizlik ya da kopuş bulunduğu anlamına gelir. Şu halde, Ortaçağ felsefesiyle modern felsefeden her biri, her ne kadar düşünce ve kültürde mutlak kopuşlardan söz etmek güç olmakla birlikte, diğerinde hemen hiç görülmeyen bir takım temel özellikler sergiler.

Modern felsefe her şeyden önce, yeni bir tarih felsefesinin, ya da en azından yepyeni bir tarih duygusunun hâkim olduğu bir felsefedir. Gerçekten de, modern felsefe Ortaçağ'ı, Ortaçağ felsefesine karşı bir düşünce geleneğini akla getirir. Ortaçağ'ı reddetmek ise, başkaca şeyler yanında, esas itibariyle insanın her ne katılsa da, öznesi olmadığı bir tarihi reddetmek anlamına gelir. Ortaçağ bu dünyayı biricik ve iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış ve yönetilmekte olan bir dünya olarak kabul eder.

İnsan artık Ortaçağ düşüncesine oldukça yabancı olan bir eylem özgürlüğüne sahip biridir. İşte modern felsefe, dünyaya ve insana bu yeni bakışın bir neticesi olarak, insanı eyleminin ve bu arada tarihin öznesi kılan yeni ve seküler bir tarih felsefesi ortaya koyar. Yaratıcı ve özgür insan, bundan sonra kendi kurduğu ve yapıcısı olduğu için de anlamı kendisine kapalı olmayan bir tarihin öznesidir.

Modern felsefe, insan merkezli veya özneden hareket eden bir felsefedir. Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonuydu. Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı'dan yola çıkma veya hareket etme felsefede hem konu alanlarını ve hem de muhtevayı belirlemişti. Bir diğer ifadeyle, Ortaçağ'da Tanrı sadece varlığın değil, fakat bir yandan da değerin, iktidarın kaynağı olmuş, bilginin konusunu oluşturmuştu. Buna göre, metafizik söz konusu olduğunda, Tanrı var olan her şeyin yaratıcısı olmakla birlikte dünyadaki düzenden de sorumluydu.

İnsanlar doğal dünyanın, Tanrı'nın müdahalesinden bağımsız olan olgularını, yardım görmeden araştırılabilir; onların araştırmalarının sonuçlarını vahye dayalı dinle de, kurumlaşmış otoriteyle de bağdaştırmaları gerekmez. İşte en az Descartes kadar modern olan Francis Bacon'un yaptığı şey, bu bağlamda modernliğin ideolojisini ifade etmek, sistematik, eleştirel ve mutlak bir girişim olarak modern bilim anlayışını formüle etmek olmuştur.

Modern dünyada etik, Tanrı'dan veya nesnel bir değerler düzeninden hareketle değil de doğrudan doğruya insandan hareketle kurulur. Hatta burada epistemoloji, ontoloji ve siyaset felsefesinin bile gerisine düşülür; zira çıkış noktası, insan aklından ziyade, insanın doğal yapısıdır, arzularıdır, hazzıdır.

Modern dönemde siyaset felsefesi de, bireyden hareketle inşa kurulur. Buna göre, Rönesans'tan itibaren, modern dönemin bütün siyaset teorileri dinin sunduğu ilkeleri toplumun açıklayıcı ilkeleri olmaktan çıkarmaya, toplumu dünyevî bir ilkeden hareketle kavramaya çalışmıştır. İnsanı merkeze alan, insanın iradesine vurgu yapan modern siyasî öğretiler, toplumu da, doğal bir yapı olarak değil, fakat kurulmuş, insan tarafından yaratılmış bir yapı olarak görürler.

Sivil toplum kavramı ancak, on yedinci yüzyılla birlikte, bireylerin haklarının merkeze alınmasının ardından gelişme kazanır. İşte bu, on yedinci yüzyıldan itibaren toplumun yaratıcısı olarak insanın iradesine yapılan vurgunun artmasını ve bu iradenin kendisini ifade ettiği yer olan sözleşme kavramının açıklayıcı prensip olmasını gerektirecektir.

Siyaset felsefe, sadece bireyin değerini kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda onun haklarını savunacak şekilde sisteminin merkezine alarak, bireyden hareket eder.

Bölüm Soruları

1. Modern felsefede bilimsel yöntem ne şekildedir?

a) tarihsel b) psikolojik c) dinsel **d) empirik** e) mistik

2. Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse ……" sözlerindeki boşluğa uygun olan kelime hangisidir?

a) severim **b) varım** c) yokum d) vurun e) emin değilim

3. İngiliz aydınlanması …… . Boşluğa uygun ifade hangisidir?

a) rasyonalisttir b) mistiktir c) dinidir **d) deneycidir** e) ruhçudur

4. Kant'ın "bize göründüğü gibi bir şeyler dünyası vardır" dediği dünya nedir?

a) numenler **b) fenomenler** c) denizler d) gökler e) ruhlar

5. Spinoza'nın Tanrı anlayışı "her şey …." sözlerine dayanır. Boşluğa hangi ifadenin gelmesi uygundur?

a) tabiattır b) göktedir **c) Tanrı'dır** d) ruhtur e) evrendir

12. ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ/ AYDINLANMA FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölüm Aydınlanma yüzyılı olarak nitelenen on sekizinci yüzyıl Avrupa'nın geleneksel yapılarından kopuş ile karakterize edilir. Bu bölümün temel konusu bu paradigma değişiminin felsefi temelleridir.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) “Aklını kullan” mottosu ne anlama gelir?
2) On sekizinci yüzyılda tanrı ve din konularına nasıl yaklaşılmıştır?
3) On sekizinci yüzyılın en etkili düşünürleri kimdir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
On sekizinci yüzyıl	On sekizinci yüzyılın düşünsel atmosferini tanır.	Tarihsel analizler dönemin düşünsel atmosferinin tanınmasına yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Sağduyu felsefesi
- Tabula rasa
- Deneycilik
- Liberalizm
- İdealizm
- Maddesizcilik
- Pragmatizm

Giriş

Avrupa'da insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, Rönesans ile başlar. 18. yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır, bu sürecin en arınmış, en klasik formuna ulaşmasıdır. Özellikle 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" denmesi bundandır.

18. yüzyıl bir Descartes'ta, bir Spinoza'da bulduğumuz bu çeşit fizik yapılardan uzaklaşacaktır. Bu yüzyılda, kılı kırk yaran metafizik düşünceyi şüphe ile karşılamayı, ondan bir bıkma ve ayrılmayı ortaya çıkacaktır. Metafizik, spekülasyonlarla şiddetle savaşan 18. yüzyıl felsefelerinde bir "sağduyu felsefesi" olarak gelişmiştir. Bu düşünce akla inanıp güvenmede kendisinden önceki yüzyıllardan daha da ileri gider. Yeni tabiat bilimi, tabiatın yapısını doğru olarak kavramakla insana tabiat üzerinden hâkim olmak yollarını açmıştı; bu da, insan aklının nesneler üzerinde hâkim olduğu bilinç ve gururunu getirip yerleştirmişti. Yapılacak şey, tabiat karşısında başarı kazanan aynı aklı kültür dünyasına da uygulamak, matematik tabiat bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla hâkim olmaktır.

17. yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi. 18. yüzyılda ise daha çok bir kültür felsefesidir, hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Geniş çevrelere düşüncelerini benimsetebilmek için Aydınlanma Felsefesi, bilimin kesin anlatım şeklini pek kullanmaz, her türlü yazı biçimine müracaat eder; düşünürleri de, Locke ve Voltaire gibi sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, daha çok büyük yazarlardır. Bunlar yazılarında Ulusal dillerini kullanmakla, görüşlerinin geniş çevrelere de yayılmasını sağlamışlardır. Bu görüşler, dergilerle, toplantılardaki tartışmalarla, ödüllü yarışmalarla, genel kitaplıklarla felsefe ile sıkı bir işbirliği yapan edebiyatla, bu dönem için karakteristik olan bu fenomenlerle –gerçekten de geniş aydın çevrelere yayılmıştır. Felsefenin geniş çevrelerin eğitim ve gelişiminde yer alması, felsefe sorunları üzerinde aydınların uzun uzun durması 18. yüzyılın bir başka özelliğidir. 18. yüzyılın bu durumu, düşünce tarihinde biriciktir denilebilir. Onun için bu yüzyıla, "Aydınlanma" yanında "Felsefe yüzyılı" da denir.

18. yüzyıl Aydınlanmasının temel özelliği, laik bir dünya-görüşünü kendisine tam bir bilinçli temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağ'ın din ve Kilise'nin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Rönesans'ı başlatmıştı; 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu

akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. yüzyılda bu süreç, özellikle kültür bilimleri, hele pratik-politik hayatın şekil alması bakımından, radikal biçimini bularak en yüksek noktasına ulaşacaktır. Bu yüzyıl için başlıca bir problem olan akıl ve duyu bilgileri konusu araştırılırken boyuna akıldışı etkenlerle karşılaşılacak, Hume ile Voltaire'de olduğu gibi, "içgüdülerin" insan hayatındaki yeri ve değeri üzerine bir anlayış uyanmaya başlayacaktır.

Aydınlanma yüzyılının yönetici idesi akıl idealidir; bu ideale aykırı olan düşünceler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir. Akla karşı duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın sonlarında Kant'ın felsefesiyle çok sarsılacaktır. Çünkü Kant "aklın gücünün nereye kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de sınırları olduğunu" ortaya koyacaktır. 19. yüzyılda ise Aydınlanma'nın hızını büsbütün yitirdiğini görülür. Bu yüzyılda bir reaksiyon olarak Aydınlanma'nın karşısına çıkan kuvvet de, akıldışı faktörlere yönelmiş olan romantizmdir.

12. ONSEKİZİNCİ YÜZYIL FELSEFESİ/AYDINLANMA FELSEFESİ

AYDINLANMA FELSEFESİ

18. yüzyıl felsefesine "Aydınlanma Felsefesi", bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine "Aydınlanma Çağı" ismi de verilir. Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de, insan hayatının anlam ve düzenidir. İnsanlık tarihinde, zaman zaman yeni bir düzene kılavuzluk edecek düşünceler aranır. İşte Yeniçağ'ın "Aydınlanması" da bu çeşitten bir arama ve bulmadır. Aydınlanmayı başlatan soruyu ilk olarak 18. yüzyıl ortaya koymamıştır. 15. yüzyılın ortalarından beri "insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri" bir problem olmuştur. 18. yüzyılın sonlarına doğru patlayan Fransız Devrimi, bir bakımdan, bu sorunun politik-sosyal alana uygulanmasından doğmuştur.

Aydınlanma, insanın düşünmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir. Kant'a göre "aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır." Ona göre, insan bu duruma aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması yüzünden düşmüştür; çünkü insan şimdiye kadar aklını kendi başına kullanamamış, hep başkalarının kılavuzluğunu aramıştır; şimdi "Aklını kendin kullan cesaretini göster!" sözü bundan böyle parola olmalıdır.

Avrupa'da insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, Rönesans ile başlar. 18. yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır, bu sürecin en arınmış, en klasik formuna ulaşmasıdır. Özellikle 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" denmesi bundandır. Geniş anlamıyla Aydınlanma, Ortaçağ'ın kapanması ile, Ortaçağ'ın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeyi açan Rönesans, kökü ve ereği bir üst-dünyada bulunan bir hayat düzeninden kökü ve ereği bu dünyada bulunan bir dayat düzenine geçişin başlangıcıdır. Rönesans düşüncesi kendini bütün tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla bir şekil vermeye çalışmış, Ortaçağ'ın statik gelenekler şemasını kırıp düşünme ve değerlemede özgürlüğe ulaşmayı bu yolla denemiştir. Ancak Rönesans, bu planını tam olarak gerçekleştirememişti, çünkü Rönesans bir geçit çağıdır; geçit

üzerinde bulunmak demek de, geride bırakılan ile kendisine varılmak isteneni, ister istemez, bir arada bulundurmak demektir.

Rönesans düşüncesinin formülleri, doğal olarak, henüz bulanıktır, sallantılıdır; bu düşüncenin henüz bütünlüğü yoktur, parçalıdır. Rönesans "yeni"yi arama yolunda bir kaynaşma, coşkun bir araştırma çağıdır. 17. yüzyılda bu durum değişmiştir: 17. yüzyıl bir durulma dönemidir: Rönesans'ın ortaya koyduğu yeni görüş, buluş ve ilkeleri sistemli bir düşünce ile derleyip düzenleyen bir yüzyıldır. 17. yüzyıl felsefesindeki bu birlik ve bağlantıyı meydana getiren faktörler, bu felsefenin matematik ve fiziği kendisine bilgi örneği olarak alması ile rasyonalizmidir- bu iki faktör de birbiriyle yakından ilgilidir. Demek ki doğa ile akıl arasında bir uygunluk var; rasyonel yapılı olan doğayı akıl kavrayacak durumundadır. Buna inanan 17. yüzyıl felsefesi, yalnız doğanın değil, felsefesinin konularının da –Tanrı'nın da, ruhun da, iyi ile doğrunun da- salt akıl ile bilinebileceğine güvenir. 17. yüzyıl felsefesinin ana özelliklerinden birisi, - tipik örneklerini Descartes ile Spinoza'nın felsefelerinde bulduğumuz- bu çeşitten büyük sistemlerin olmasıdır.

18. yüzyıl bir Descartes'ta, bir Spinoza'da bulduğumuz bu çeşit fizik yapılardan uzaklaşacaktır. Bu yüzyılda, kılı kırk yaran metafizik düşünceyi şüphe ile karşılamayı, ondan bir bıkma ve ayrılmayı ortaya çıkacaktır. Metafizik, spekülasyonlarla şiddetle savaşan 18. yüzyıl felsefesinde bir "sağduyu felsefeyi" olarak gelişmiştir. Bu düşünce akla inanıp güvenmede kendisinden önceki yüzyıllardan daha da ileri gider. Yeni tabiat bilimi, tabiatın yapısını doğru olarak kavramakla insana tabiat üzerinden hâkim olmak yollarını açmıştı; bu da, insan aklının nesneler üzerinde hâkim olduğu bilinç ve gururunu getirip yerleştirmişti. Yapılacak şey, tabiat karşısında başarı kazanan aynı aklı kültür dünyasına da uygulamak, matematik tabiat bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla hâkim olmaktır.

Aydınlanma yüzyılının ideali, bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeye adaydır. Akla karşı beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi eliyle düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve mutluluğunun boyuna artacağını savunur. Bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın tenkidinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın prensiplerine göre yeni baştan düzenlemeye girişir; nihayet, yolunu aklın

gösterdiği bu durmadan gelişip ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır.

17. yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi. 18. yüzyılda ise daha çok bir kültür felsefesidir, hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Geniş çevrelere düşüncelerini benimsetebilmek için Aydınlanma Felsefesi, bilimin kesin anlatım şeklini pek kullanmaz, her türlü yazı biçimine müracaat eder; düşünürleri de, Locke ve Voltaire gibi sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, daha çok büyük yazarlardır. Bunlar yazılarında ulusal dillerini kullanmakla, görüşlerinin geniş çevrelere de yayılmasını sağlamışlardır. Bu görüşler, dergilerle, toplantılardaki tartışmalarla, ödüllü yarışmalarla, genel kitaplıklarla felsefe ile sıkı bir işbirliği yapan edebiyatla, bu dönem için karakteristik olan bu fenomenlerle –gerçekten de geniş aydın çevrelere yayılmıştır. Felsefenin geniş çevrelerin eğitim ve gelişiminde yer alması, felsefe sorunları üzerinde aydınların uzun uzun durması 18. yüzyılın bir başka özelliğidir. 18. yüzyılın bu durumu, düşünce tarihinde biriciktir denilebilir. Onun için bu yüzyıla, "Aydınlanma" yanında "Felsefe yüzyılı" da denir.

18. yüzyıl Aydınlanmasının temel özelliği, laik bir dünya-görüşünü kendisine tam bir bilinçli temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağ'ın din ve Kilise'nin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Rönesans'ı başlatmıştı; 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. yüzyılda bu süreç, özellikle kültür bilimleri, hele pratik-politik hayatın şekil alması bakımından, radikal biçimini bularak en yüksek noktasına ulaşacaktır. Bu yüzyıl için başlıca bir problem olan akıl ve duyu bilgileri konusu araştırılırken boyuna akıldışı etkenlerle karşılaşılacak, Hume ile Voltaire'de olduğu gibi, "içgüdülerin" insan hayatındaki yeri ve değeri üzerine bir anlayış uyanmaya başlayacaktır.

Aydınlanma yüzyılının yönetici idesi akıl idealidir; bu ideale aykırı olan düşünceler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir. Akla karşı duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın sonlarında Kant'ın felsefesiyle çok sarsılacaktır. Çünkü Kant "aklın gücünün nereye kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de sınırları olduğunu" ortaya koyacaktır. 19. yüzyılda ise Aydınlanma'nın hızını büsbütün yitirdiğini görülür. Bu yüzyılda bir reaksiyon olarak Aydınlanma'nın karşısına çıkan kuvvet de, akıldışı faktörlere yönelmiş olan romantizmdir.

Grek Aydınlanması'nın çizgileri, esasta, 18. yüzyılınkine çok benzerler. Grek Aydınlanması'nın merkezi Atina idi; 18. yüzyıl Aydınlanması ise bütün Avrupa'ya yayılmış olan bir fikir akımıdır. Önce İngiltere'de başlamış, buradan Fransa'ya geçmiştir; burada –bu ülkenin o zamanki sosyal-politik gerçeğine çok aykırı düştüğü için- çok radikal bir nitelik kazanmıştır. Almanya'da da kısmen Fransa yoluyla, kısmen de doğrudan doğruya İngiltere'den gelen bu akım, bu üç büyük Avrupa ülkesinde bunların özelliklerine uygun şekiller almıştır: Aydınlanma İngiltere'de daha çok deneycidir, Fransa'da daha çok rasyonalisttir, Almanya'da da daha çok mistik-rasyonalisttir.

John Locke

John Locke (1632-1704), İngiliz İç Savaşı'nda Parlementocularla birlikte Krala karşı savaşan Batı İngiltereli bir avukatın oğluydu. 1646'da, dönemin belki de en iyi okulu olan Westminister School'a gönderildi. Orada yalnızca klasikleri değil, İbranice ve Arapça'yı da öğrenen Lock, oradan yeni felsefeyle ve yeni bilimle tanışacağı ve sonunda tıp alanında uzmanlaşacağı Oxford Üniversitesi'ne geçti. Sekreter ve danışman düzeyinde devlet işleriyle ilgilenmeye başladı. 1667'de Kral II. Charles'a karşı parlamentonun başını çeken Shaftesbury Kontu'nun malikânesinde onun, özel doktoru olarak kendisine bir yer ayrıldı; aslında konta başka, özellikle siyasî konularda hizmet verdi.

1675-79 arasındaki dört yılı Fransa'da geçirdi. Orada Descartes üzerine çalıştı ve çağın büyük zekalarından bazılarıyla ilişki kurdu. 1681'de Shaftebury Kontu hainlikle yargılandı, temize çıktı; fakat hayatından endişe duyduğundan ülkeden kaçarak Hollanda'ya yerleşti. İngiltere'den kalan dostları için işler kötü gitmeye başlayınca, Locke da 1683'de İngiltere'den ayrılarak Hollanda'ya gitti. 1671'den beri üzerinde çalıştığı şaheseri olan *İnsan Anlığı Üzerine Denemesi*'nin büyük kısmını Hollanda'da hazırladı. Eseri 1689'da yayımlanan Locke'un, Hollanda'dayken İngiliz siyasî sürgünlerinin entrikalarla dolu dünyasının bir parçası oldu. Bir Hollandalı olan Orangeli William'ı İngiltere tahtına çıkarma planında, William'a tavsiyelerde bulunanlardan biri de Locke'tu. Kral II. James'in yurt dışına kaçtığı 1688 Muhteşem Devrim'in ardından Şubat 1689'da Hollanda'dan İngiltere'ye gelen Orenge Prensesi'nin mahiyeti arasında Locke da vardı. Prenses, Kral II. William ile evlenerek Kraliçe Mary oldu. Aynı yıl Locke ilk önemli siyasî eseri olan *Hoşgörü Üstüne Mektup* isimli kitabını yayımladı. Bunu 1690'da *Hükümet Üzerine İki İnceleme* ile 1693'de

Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler takip etti. Locke, 72'sine kadar yaşadı ve başka konularda yazdı, ama en etkili yazılarının tümü beş yıldan kısa bir sürede yayımlandı.[493]

Felsefeden olduğu kadar pratik işlerden de büyük doyum sağlayan Locke, her iki sahada da etkili oldu. Hiç evlenmedi, ama çok aşık oldu, çok dost edindi. Canlı, cana yakın, nüktedan, akıllı ve mütevaziydi. O, kişisel ilişkilerinde olsun, siyasette ya da felsefede olsun, kendisini tutarsızlıklara bile sürüklediğinde, sağduyudan hiç ayrılmadı. Ona apaçık ve düpedüz doğru görünen (basit olgular dediği) şeyleri inkâr etmektense tutarsızlığa düşmeyi tercih etti. Bu açıdan tipik bir İngiliz olmakla birlikte, tamamen Fransız ve özellikle kartezyen karşıtıdır. Bazen gerçeklikle aramıza mesafe koyduğumuzda şeylerle ilgili görüşümüzün çok daha tutarlı olduğuna dair keskin bir sezgisi vardı.

Locke, iki farklı sahada, bilgi kuramında ve siyaset felsefesinden ön saflarda yer alan düşünürlerden biridir. Bilgi kuramında, bugün çok kişinin bu sahanın en önemli projesi olarak kabul ettiği şeyi, yani insanın kavrayabileceği şeylerin sınırları üzerine bir soruşturma başlattı. Ondan önce insanlar, bilinebilir olan şeylerin sınırlarının, var olanın sınırları tarafından belirlendiğini; en azından prensip olarak, geride ortaya çıkarılacak hiçbir şey kalmayıncaya kadar gerçeklik hakkında giderek daha çok şey bileceğimizi varsayma eğilimindeydi. Farklı türde sınırların da var olabileceğini, yani insan tarafından kavranması olanaklı olan şeylerin bir sınırı; gerçekliğin, insanın asla bilemeyeceği yada anlayamayacağı yönleri olabileceğini fark eden filozoflar hep olmuştur. Örneğin Ortaçağ filozoflarının neredeyse tümü bunu müdrikti. Fakat Locke bu mefhumu laikleştirdi, sonra da onu önemli bir evreye taşıdı. Ona göre, eğer kendi zihinsel yetilerimizi çözümleyebilir ve üstesinden gelebileceğimiz şeylerin neler olduğunu ortaya çıkarabilirsek, bizim dışımızda olup bitenlerden bağımsız olarak, bileceklerimizin sınırlarını tespit edecektik. Kavrayabileceğimiz şeylerin üstünde ve dışında ne kadar çok (ya da az) şey olursa olsun, bunların bizim anlama yolumuz üzerinde hiçbir etkileri olmayacaktır.

Locke'un, şaheseri *İnsan Anlığı Üzerine Deneme* adını vermesinin ve kitabın en başında "yetilerimizi incelemeyi ve anlığımızın hangi nesneleri ele almaya uygun olduğunu anlamayı zorunlu" bulduğunu söylemesinin sebebi budur. Böylelikle Locke,

[493] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 102.

kendisinden sonra gelecek bazı önemli filozofların (18. yüzyılda Hume ve Kant, 19. yüzyılda Schopenhauer; daha sonra 20. yüzyılda Russell, Wittgenstein ve Popper) sürdüreceği bir soruşturmanın öncüsü oldu.

Locke, doğrudan yaşantıladığımız şeylerin, kendi bilincimizin içeriği –duyusal imgeler, düşünceler, duygular, anılar vs.- olduğunu söyledi. Anlıksal, duyusal, duygusal ya da başka bir şey olup olmadıklarına bakmadan, bilincin bu içeriğine "düşünceler" ismini verdi Locke'un "düşünce"den kastettiği şey, dolaysız olarak bilince verilen her şeydir.

Dış dünyayla ilgili bilgilerimize gelince, ham veriler, temel girdiler, bize duyularımız vasıtasıyla ulaşır. Aydınlık ya da karanlık; kırmızı, sarı ya da mavi; sıcak ya da soğuk; düz ya da pürüzlü; sert ya da yumuşak vs. gibi, yaşamımızın ilk evrelerinde ismini bile koyamadığımız belli izlenimler alır dururuz. Bunları en başından itibaren kaydederiz ve sonra bazılarını anımsar ve onlar hakkında genel kavramlar ve beklentiler oluşturmaya başlayıncaya kadar birbiriyle ilişkilendirmeye başlarız. Böylece, bu izlenimleri kendilerinden aldığımız şeyler, yani dışımızdaki nesneler hakkında genel bir düşünce oluşturmaya başlarız. Daha sonra da onları birbirlerinden ayırt etme süreci başlar. Sözgelimi etrafta dolaşan, dört bacaklı, belli bir tür ses çıkaran bir nesneyi ayırt etmeyi, sonunda ona köpek demeyi öğreniriz. Bu gibi şeylerden başlayarak aklımız ve belleğimiz, duyularla elde edilenler üzerinde çok daha karmaşık düşünceler inşa eder. Böylelikle, yavaş yavaş kavranabilir bir dünya manzarası elde eder, onun üzerinde düşünme yetisi geliştiririz.[494]

Locke'un vurguladığı noktalardan biri de, bizimle dışımızdaki gerçeklik arasındaki tek doğrudan bağı duyularımızın oluşturmasıdır. Ancak duyularımız aracılığıyla, farkına varabildiğimiz bir şeyi dışarıdan içimize alabiliriz. Kafamızdaki her tür tuhaf ve karmaşık şeyi bu verilerle ilişkilendirme yetisi geliştiririz. Fakat, bu işlemleri (ister kendimizin ister başkasının olsun) duyularımız yoluyla almadığımız malzemeler üzerinde uygularsak, zihnimizin dışsal gerçeklik tek bağını da yitiririz. Bu durumda, zihnimiz işlemlerini yapsa da yapmasa da, dış dünyada var olan şeylerle bir bağı kalmaz. Şüphesiz zihin, kendi kaynaklarından, dış dünyada hiçbir karşılığı olmayan rüyalar ve başka türden hayaller yaratabilir; bunu yaptığı pek çok durum

[494] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 102-104.

vardır. Fakat Locke'un vardığı netice şudur: Gerçekten var olan şeyler hakkındaki kavramlarımız –dolayısıyla gerçeklik, dünya anlayışımız- daima duyulardan geçerek gelen şeylerden türetilmelidir.

Bu, deneyciliğin özüdür. Genellikle her felsefî öğretide olduğu gibi, meselenin can alıcı kısmı dışarıda bıraktığı şeyde yatmaktadır. Örneğin deneycilik, (Platon'un kabul ettiği) dünya hakkında önceki hayatımızda edindiğimiz belli bir bilgiyle doğduğumuz düşüncesini kabul etmez. Locke'un zamanında deneycilik, başlangıçta bilincimizin içeriğinden başka bir şey yoktur ve dış dünyayla ilgili kavramlaştırmamızın geçerli olup olmadığını ararız diyen Descartes'ın öğretisini reddetti. Gerçekten de, Locke düşüncelerin doğuştan var olduğu düşüncesine karşıydı. O, doğduğumuzda zihnimizin boş bir sayfaya benzediğine, daha sonra bunun üzerine yazılmaya başlandığına ve dış dünyayla ilgili sonraki bütün bilgilerimizin ve anlağımızın bu kaynaktan geliştiğine inanıyordu.

Bu görüş ya da bu temelde ortaya çıkan gelişmeler, sonunda Batı dünyasının her köşesine yayıldı. Bugün bu fikir öylesine tanıdıktır ki, pek çok insan onu apaçık, yalın sağduyu olarak düşünür. Oysa Locke bu düşünceyi seslendirdiğinde yeniydi ve apaçık olmaktan çok uzaktı. Toplumsal neticeleri adeta bir devrim yarattı. Eğer herkes dünyaya boş bir sayfaya (tabula rasa) benzeyen bir zihinle geliyorsa, kimsenin bu açıdan doğuştan gelen bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Birey için her şey nasıl bir eğitim gördüğüne bağlıdır. Locke'un düşünceleri, özellikle Fransa'da kitlelerin eğitim yoluyla toplumsal bağımlılıktan kurtulabileceklerine ve herkesin eşit koşullarda bulunduğuna inanılmasına yol açtı.[495]

Locke'un genellikle dendiği gibi, "yeni düşünce yolu", yeni bilimle birlikte gelişti; her ikisinde de ana vurgu, gözlem ve deney düşüncelerin deneyle kontrol edilmesi üzerineydi. Maddî nesnelerin bilimin (elbette kendi döneminin biliminin) hesaba katılabileceği yönleriyle katamayacağı yönleri arasındaki ayrımı (Galieo'nun getirdiği ayrımı) Locke formüle etti. Locke'a göre, nesnelerin bilim tarafından ele alınabilecek yönleri, (uzunluk, genişlik, yükseklik, ağırlık, uzamdaki yerleri, hareket halindelerse hızları vs. gibi) herhangi bir bireysel gözlemciden bağımsız olan ölçülebilir niteliklerdi. Gözlemciden bağımsız olduklarından, bu niteliklerin bir nesneyi

[495] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 104-105.

nesnel olarak niteledikleri kabul edilebilirdi. Dolayısıyla, Locke bunlara "birincil nitelikler" ismini verdi. Bilimin ele alamayacağı (tat, koku, renk vs. gibi) nitelikler, gözlemde bulunan özneyle nesne arasındaki etkileşimden kaynaklanan, dolayısıyla gözlemciden gözlemciye kolaylıkla değişebilen niteliklerdi.

Bu özellikler, bir özne tarafından deneyimlenmekte olmasına bağlı, belirsiz bir yoldan nesnelere ait özelliklerdir; o yüzden Locke bunlara "ikincil nitelikler" ismini verdi. Felsefenin anayasasına Locke tarafından geçirilen bu ayrım, felsefeden hiçbir zaman tam anlamıyla uzaklaştırılmayacaktı.

Locke'un bilgi kuramındaki temel unsur şudur: Biz ancak bir nesnenin gözlemlenebilir olan niteliklerini ve davranışlarını gözlemleyebileceğimiz için, nesneyi bu niteliklerinden bağımsız olarak kavramanın bir yolu yoktur. Başka bir ifadeyle, nesnenin neliği hakkında, kendinde şey olarak sahip olduğu nitelikler ve davranışlar hakkında bilgi edinemeyiz; bu, gözle görülmeyen, metafizik bir şeydir (Locke'un sözleriyle "ne olduğunu bilmediğim bir şey). Locke, nesnenin kendisini madde, maddî cevher olarak nitelemişse de, nesnenin ancak özelliklerini ya da niteliklerini bilebileceğimiz, kendisini bilemeyeceğimiz konusunda ısrarlıydı. Benzer bir nokta özneler için de geçerlidir. Bilginin ve deneyimin özneleri olarak, kendi içimizde bulabileceklerimiz, bilincimizin içerikleri, her türden deneyimlerdir. Bu deneyimlerin sahibi olan bu varlığın (benlik ya da her neyse) neliğini bilemeyiz. Şu halde, Locke'a göre bilgimizin öznesi de nesnesi de kendinde şeyler olarak bilinemezler. Mümkün bilginin alanı, tamamen bu gizemli varlıklar arasındaki etkileşimden ya da mümkün etkileşimlerden oluşur.[496]

Locke, Descartes gibi, dünyayla ilgili bilimsel bilgimizin, şüphe götürmez öncüllerden tümdengelim mantığıyla çıkartıldığına inanmadığından, bu bilginin matematik kadar kesin olduğunu da inanmıyordu. O tamamen farklı görüşteydi: Bu bilgiyi, duyularımız yoluyla edindiğimiz verilerin sağladığı temeller üzerinde, hiçbir yanlışa yer bırakmayacak biçimde yavaş yavaş kurarız. Deneyden yola çıkarak genellemeler yaparız –tümevarım ya da tümdengelim olarak bilinen işlem- ama genellemelerimiz bazen hatalıdır; dolayısıyla bunu hesaba katmamız gerekir. Doğrudan bir gözlemin bile bazen başka gözlemlerle kontrol edildikten sonra hatalı olduğu

[496] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 105-106.

anlaşılır. Bundan dolayı, son derece dikkatle oluşturulmuş gözleme dayanan bilgiler bile mutlak anlamda kesin değildir; ancak mümkündür; zaman zaman yanlış da olabilir. Buradan hareket eden Locke'a göre, şeylerle ilgili inançlarımızın delillere dayanması gerektiği prensibini savunacaksak, değişen delillerin ışığında inançlarımızı da değiştirmeye hazır olmalıyız. Bu, inançlarımızı savunma üslubumuzda sağduyulu bir tavır içinde olmamızı gerektirir. Nitekim bu, Locke'un felsefesinin önemli bir parçasını oluşturan bir gerekliliktir. Bunun Locke'un siyaset teorisiyle hayatî bir ilişkisi bulunmaktadır.[497]

Tanrı tarafından kendi imgesine göre yaratılmış bir yaratık olan insan, tabiat durumunda bile bir vahşi hayvan değildi; çünkü Tanrı ona akıl ve vicdan vermişti. Dolayısıyla, Locke'un tabiat durumuyla ilgili düşüncesi Hobbes'unkinden farklıdır. Öyle ki devlet ya da medenî düzen gibi bir şeyin yokluğu insanlara öylesine büyük bir zarar verir ki, bireyler bir toplum yaratmak üzere gönüllü olarak bir araya gelirler. Hobbes'ta toplum sözleşmesi, devletle yönetilenler arasında değil, özgür insanlar arasında bir ilişki olarak görülür. Ancak Hobbes'tan farklı olarak Locke, yönetilenlerin devlet kurulduktan sonra bile bireysel haklarından vazgeçmediklerine inanır. Hâkimiyet, son tahlilde halktadır. Halkın haklarının garanti altına alınması –yaşamın, özgürlüğün ve mülkiyetin korunması- devletin tek meşru amacıdır. Eğer bir devlet bu hakları kötüye kullanmaya (yani despotlaşmaya) başlarsa ya da onları korumayı bırakırsa (yani etkisizleşirse)- normal yolları kullanarak onu düzeltmeye çalıştıktan, ama başarısız olduktan sonra- o yönetimi alaşağı edip yerine işini layıkıyla yapan bir yönetimi geçirmek yönetilenlerin ahlâkî hakkıdır. Bu, Locke'un 1688 Muhteşem Devrimi'ndeki rolünü de izah etmektedir.

Locke, mülk edinme hakkını bize veren şeyin, her şeyden önce harcadığımız emek ve onu takiben bize ait olan şeyle istediğimizi yapma özgürlüğümüz olduğuna düşünüyordu. Eğer bir şey üretmek için çalışmışsam ve bunu yaparken hiç kimseye zarar vermemişsem, emeğinin ürünü üzerinde hakkım vardır. Eğer biri onu benden alırsa, emeğimi doğrudan çalmış olur. Emeğinin ürünü üzerinde hakkım olduğuna göre, onu istediğimde elden çıkarabilirim; eğer istersem başka birine verebilir ya da isteyen

[497] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 106.

birine satabilirim. Böylece, devletten bağımsız olarak girilen gönüllü işlere dayanan bir toplum ortaya çıkar. Liberal kapitalizmin temelleri bunlardan oluşur.

Locke'un siyaset felsefesini bilgi teorisine bağlayan yollardan biri, hoşgörü inancına çıkar. Locke'a göre deneysel dünyayla ilgili bilgilerimizde kesinlik bulunmadığı, yalnızca işlemsel bir ihtimalin var olduğu hatırlanacaktır. Bundan dolayı Locke, siyasî ve ahlâkî otoritelerin kendi inançlarını dayatmalarını hem hatalı hem de ahlâken yanlış bulur. Locke'un bu konudaki düşüncelerinin, kendi sözcüklerinden bir örnekle aktarmayı hak edecek kadar önemli bir tarihî etkisi olmuştur.

Liberal demokrasinin kuramsal temellerinin atılmasında Locke'un bütün düşünürlerden daha fazla payı bulunmaktadır. Amerikalıların "kurucu babalar" diye andıkları, Birleşik Devletler Anayasası'nı kaleme alan insanlar, bunu yaparken bilinçli biçimde Locke'tan esinlenmişlerdir; birbirleriyle yazışmalarında sık sık Locke'tan söz ederler. Locke, benzer bir tesiri, 18. yüzyılda Fransız Ansiklopedicileri, sadece siyasî değil, ahlâkî, eğitimsel ve felsefî düşünceleri için de gereken temeli Locke'un eserlerinde buldular. Dolayısıyla, Locke Amerikan ve Fransız devrimlerinde kilit önemde düşünsel bir tesire sahipti. Aristo ile Karl Marx arasında pratik meselelerde Locke kadar büyük bir tesir yaratmış bir başka düşünür daha yoktur.[498]

George Berkeley

İrlanda'da doğan George Berkeley (1685-1753), Dublin'de Trinity Kolejde eğitim gördü ve 1734 yılında Clayne Piskoposu oldu. 1732'de Rhode adasına görevli olarak gönderildi.[499] Bununla birlikte Berkeley, *İnsan Bilgisinin Prensipleri Hakkında Kitap, Hylas ve Philonous Arasında Diyaloglar, Alciphron Yahut Küçük Filozof*'un vb. yazarıdır.

Modern idealizmin kurucusu olan Berkeley'in felsefesi, maddenin yerine Tanrı'nın isteğinin terimlerinde ortak duyu ya da bilimin sunduğu evrenin tanımlanmasını yapma girişiminde bulunur. O, bizim algıladığımız şeylerin yalnızca bizim onları algılamamız süresinde var oldukları şeklinde açık bir paradoksal teori ortaya koymuştur. "Olmak", "algılanmış olmak" anlamına gelmektedir. Benim şimdi algıladığım bir nesne, ben artık onu algılamazken hâlâ varlığını sürdürüyorsa, bazı başka zihinlerin, ben onu algılamadığım zaman, tüm zamanlarda nesneyi algıladığını

[498] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 106-108.
[499] Thilly, *Felsefe Tarihi*, 373.

varsaymak mecburiyetindeyim. Hiçbir tek insan zihni, ya da tüm insan zihinleri birlikte olarak, herhangi zamanda tabiatın tümünü algılayamaz. Bir bütün olarak doğa, sonsuz, her şeyi kapsayan bir zihin olan Tanrı için bir algılama nesnesi olarak var olmalıdır.[500]

Descartes ve Hobbes'u izleyerek, Locke, rengi onu görenin duyumundan ayrı hiçbir şey olmadığını, sesin ancak işitme için var olduğunu, tadın, kokunun ancak bir takım duyumlardan ibaret bulunduğunu kabul etmişti. Fakat eşyada değil, duyan kişide bulunan bu ikinci niteliklerin yanında, bizim dışımızda var olan ve zihinden farklı bir cevherde bulunan bazı ilk nitelikler kabul ediyor: Yer kaplama, şekil hareket. Haksız olduğu nokta burasıdır. Nasıl renk ancak gören için, koku ancak duyan için, tat ancak tat alan için varsa, bunun gibi yer kaplama, şekil, hareket de ancak onları algılayan için vardır. Duyan kişiyi kaldırınız, duyulur âlemini kaldırmış olursunuz. Var olmak, algılamak yahut algılanmış olmaktır. Algılanmayan ve algılanmayan yok demektir. Eşya, onları gören şahıslardan ayrı olarak mevcut değildi. Genel kanıya göre, ev, nehir, dağ denen bu objeler, gerçek ve onları algılamamıza vasıta olandan, ayrı bir varlığa sahiptirler ve onlar hakkındaki fikirlerimiz, bizim dışımızda bulunan bütün bu şeylerin tasavvurları, kopyalarıdır. Berkeley'e göre ise, iki şeyden biri; fikirlerimizin örnekleri olan bu dış objeler, ya algılanabilirler, ya da algılanamazlar. Eğer algılanabileceklerini söylüyorsanız, onların bir takım fikirler olduğunu kabul etmiş olursunuz (çünkü fikir=algılanan şey). Böylece bizim dışımızda olduğu kabul edilen objelerle onların bizdeki fikirleri arasında bulunduğu iddia edilen farkı kaldırmışsınız demektir: bir kelime ile bizim tezimizi katılıyorsunuz. Eğer onların duyular tarafından algılanamayacaklarını söylüyorsanız, bir rengin görülmeyen bir şeyin hayali olduğu, sert veya yumuşağın dokunulamayan bir şeye benzediği vs. gibi akla sığmayan bir şey ifade etmiş olursunuz. Şu halde eşya ile onların bizdeki fikirleri arasında gerçek bir fark yoktur. Duyulur şeyler ve fikir kelimeleri aynı anlama gelir.[501]

Fikirler yahut algıladığımız şeyler esas itibariyle pasiftirler. Bir fikrin bir şey meydana getirmesi, bir şeyin sebebi olması imkânsızdır. Şu halde fikirleri (duyulur şeyleri) meydana getiren sebep, ancak ruh, düşünen cevherdir. Ruh, fikirleri algılamaz bakımından zekâ, onları meydana getirmek bakımından irade denilen basit, bölünmez ve aktif bir varlıktır. Fikrin (algılanan şeyin) aslında pasif ve ruhun en yüksek derecede

[500] A. E. Baker, *Felsefeyi Anlamak*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 2007, 192.
[501] Weber, *Felsefe Tarihi*, 274-275.

aktif olmasından şu sonuç çıkar: Bizim ruh, irade, nefis hakkında tam anlamıyla bir fikrimiz olamaz; her halde, bunun hakkında, örneğin bir üçgen kadar açık bir fikir elde edemeyiz. Fikir tamamıyla pasif ve ruh faaliyetin ta kendisi olduğundan, ruh fikri terimler arasında bir çelişmedir ve gece gündüzün tasviri olmadığı gibi, o da ruhu ifade edemez.

Fikirleri algılayarak eşyayı meydana getiren ruhtur; bunlar birbirinden farklı bir iş değildir; algılamak, meydana getirmektir ve fikirler eşyanın ta kendisidir. Bununla birlikte, algıladığımız şeylerin irademize aynı derece tâbi olmadıklarını görüyoruz. Hatta hiçbir suretle ona tâbi olamayan birçokları vardır. Tam öğle üzeri gözlerimizi açtığımız vakit, şu veya bu şeyleri görmek veya görmemek bizim keyfimize bağlı değildir. Bundan, onları meydana getiren bizimkinden farklı bir iradenin bulunduğu – ve Berkeley bu suretle Tanrının varlığını kanıtlıyor-, onları bize kabul ettiren bizden daha kudretli bir ruhun var olduğu neticesini çıkarıyoruz. "Tabiat kanunları", kendisine tâbi olduğumuz kudreti sonsuz Ruhun, bizde duyulur fikirleri meydana getirirken riayet ettiği değişmez kurallar yahut belli şekillerdir ve bu kuralları biz deney yoluyla öğrenebiliriz. Halkın gerçek şeyler dediği, tabiatı Yaratan'ın bizde meydana getirdiği fikirlerdir; eşyanın fikirleri yahut hayalleri dediği, bizim bizzat meydana getirdiğimiz ve –şu halde- ötekilerinden daha az düzgün, daha az şiddetli ve daha az değişmez olan fikirlerdir. Fakat duyulur eşyanın, hayal gücümüzün ürünlerinden bize daha düzgün ve daha gerçek görünmelerine bakarak, bunların ruhun dışında var oldukları sonucu çıkarılmaz.[502]

Berkeley'e göre, güneş, ay, evimizi gölge veren ağaç, biz onları algıladığımız sürece vardırlar ve onları artık algılamadığımız zaman yok olurlar. Şüphesiz, kim olursa olsun, biri tarafından artık algılanmış olmasa idiler, var olmaktan çıkacaklardır; çünkü var olmak, algılanmış olmak, ya da algılamaktır. Fakat bizim ruhumuz olmadığı takdirde, başka ruhlar onları algılayabilirler ve böylece onları varlıklarında devam ettirebilirler, çünkü cisimlerin objektif varlığını inkâr etmekle, Berkeley, bundan dolayı bir çok ruhsal varlıkları kabul ediyor.

Maddenin ruhtan ayrı cevher olarak inkârı, ümitsizliğe düşürecek kadar karanlık birçok problemi ortadan kaldırmak gibi bir sonuç doğurur; cisimsel bir cevher duyum

[502] Weber, *Felsefe Tarihi*, 275-276.

alabilir mi? Madde sonsuz bölünebilir mi? Bu, ruha nasıl etki yapar? Bu sorular ve diğer birçokları ortadan kalkmış bulunurlar. Bilimlerin bölümlere ayrılması basitleşir ve insan bilgisi iki büyük sınıfa indirgenmiş olur: Fikirler bilgisi ve ruhlar bilgisi. Fazla olarak, şüpheciliği yenmeye gücü yeten tek felsefe, bu felsefedir. Eğer eski okullarla beraber, zihinden ayrı var olan ve fikirleri, hayalleri meydana getiren bir cevher kabul edilirse, şüphecilik fazlasıyla temellendirmiş demektir. Bu hipotezle, ancak olayları görürüz ve asla eşyanın gerçek niteliklerini görmeyiz. Herhangi bir şeyin yer kaplamasının, şeklinin ve hareketinin, gerçekte, mutlak olarak veya kendiliğinde ne olduğunu ebediyen bilmemeye mahkûmuz; eşya hakkında, onları ancak duyularımızla olan ilişkilerini biliriz; gördüğümüz, işittiğimiz, dokunduğumuz, bir hayaletten ibarettir. Fikirlerle eşyayı birbirinden ayırınca, bu şüpheci neticeler, önüne geçilmez bir şekilde ortaya çıkar.[503]

Berkeley'in mutlak spiritüalizmi, bir ve homojen, Descartes ve Wolff'un melez sistemlerinden itiraz kabul etmez derecede yüksek bir felsefedir. Hatta, başarı ile materyalizme karşı konabilecek tek metafiziktir; çünkü yalnız o, materyalizmin itirazlarındaki hakikat payını hesaba katıyor. Cevher ikiliğini kaldırmakla, felsefî zihniyetin ihtiyaçlarının en esaslısını, birlik ihtiyacını tatmin ediyor. Bu bakımdan, güçlüklerine uğramadan, radikal materyalizmin faydalarına sahiptir.[504]

XVIII. yüzyıl İngiliz felsefesi, Locke'dan ve Newton'dan başlayarak tam tamına deneyci bir çizgide Berkeley'e, Hume'a ve Adam Smith'e ulaşır. Bu felsefe, XVIII. yüzyıl Fransız felsefesinin de kökenini oluşturur. Ancak bu gelişimde Berkeley'in konum öbürlerininkinden ayrıdır. Newton fiziğinin eleştiricisi Berkeley, gerçekte deneyci İngiliz felsefesinin prensiplerine dayanarak tam anlamında idealist bir felsefe kurmuştur. Böylece o, çıkış noktasında gerçeklerinden prensiplerini kullanmakla birlikte, gerçekçi olmayan bir yöne, tam tamına dinci bir anlayış içinde metafiziğe yönelmiştir. Bu yüzden onun "maddesizcilik" diye isimlendirilebilen felsefesini çağının fikrî oluşumları önünde biraz geç kalmış bir girişim olarak görmek hata olmaz.

Zamanını felsefeden çok misyonerlikle geçirmiş ve piskoposluğa kadar yükselmiş bir din adamı olan Berkeley, deneycilikten idealizme yönelirken tüm maddî

[503] Weber, *Felsefe Tarihi*, 277.
[504] Weber, *Felsefe Tarihi*, 278.

varlığı yadsımış, yalnızca ruhların var olduğuna inanmıştır. Böylece o bu düşüncesiyle tüm XVIII. yüzyıl düşüncesinin özüyle ters düşmüştür. Berkeley, bu görüşünü ortaya koyarken, fikirlerini öznenin yarattığı şeyler olarak tespit etmiştir. Ona göre bilimin nesnesi olan fikirlerimiz ancak ve ancak ruhsallığın etkinliğiyle, bizim ruhsallığımızın ve tanrısal ruhsallığın etkinliğiyle izah edilebilir. Buna göre onun felsefesinin temelinde Tanrı vardır. Çıkış noktasında deneyci bir bakış açısına sahip olan Berkeley duyulur bilgiye ya da dış dünya deneyine karşı çıkmamış, tersine Locke'un da tesiriyle duyulardan gelen fikirler, ruhsallıktan gelen fikirler ve karmaşık fikirler olmak üzere üç tür görüş belirlemiştir. Berkeley şöyle der: "Duyuları hor görmek insan için deliliktir, duyular olmadan insan hiçbir bilgiye, hiçbir düşünceye ulaşamaz. Duyularla dışarıdan elde edilen fikirleri önceleyecek her düşünce ya da iç gözlem saçmadır."

Şu halde Berkeley'e göre bilimin nesnesi fikirlerdir. Ancak, ne olursa olsun, tek gerçeklik bizim fikirlerimizdir ya da bilinç olgularıdır; gördüğüm herhangi bir şey, gözlemlediğim herhangi bir tabiat olayı yalnız ben onu düşündüğüm zaman vardır, düşünmediğim zaman yoktur, bu kesinti gerçekliğin öznel temelini doğrulamaktadır. Berkeley, "ruhçu gerçekçilik" diye isimlendirilen bu bakış açısı içinde maddenin olmadığını kabul etmek çelişkiye düşmektir. Çünkü bizim dışımızda bir nesnenin algılanması söz konuysa bu nesnenin her algı bir fikir olması gerekir; yani ruhsal ya da öznel bir olgu olması gerekir; bizim dışımızda algılanan bir nesne yoksa fikirlerimizden hiçbiri onu ortaya koyamaz. Özet olarak, bilimin tek nesnesi olan fikir bir bilinç olgusundan, doğrudan doğruya kendi içimizde, kendi içimize dönmekle sezdiğimiz öznel bir olgudan başka bir şey değildir. Varlık bir algılamadır.[505]

David Hume

Felsefe tarihinin en önemli olduğu kadar en çekici simalarından biri olan David Hume (1711-1776), herkesin sevgisini kazanmıştır. Yıllarca yaşadığı Fransa'da "le bon David", doğduğu yer olan Edinburgh'da da "Aziz David" olarak bilinirdi. Hayatını geçirdiği Edinburgh'daki sokağın adı St. David Street'tir. En iyi eserlerini çok gençken veren Hume, günümüzde de şaheser olarak kabul edilen *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* üzerinde sekiz yıl çalıştı ve kitap yayımlandığında henüz 28 yaşındaydı. Kitap hiç kimsenin dikkatini çekmedi. Otuzlarında düşüncelerini daha da geliştirdi ve halkın anlayacağı bir şekil verdi. Bunun neticesinde iki küçük eser daha yayımladı: *İnsanın*

[505] Timuçin, *Düşünce Tarihi 2*, 248-249.

Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme (1748) ve *Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma* (1751). Yine bu kitaplar da fazla ilgiyle karşılanmadı.

Hume bir müdet felsefeyi bıraktı ya da en azından öyle görünüyordu. Kırk yaşlarında 1848-1861 arasında Macauley'in beş ciltlik tarihinin piyasa çıkmasına kadar neredeyse bir asır boyunca bu alanda bir başvuru kitabı olarak kalacak olan altı ciltlik *İngiltere Tarihi* (1754-62) kaleme aldı. Hayattayken bir iktisatçı, aynı zamanda bir denemeci olarak ün kazandı. İktisat biliminin kurucusu olarak kabul edilen Adam Smith, onun en yakın dostları arasındaydı. Hume da para üzerine bazı özgün teoriler geliştirdi. Ancak, 1776'daki ölümünden sonra bir filozof olarak ün kazandı. Gizli gizli üzerinde çalıştığı ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili en rağbet gören aklî ispatlamaların temellerini koyduğu *Din Üstüne* adlı kitabı ölümünden üç yıl sonra yayımlandı. Bazıları bu kitabı, Hume'un en iyi esiri olarak görmektedir.[506]

İlk eseri olan *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'den (1739-40) itibaren Hume "insani bilimlerin Newton'u" olmayı arzulamıştır. Bu maksatla mantık ve matematik gibi sistemli disiplinlerin dışında kalan bütün bilimlerin, hatta felsefenin bile "deneysel", yani "gözlem ve deney üzerinde temellenen yöntemselliğe" uymak mecburiyetinde olduğunu ileri sürmüştür. Hume ayrıca, Locke ve Berkeley'in duyumculuk felsefesinden şüpheci çıkarımlara varmıştır. Bu şüphecilik sebebiyle bilgi teorisi, bilgi eleştirisine dönüşmüş ve felsefenin de dahil olduğu bilimlerin katı bir bilimsellik iddiasında olmasına yol açmıştır. "Bütün imgelerin kaynağı sonuçta dışsal ve içsel duyu algılanmasının bıraktığı izlenimler ve bunlardan geriye kalan hatırlamadır", diyen Hume bir ampiristtir. Hayal gücü ve bunun zihinsel işlemi olan çağrışımlar aracılığıyla daha karmaşık olan gerçeklikler meydana gelir. Bilginin üç türü üç çağrışım prensibi tarafından yaratılmıştır: Benzeme ilkesi matematiği; uzam-zaman yakınlığı doğa bilimini ve nedensellik prensibi de "eleştirel metafiziği" yaratmıştır (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Araştırma,* 1748).

Hume, yakınçağın büyük gurur duyduğu ve tümdengelim sayesinde kazanılan bir deneyim olan bilimdeki gelişmenin dahi nesnel olmayan, sadece psikolojik bir sebebi olduğunu ileri sürer. Bilgiyi stabil şartların tekrarlanan deneyimine borçlu olduğumuzu ve sadece çağrışım prensibinin bilgiden sorumlu olduğuna inanır. Hume,

[506] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 112.

“özgürlük ve zorunluluk” temasını da bilgikuramsal bir bakışla ele alır. Tarih araştırmaları bağlamında ise Hume kendisine şu soruyu yöneltir: İnsanın eylemi özgür müdür yoksa zorunlu mudur, yani önceden mi belirlenmiştir? Bu soruya farklı iki bakış açısına göre cevap vermiştir: Bunlardan birisi eylemi yapanın kararının belirlenmemiş olması; diğeri de tarihçilerin nedenselliğe dayanarak yaptığı açıklamadır. Eylem yapan kararlarının belirlenmemiş olduğunu düşünse de, bunlar bir sebebe bağlı olarak izah edilebilir.[507]

Hume’un bilgi eleştirisinin çekirdeğini yeni bir nedensellik teorisi teşkil etmektedir. Herkesin de bildiği gibi nedensel düşünme ediminde iki olay arasında zorunlu bağlantıyı kuran güçler vardır. Bu bağlantıyı kurmak için zamanda önceliği olan olay kendisinden sona gelen etkinin sebebi olarak kabul edilir: Şimşek gök gürültüsünün; ısı da karın erimesinin sebebidir. Hume ise söz konusu güce deney yoluyla ulaşmanın imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Başka bir şekilde zorunlu nedensellik ilişkisinin öğrenmek mümkün olmadığına göre sebep ve sonuç arasında zorunlu bir birleştirme değil, sadece sürekli bir bağlantı hüküm sürmektedir. Bu bağlantıyı dayanarak Hume tabiat doğa yasalarına aykırı olan mucizelerin esas olarak mümkün olabileceğini, fakat bunlara inanmanın güç olduğunu düşünmüştür. Şüpheci bir nedensellik kuramı olan “Metafizik” ile “sağduyunun filozofunu alt ettiğini” söylenen Hume’un bu çelişkili teorisini çürütmek arzusu Kant’ın akıl eleştirisini yapmasındaki faktörlerden birisi olmuştur.[508]

Hume Antikçağın şüpheci filozoflarının tesiri altındadır. Bilimin nesnel bir temeli olduğunu reddetmesine rağmen, Pyrrhon’un radikal şüpheciliğini de savunmamıştır. Hume’un karşı argümanı bilgikuramsal değil, tersine yaşam-pragmatisttir: Radikal şüpheciliği yenmek teorik olarak imkânsızdır. Fakat “gündelik işler” yüzünden şüphenin prensibi “uçup gitmektedir.” Bu prensiplerin pratikte bir tesirini olmadığını gören Hume ılımlı bir şüpheciliğin yanındadır: O halde felsefe yöntemsel ve bazen de günlük hayatı düzelten bir düşünceden başka bir şey değildir, diyen Hume, sağduyu övmektedir; Ancak o, “insan anlığının sağlıklı olduğunu” savunan bir filozof değildir.[509]

---

[507] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 210-211.
[508] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 211.
[509] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 211-212.

Din Üstüne'de (Kiliseyle çatışma tehlikesi olduğu için ölümünden sonra 1751'de basılmıştır) Hume'un ılımlı şüpheciliği kapsamlı bir din eleştirisi şekline bürünmüştür. Tanrı delillerini inceleyen Hume kozmolojik Tanrı delilini yadsır; çünkü Tanrı'nın varlığı gerçek bir soru gibi ele alınmaktadır, fakat hiçbir gerek zorunluluğu talep edemez. Ayrıca, Hume göre, belki Tanrı'nın varolduğu ispatlanabilir; ama vasıflarının hiçbirini ispatlamak mümkün değildir. Onun için daha önemli olan argümanı tüm evrene hükmeden bir planın varlığıdır ve Hume'un erekbilimsel Tanrı delilinin nüvesini meydana getirir. Hume bu delilin karşısına üç argümanla çıkmaktadır:

1. "Antropomorfizm-İnsanbiçimlilik"e yöneltilen suçlama: İnsanın hareketlerindeki planlılık ve dünyayı yaratan Tanrı'nın düzeni arasında kurulan koşutluğa izin verilemez.

2. Haksız bir dış değer bulma: Dünyamızdaki planlı düzenden hareketle bu düzenin bütün evrende var olduğu neticesi çıkarılmaktadır.

3. Görünür düzeni çıkış noktası alarak bu düzenin bir akıl tarafından planlandığı neticesine ulaşmak kabul edilemez. Tabiattaki uyum, tözün (maddenin) iç yapısı tarafından, kendiliğinden gelişmiş de olabilir. Bunların dışında, dünyayı Tanrı tarafından tasarlanmış bir makine gibi görmek durumunda değiliz. Dünyayı bir hayvan olarak kabul etmek de mümkündür. Tanrı'yı da "yaratıcı" olarak değil de dünyanın "ruhu" olarak görmek imkân dahilindedir.[510]

Hume'un felsefesinde etik, kural ve standartlar koymayan; daha çok tasvir edici bir karaktere sahiptir. Olayları ahlâk açısından değerlendirmek yerine onlar hakkında gerçek hükümler verir (Treatis, 3. kitap: Ahlâkın İlkeleri Üzerine Bir Araştırma 1751). Bu araştırmada duygucu ahlâk etiği hazcılık ve salt pragmatist akılla birleştirmektedir. Bir haz duygusu yarattığına karar verilen nitelikler ve eylemler onaylanmakta, haz duygusu uyandırmanlar ise de kabul edilmemektedir; önemli olan sadece insanın kendi mutluluğu değildir (öz sevgi ilkesi), sempati ya da insancıllık ilkesi (Bağlılık Duygusu) da önemlidir. Bu duygu sayesinde insan daha zayıf olsa da başkasının hazzını veya haksızlığını hissedebilir. Yararlı duygucu ahlâk, eylem yapanın kendisi için yahut yakın olduğu insanlar için geçerlidir; akıl yalnızca gerekli vasıtaları sağlar, neticelerini

[510] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 212.

dikkatle izler ve bu suretle "tutkuların esiri" durumuna düşer. Descartes hayvanların acıyı duyduklarını fakat aklî yetileri olmadığını bildirmiştir; Hume ise hayvanların öğrenme yetileri olduğunu, deneyimlerinin neticesinde alışkanlıklar geliştirdiklerini iddia etmiştir. Hume'un Olmak-Zorunda olmak yanlışını göstermiş olması da çok tesirli olmuştur: Salt olmak önermelerinden ("x budur") zorunluluk önermeleri çıkartılamaz ("x yapılmalıdır").[511]

Hume, dört ciltlik *İngiltere Tarihi, Sezar'ın İşgalinden 1688 Devrimine Kadar*, (1754-1761) başlıklı eseriyle büyük bir tarihçi olduğunu ispatlamıştır. Fakat en büyük edebî başarıyı ona sağlayan, zamanın güncel tartışmaları hakkında umuma hitaben kaleme aldığı bilimsel makaleleri olmuştur.[512]

Ortaya koyduğu eserleri, yaşamı ve yakın çevresinde bulunan tanıkların ifadelerinden hareket ederek, Hume'un dine ilişkin görüşlerinin ne olduğunu çok açık ve iddialı bir biçimde ortaya koymak güçtür; çünkü eserlerinde yer alan ifadeler ve kullandığı üslup böylesine açık bir yoruma müsaade etmemektedir. Ancak, onun dini konulara ve kurumlara, bir dindarın gözüyle bakmadığı rahatlıkla söylenebilir. Hume'un deneyci yönteme dayalı olarak kurduğu genel felsefesinin bütünlüğü içerisinde bir yorum yapılacaksa, onun doğal inancı akılcı inancın önüne çıkardığı ve bunun sonucu olarak, en iyimser yorumla, Hume'un belki "inanma" temeline dayalı bir dini inancı savunduğu söylenebilir. Çünkü Hume'a göre, akılcı bir temele göre kurulacak inanç sistemi insanî şüpheciliğe yol açar.

Hume'un ahlâk felsefesinde en çok dikkat çeken nokta, hiç şüphe yok ki, "… akıl tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir; hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri süremez" sözü ve bu söz üzerinde yapılan değerlendirmeler olmalıdır. Bu düşüncesiyle Hume, ahlâkın güdüsünün kesinlikle tutkular olduğunu, akıl temeline dayalı ahlâk kuralları türetilemeyeceğini belirten bir determinist olarak kabul edilmiştir. Hume'un ahlâk felsefesinde önemli bir yeri olan, motivasyon ve değer kuram-ları konusunda önemli bazı felsefecilerin tesirinde kaldığı, bunlardan ilk sırayı Hutcheson'ın aldığı belirtilmelidir. Ancak onun, Locke, Shaftesbury, Hutcheson ve Adam Smith gibi ahlâk felsefecilerinin sahip oldukları imkânlara sahip olmamasına, döneminde ahlâk kuramları arasında çelişki ve

[511] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 212-213.
[512] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 213.

çatışkılar bulunmasına rağmen etik tarihinde önemli bir yeri olan Yararcılığın (Utilitarism) öncülerinden birisi kabul edilmektedir. Hume, Kant'ın daha sonra vurgulayacağı, hem nedensel zorunluluğun hem de irade özgürlüğünün bir insan eylemi olarak bağdaştırılmasının güçlüğüne dikkat çekmiştir.[513]

Hukuk ve devlet felsefelerinin temel taşlarından olan adalet kavramı ve onun kaynağı hakkında da Hume'un önemli düşünceleri bulunmaktadır. Hume, bir anlamda, toplumsal ve siyasal davranışın değerini ortaya koyma tarzı olan adalet kavramının temel güdüsünün ne olduğu sorusunu genel ahlâk felsefesi çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Hume'a göre ahlâkî emirler bize doğamız tarafından verilmektedir. Ancak, ahlâkî erdemin insan doğasının bir ürünü olduğunu söylemek, ahlâkî bir erdem gibi gözüken adaletin de aynı doğadan türediğini söylemek anlamına gelmez.

Hume'un birisi psikolojik temellere, diğeri de sosyolojik gerekçelendirmelere dayalı iki adalet teorisinden söz edilir. Hume'a göre "çıkar" adaletin güdüsü olamadığı gibi, muğlak bir ifade olduğu için "kamu kararı" da adaletin güdüsü olamaz. Ona göre adaletin güdüsü, insanlığın gereksinimleri için zorunlu olarak oluşturulan yapay bir dayanan bir güdüye sahip olmadığını belirtmesi Hume'un bu konuda bir ikilem içerisinde olduğunu göstermektedir. Adaletin kendisinden ne itaatin değerinden başka ne olgusal ne evrensel bir güdümüz yoktur diyen, adalet ve adaletsizlik duyusunun doğadan türemediğini, eğitimden ve insan sözleşmelerinden yapay olarak doğduğunu inanan Hume'a göre, adalet yasaları yapay olsalar da keyfi değildirler. Yine Hume'a göre adalet, akılda temeli olan bir şey olmayıp, bireysel pratikten doğup evrimleşen bir yapıya sahiptir.[514]

Son yüzyılın üzerinde çok sayıda araştırma yapılan filozoflarından birisi olma özelliği ile gölgelenen Hume, aynı zamanda sıra dışı bir edebiyatçı, önemli bir diplomat ve tarihçidir. Değişik özellikleri bilinmeden Hume'un tam olarak anlaşılamayacağı bir gerçektir. Ne yazık ki, bazı felsefecilerin dışında hâlâ da çok sayıda akademisyen ve bilim adamı Hume'un, Aydınlanma döneminin sınırlarını çok aşan evrensel bir edebiyat ustası olduğundan habersizdir.

---

[513] Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, İstanbul 2007, 213-214.
[514] Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, 214.

Şüpheci, kendi bilincinin varlığını yadsıyacak kadar sağduyu yoksunu birisi olarak görülmüş olan Hume, "modası geçmiş" bir felsefeyi savunduğu iddiasıyla bir takım tenkitlere uğramıştır. Ancak bu düşünceler, yirminci yüzyıla gelindiğinde köklü bir değişime uğramış, öncekinin tersine, Hume felsefe tarihinde önemli bir yere yerleştirilmiştir. Başlangıçta ağır ifadeler içeren ilk eleştiriler yerini, Hume'u bir dahi olarak gösteren anlayışlara terk etmiştir.[515]

Voltaire

Filozofların çoğu gibi radikal, liberal ve Hıristiyanlığın güçlü bir eleştirmeni olan Voltaire (1694-1778), 1726-1729 döneminde İngiltere'de yaşar ve burada Locke'un felsefe ve politikasının savunucularından olmuştur. İngiliz siyaset felsefesinin radikal liberal fikirlerini yaymakta çok etkili olan *İngiliz Ulusu Üzerine Mektuplar*'ı Eski Rejimin üzerine şiddetli bir eleştiri niteliğindeydi. Tek başına Fransa'ya aydınlatma işine girişmiş ve bunun için 70 cilt şiirler, oyunlar, tarihçeler, incelemeler ve romanlar kaleme almıştır. Felsefeye en önemli katkısı doğal din konusunda olmuştur. Voltaire, doğanın Tanrı'nın eseri olduğunu, insanın da basit olarak Tanrı'nın değil, doğanın ürünü olduğunu savunuyordu.

İnsanları katı Hıristiyan görüşlerinden kurtarmak isteyen Voltaire, her şeyden önce felsefenin faydalı olmasını, insanların davranışlarını değiştirmesini arzuluyordu. *Bilgisiz Filozof* adlı eserinde yaşadığı sokağın ahlâk değerlerini bile etkileyememiş felsefenin faydasız olacağını ileri sürmüştür. Voltaire'in uğraştığı konulardan biri de doğa ve kötülük problemiydi. Leibniz ve diğer iyimserler ile insanın doğuştan günahkar olduğunu ileri süren Pascal gibi kötümserlere karşı insanın akıl yoluyla erdeme ulaşabileceğini savunan bir orta yol bulmaya uğraşmıştır.[516]

Tanrı söz konusu olduğunda ise, Voltaire'in yine İngiliz felsefesinin tesiriyle sıkı bir deizme bağlandığında söylemek doğru olur. Fakat o, Tanrı'nın varoluşunu ele almadan önce, klasik Tanrı anlayışlarıyla dinin kendisine ve kuramsal boyutuna şiddetli bir mücadele başlatır. Gerçekten de, Voltaire esas olarak her tür karanlıkçılığa olan nefreti ve Hristiyanlığa, özellikle de Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği Hıristiyanlığa yönelik amansız düşmanlığıyla belirginleşir.

---

[515] Ali Taşkın, *Hume Araştırmaları*, 215.
[516] Richard Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 2006, 91.

Fransız Aydınlanmasının Hıristiyanlıkla olan büyük mücadelesinde en etkili olan Voltaire, bu düşmanlıkla güttüğü amacı şöyle ifade eder: "Hıristiyanlığı on iki adamın kurabildiğini işitmekten bana artık gına geldi; birinin tek başına onu yıkabildiğini kanıtlamayı çok istiyorum."

Voltaire'in Hıristiyanlığa olan düşmanlığını, on yedinci yüzyılın bilimsel ve felsefî gelişmelerinin yarattığı bir inanç yitimiyle sınırlı veya özde bu gelişmelerden kaynaklanan bir düşmanlık olarak değerlendirmek doğru değildir. O, Hıristiyanlığı temelde sosyal ve insanî gerekçelerle eleştirir. Voltaire'in gözünde Hıristiyanlık ve Kilise otoriteyi, sınırlama ve baskıyı temsilcisi durumundadır. O bir kere asla sorgulanamayan bir öğreti ortaya koyar, insanlara neye inanacaklarını bildirir.[517]

Hıristiyanlık ve Kilise, insanın bu dünyadaki rolüyle ilgili bir anlayışa ilave olarak, değişmez bir dünya görüşünü kabule zorlar ve ilk günaha veya insanın aşağılanmasına dayanan ve insanî eğilimleri bastırmayı vaaz eden bir ahlâk anlayışını kabul eder. Yine bu otorite, insan zihnini kontrol etmeyi ve siyasî iktidarı etkilemeyi hâlâ devam ettirmektedir. Eğitim sistemindeki tekelleşmeden, bilginin ilerlemesini durdurmaktan sorumlu olan Kilise, Voltaire'e göre, yarattığı fanatizm ve hoşgörüsüzlükle her tür ilerlemenin önündeki mutlaka aşılması gereken bir engel konumundadır.

Hıristiyan bağnazlığına yönelik bütün bu sert ve acımasız tenkitlerine, üstlenmiş olduğu Hıristiyanlığı bir şekilde yıkma misyonuna rağmen, o Hıristiyan Kilisesi'nin otoriteryanizminin tam karşıt ucunda yer alan materyalist ateizmle de bir zeminde birleşmeyi kabul etmez. Tanrı'nın yokluğunun yol açacağı nihilizmden korkan Voltaire, bu inançlığın halk için büyük bir tehlike yarattığı düşünür. Ona göre, entelelektüeller ateist olabilirler ve bu bir sorun yaratmaz; ama ayak takımı veya halkı meydana getiren insanlar ateist olurlarsa, bu durum toplumun bekâsı ve sosyal düzen açısından büyük bir problemlere sebep olur.[518]

Voltaire nihilizm korkusuyla, bir doğal dinin ya da aynı anlama gelmek üzere bir akıl dininin savunuculuğunu üstlenir. Başka bir ifadeyle, bir dinin hem inanç veya dogmatik, hem de etik boyutu, yani hem mistik ve metafizik unurları hem de ahlâkî

[517] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, II. baskı, Bursa 2008, 173-174.
[518] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 174-175.

öğeleri bulunduğundan hareketle Voltaire, ortak bir ölçüye gelmeyen, hiçbir şekilde anlaşılır hâle getirilemeyen, akıl yoluyla temellendirilemeyen birincisinin tamamen terk edilerek, bütün dinlerde ortak olduğuna inandığı ikincisinin oluşturduğu temel üzerinde, akıl yoluyla bulunmuş bir Tanrı inancına varmanın gerekliliğini savunur. Voltaire'in Tanrı'ya ulaşması, şu iki yoldan biri ya da diğeriyle olur. Buna göre o, Tanrı'nın varlığını nesnel bir serimle ve rasyonel bir analizle ortaya koyar, akıl yoluyla ispatlar. Ya da ikinci olarak; yukarıda işaret edilen kaygılardan hareketle, ateizm ve nihilizmin sebep olacağı ahlâkî ve sosyal kaosa atıfta bulunur ve Tanrı'nın var oluşunu öznel bir serimle ya da pragmatik bir analizle ortaya koyup, "Tanrı'nın olmaması durumunda bile, bir Tanrı'nın icat edilmesi gerektiğini" düşünür.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, Voltaire iki ayrı Tanrı argümanı ortaya atar. Bu Tanrı kanıtlarından birincisi, onun kendisine büyük bir hayranlık beslediği, Karteryanizmin panteizme veya Spinozacılığa götürdüğü yerde, felsefesinin zorunlulukla her şeyi özgürce yaratmış ve düzene sokmuş bir en yüksek varlığa götürdüğünü öne sürdüğü Newton tarafından da kullanılmış olan ünlü Saatçi argümanı veya teleolojik delildir. Ereksel nedenselliği temele alan ve saat ile evren arasında bir analoji kuran bu delile göre, nasıl ki bir saatin varoluşu bir saatçinin varoluşunu zorunlu kılıyorsa, aynı şekilde maddî evrende varolan ve herkes için âşikar olan düzen de akıllı bir yaratıcının, bireysel saatçiden çok daha bilge ve güçlü olan bir yaratıcının varlığını zorunlu kılıyor. Nasıl ki saatin akrep ve yelkovan saate zamanı göstermek maksadıyla konmuşsa, gözler de, insanların görebilmeleri için, Tanrı tarafından tasarlanıp yaratılmıştır. O halde tabiata ilişkin gözlemden, tabiattaki düzen ve amaçlılıktan, onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğu neticesine ulaşılmalıdır.[519]

Voltaire bundan sonra kendisinin ve maddî dünyanın ne ezelî ne de değişmez olduğunu, kendi içinde zorunlu olmayıp, sadece mümkün olduğunu söyler. Kendisinin de içinde bulunduğu söz konusu mümkün varlık alanı var oluşunu zorunlu bir varlığa borçludur. Öyle ki, bu zorunlu varlık da Tanrı'dır. Ona göre, maddî varlık alanına hareket, düşünce ve duygu da Tanrı tarafından aktarılmış olmalıdır.

Voltaire her iki argümanın da mantıksal olarak kesin sonuçlu olmamakla birlikte, doğru olma ihtimallerinin yüksek olduğunu ileri sürer. Ateizmin ve de

[519] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 176-177.

dinsizliğin, çağında başta filozoflar arasında giderek yaygınlaşması olgusu karşısında kaygılanan Voltaire, aynı sonucu ya da Tanrı'nın varolduğu sonucunda ziyade, O'nun toplumun sosyal ve ahlâkî düzeni için var olması gerektiği neticesine; bu kez başka bir yerden, etik olgusundan hareketle ulaşmaya çalışır. Voltaire'e göre, dinin özü ne dogmalarında, ne de getirdiği örgütlenmede bulunur; din özde, ortaya koyduğu bir ahlâklılık sistemiyle anlamlı hale gelir.

Tanrı'nın bu dünyayı, her şeyi ait bulduğu yere uygun düşün bir işlevde yükümleyen bir eylemle hiçten yaratmış olduğunu; tıpkı bedenin organlarının aşikâr bir takım fonksiyonlarının olması gibi, dağların ve ırmakların da insana su temin etme gibi bir işlevleri bulunduğunu ve bütün bunların Tanrı'nın inâyetinin bir delili olduğuna inanan Voltaire, Tanrı'nın bu iyilikseverliğinin karşılığında, insanlardan ahlâk yasasına itaat beklediğini söyler.

Tanrı, Voltaire için, insanları davranışlara bağlı olarak ödüllendirir ya da cezalandırır. Böyle bir cezalandırıcı Tanrı olmadığında, sosyal ve ahlâkî düzenin tehlikeye gireceğinden endişelenen Voltaire'e göre, Tanrı sosyal düzenin bekâsı için gereklidir: "Tanrı varolmasaydı eğer, onu icat etmek gerekecekti." (*Seçmeler*)[520]

Voltaire üzerinde, 1755 Lizbon depremi düşünsel bir travma meydana getirmiştir. Ona göre, deprem kötülüğün dünyadaki pozitif varoluşunu ispatlayan bir olgu olup, söz konusu kötülüğü haklılandırmak imkânsızdır. Yani, Tanrı var olduğuna, mutlak anlamda özgür bir varlık olduğu tabiat yasalarının yol açtığı felaketlerin de sorumlusu olmak durumundadır. Kötülüğün varoluşuyla Tanrı'nın varoluşunun bağdaşabilir olduğunu, içindeki bilumum kötülüklere rağmen, dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu bildiren Leibniz'e karşı, Voltaire iki ayrı yol tercih eder. Bunlardan birincisine göre, dünyada gözlemlediğimiz depremler, savaşlar, cinayetler kısaca her tür vahşet Tanrı'nın insanı gözetmediğinin bir kanıtı olmak durumundadır. İkincisine göre ise, Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmak için elinden gelen her şeyi yapmıştır; Tanrı'nın bu çabasına rağmen ortaya çıkan kötülüğün insanın kavrayış gücünün sınırlarını aşan bir hikmeti olmalıdır.[521]

---

[520] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 177-178.
[521] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 179-180.

Voltaire, dinle ahlâkı özdeşleştirirken, dinin zayıf ve cahil insanların ahlâkı, ahlâkın da bilge ve güçlü insanların dini olduğunu ifade eder. Buna göre, eğer bütün insanlar yeterince bilge, aklın sözünü dinleyecek kadar güçlü ve ahlâk yasasını hayata geçirecek kadar dirayetli olsalardı, dine ihtiyaç kalmazdı. Fakat durum böyle değildir ve dine bundan dolayı ihtiyaç duyulmaktadır.[522]

[522] Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, 180.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

18. yüzyıl felsefesine "Aydınlanma Felsefesi", bu felsefenin içinde yer aldığı tarih dönemine "Aydınlanma Çağı" ismi de verilir. Burada aydınlanmak isteyen insanın kendisi, aydınlatılması istenen şey de, insan hayatının anlam ve düzenidir. İnsanlık tarihinde, zaman zaman yeni bir düzene kılavuzluk edecek düşünceler aranır. İşte Yeniçağ'ın "Aydınlanması" da bu çeşitten bir arama ve bulmadır. Aydınlanmayı başlatan soruyu ilk olarak 18. yüzyıl ortaya koymamıştır. 15. yüzyılın ortalarından beri "insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri" bir problem olmuştur. 18. yüzyılın sonlarına doğru patlayan Fransız Devrimi, bir bakımdan, bu sorunun politik-sosyal alana uygulanmasından doğmuştur.

Aydınlanma, insanın düşünmede din ve geleneklere bağlı kalmaktan kurtulup kendi aklı, kendi görgüleri ile hayatını aydınlatmaya girişmesidir. Kant'a göre "aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır." Ona göre, insan bu duruma aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması yüzünden düşmüştür; çünkü insan şimdiye kadar aklını kendi başına kullanamamış, hep başkalarının kılavuzluğunu aramıştır; şimdi "Aklını kendin kullan cesaretini göster!" sözü bundan böyle parola olmalıdır.

Avrupa'da insanın hazır bulduğu gelenek şemalarından kopup hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya girişmesi, Rönesans ile başlar. 18. yüzyıl bu gelişmede en yüksek noktadır, bu sürecin en arınmış, en klasik formuna ulaşmasıdır. Özellikle 18. yüzyıla "Aydınlanma Çağı" denmesi bundandır. Geniş anlamıyla Aydınlanma, Ortaçağ'ın kapanması ile Ortaçağ'ın hayat anlayışına karşı yeni bir dünya görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeyi açan Rönesans, kökü ve ereği bir üst-dünyada bulunan bir hayat düzeninden kökü ve ereği bu dünyada bulunan bir dayat düzenine geçişin başlangıcıdır. Rönesans düşüncesi kendini bütün tarihî otoritelerden bağımsız kılmaya, dünya ve hayat üzerindeki görüşlerine yalnız deneyin ve aklın sağladığı doğrularla bir şekil vermeye çalışmış, Ortaçağ'ın statik gelenekler şemasını kırıp düşünme ve değerlemede özgürlüğe ulaşmayı bu yolla denemiştir. Ancak Rönesans, bu planını tam olarak gerçekleştirememişti, çünkü Rönesans bir geçit çağıdır; geçit üzerinde bulunmak demek de, geride bırakılan ile kendisine varılmak isteneni, ister istemez, bir arada bulundurmak demektir.

18. yüzyıl bir Descartes'ta, bir Spinoza'da bulduğumuz bu çeşit fizik yapılardan uzaklaşacaktır. Bu yüzyılda, kılı kırk yaran metafizik düşünceyi şüphe ile karşılamayı, ondan bir bıkma ve ayrılmayı ortaya çıkacaktır. Metafizik, spekülasyonlarla şiddetle savaşan 18. yüzyıl felsefesinde bir "sağduyu felsefeyi" olarak gelişmiştir. Bu düşünce akla inanıp güvenmede kendisinden önceki yüzyıllardan daha da ileri gider. Yeni tabiat bilimi, tabiatın yapısını doğru olarak kavramakla insana tabiat üzerinden hâkim olmak yollarını açmıştı; bu da, insan aklının nesneler üzerinde hâkim olduğu bilinç ve gururunu getirip yerleştirmişti. Yapılacak şey, tabiat karşısında başarı kazanan aynı aklı kültür dünyasına da uygulamak, matematik tabiat bilimine paralel olarak kültür bilimlerini de kurmak, kültür dünyasını da akılla aydınlatıp ona akılla hâkim olmaktır.

Aydınlanma yüzyılının ideali, bilginin ilerlemesine dayanan entelektüel bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeye adaydır. Akla karşı beslediği bu güven yüzünden Aydınlanma düşüncesi geleneklerin köleliğinden kurtulacağına, kaderini kendisi kendi eliyle düzenleyeceğine, insanın özgürlük ve mutluluğunun boyuna artacağını savunur. Bu güvenle tarihin oluşturduğu bütün kurumları aklın tenkidinden geçirir; toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın prensiplerine göre yeni baştan düzenlemeye girişir; nihayet, yolunu aklın gösterdiği bu durmadan gelişip ilerleyen entelektüel kültür temeli üzerinde insanlığın birleşeceğine inanır.

17. yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi. 18. yüzyılda ise daha çok bir kültür felsefesidir, hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Geniş çevrelere düşüncelerini benimsetebilmek için Aydınlanma Felsefesi, bilimin kesin anlatım şeklini pek kullanmaz, her türlü yazı biçimine müracaat eder; düşünürleri de, Locke ve Voltaire gibi sistemli düşünüp çalışan filozoflar değil, daha çok büyük yazarlardır. Bunlar yazılarında Ulusal dillerini kullanmakla, görüşlerinin geniş çevrelere de yayılmasını sağlamışlardır. Bu görüşler, dergilerle, toplantılardaki tartışmalarla, ödüllü yarışmalarla, genel kitaplıklarla felsefe ile sıkı bir işbirliği yapan edebiyatla, bu dönem için karakteristik olan bu fenomenlerle –gerçekten de geniş aydın çevrelere yayılmıştır. Felsefenin geniş çevrelerin eğitim ve gelişiminde yer alması, felsefe sorunları üzerinde aydınların uzun uzun durması 18. yüzyılın bir başka özelliğidir. 18. yüzyılın bu durumu, düşünce tarihinde biriciktir denilebilir. Onun için bu yüzyıla, "Aydınlanma" yanında "Felsefe yüzyılı" da denir.

18. yüzyıl Aydınlanmasının temel özelliği, laik bir dünya-görüşünü kendisine tam bir bilinçli temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağ'ın din ve Kilise'nin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Rönesans'ı başlatmıştı; 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. yüzyılda bu süreç, özellikle kültür bilimleri, hele pratik-politik hayatın şekil alması bakımından, radikal biçimini bularak en yüksek noktasına ulaşacaktır. Bu yüzyıl için başlıca bir problem olan akıl ve duyu bilgileri konusu araştırılırken boyuna akıldışı etkenlerle karşılaşılacak, Hume ile Voltaire'de olduğu gibi, "içgüdülerin" insan hayatındaki yeri ve değeri üzerine bir anlayış uyanmaya başlayacaktır.

Aydınlanma yüzyılının yönetici idesi akıl idealidir; bu ideale aykırı olan düşünceler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir. Akla karşı duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın sonlarında Kant'ın felsefesiyle çok sarsılacaktır. Çünkü Kant "aklın gücünün nereye kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de sınırları olduğunu" ortaya koyacaktır. 19. yüzyılda ise Aydınlanma'nın hızını büsbütün yitirdiğini görülür,. Bu yüzyılda bir reaksiyon olarak Aydınlanma'nın karşısına çıkan kuvvet de, akıldışı faktörlere yönelmiş olan romantizmdir.

Grek Aydınlanması'nın çizgileri, esasta, 18. yüzyılınkine çok benzerler. Grek Aydınlanması'nın merkezi Atina idi; 18. yüzyıl Aydınlanması ise bütün Avrupa'ya yayılmış olan bir fikir akımıdır. Önce İngiltere'de başlamış, buradan Fransa'ya geçmiştir; burada –bu ülkenin o zamanki sosyal-politik gerçeğine çok aykırı düştüğü için- çok radikal bir nitelik kazanmıştır. Almanya'da da kısmen Fransa yoluyla, kısmen de doğrudan doğruya İngiltere'den gelen bu akım, bu üç büyük Avrupa ülkesinde bunların özelliklerine uygun şekiller almıştır: Aydınlanma İngiltere'de daha çok deneycidir, Fransa'da daha çok rasyonalisttir, Almanya'da da daha çok mistik-rasyonalisttir.

Bölüm Soruları

1. İngiliz aydınlanması …… . Boşluğa uygun ifade hangisidir?

a) rasyonalisttir b) mistiktir c) dinidir **d) deneycidir** e) ruhçudur

2. "Aklını kendin kullanma cesaretini göster" parolası hangi döneme ait bir sözdür?

a) Aydınlanma b) İlkçağ c) Yenicağ d) Ortaçağ e) Yakınçağ

3. "Eğer herkes dünyaya boş bir sayfa benzeyen bir zihinle geliyorsa, kimsenin bu açıdan doğuştan gelen bir üstünlüğü yok demektir." İfadeleri

a) Logos b) Nomos **c) tabula rasa** d) rasyonalite e) hiçbiri

4. "Var olmak algılanmış olmak demektir" sözü aşağıdaki filozoflardan hangisine aittir?

a) Hegel **b) Berkeley** c) Kant d) St. Thomas e) St. Anselm

5. Hume'un Tanrı'nın varlığı ile ilgili aklî kanıtlamaların temellerini koyduğu ve ölümünden üç yıl sonra yayımlanan eseri hangisidir?

a) Din Üstüne b) Saf Aklın Eleştirisi c) Aforizmalar d) Candide

13. KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde Kant ve öğrencilerinin Alman İdealizmi olarak tanımlanan düşünce sistemlerini ve bu sistemin felsefenin çeşitli alt dallarındaki yansımasını öğreneceğiz.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Tanrı bilgi nesnesi olabilir mi?
2) İnsan ahlaki edimde bulunurken bunu hangi motivasyonla yapar?
3) Alman ırkına mensubiyet felsefi bir üstünlük sağlar mı?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
Kant ve Alman İdealizmi	Deneycilik ile rasyonalizmin nasıl bir düşünsel zemin üzerinde buluşabileceğini öğrenir.	Alman İdealizminin temsilcilerinin hayat öykülerinin ve temel mottolarını bilmek dönemi okumaya yardımcı olur.

Anahtar Kavramlar

- Fenomen-numen
- Amaçlar krallığı
- Kategorik emir
- Transandantal idealar
- Fenomenoloji

Giriş

Kant üretken bir yazardı. Kitapları çetin fakat devrim yaratır özellikteydi: *Saf Aklın Eleştirisi* (1781 ve ikinci baskısı 1787), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (1793).

Saf Aklın Eleştirisi şimdiye kadar yazılmış en çetin eserlerinden biridir. Felsefe uzmanları ona çekinerek yaklaşmışlar ve –eğer tamamını okumayı başarabilmişlerse- kitaba övgüler yağdırmışlardır.

Kant başka iki terim daha kullanmıştır.

A priori (önsel) bilgi deneyimden bağımsız olarak, yalnızca aklın kendisinden gelir.

A posteriori (sonsal) bilgi deneyimden gelir.

Bütün bilgi deneyimden gelir. Doğuştan sahip olunan hiçbir fikir yoktur. Deneysel yasaların mantıksal zorunluluğunu ispatlamakta sorunlar vardır (Sentetik önermeler, sonsal bilgi).

Bilgi, mantıksal, aklî tümdengelimden gelir. Doğuştan sahip olduğumuz fikirler bilginin güvenilebilecek tek temelidir. Mantıksal kesinliği gerçeklikle ilişkilendirmede sorunlara sahip (Analitik önermeler, Önsel bilgi).

Kant, Sentetik Önsel önermelerin mümkün olduğunda ısrarlıydı; bilardo topunun hangi yöne gideceğini kesinlikle bilebilirdik.

Kant'a göre bilgilerimizi iki şey şekillendirir: Bizatihi deneylerimiz ve zihnimizin muhakeme melekesi. Kant'ın haklı olması, bizi gerçekliği, olduğu haliyle asla bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Gerçekliği sadece, insanî kavrayışla düzenlenmiş olarak bilebiliriz. *Fenomen gerçeklik*, bizzat tecrübe ettiğimiz dünya için kullanılan bir terimdir. *Numen gerçeklik* algılarımızdan bağımsız olan gerçekliğin bizzat kendisi için kullanılan bir terimdir ve çoğunlukla "nesnel gerçeklik" olarak ifade edilir. Hepimizin bildiği şey, algılanan gerçekliktir. Fakat bunun anlamı, her birimizin şahsına münhasır, öznel bir gerçekliği olduğu değildir. Kant, zihnin bütün eşit olan şeyleri, gerçeklikteki standart kategorilere uyguladığını (ya da yüklediğini) söyler. Çünkü kavrama melekesi

standarttır; işleyen her zihin, deneyim üzerinde aynı temel düzeni uygular. Kant'ın beşeri gerçeklik ve saf gerçeklik arasında yaptığı ayrım üzerinde düşünmeliyiz.

Kant, 1804 yılında hayatını kaybetti. Bu tarih, formel olarak Aydınlanmanın sonunu ifade eder. On dokuzuncu yüzyıl, işte bu temel üzerinde, büyük ölçüde Aydınlanmanın miras bıraktığı, fakat bir ölçüde de yeni olan felsefî problemlerle ve yeni bir felsefe telakkisiyle, yani felsefenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yeni bir anlayışla karakterize olur. Bu çağ, felsefî bakımdan tam bir çeşitlilik ve çoğunluluk çağı olmak durumundadır. Rönesans'ın en temel gerçeği, matematiğin ve doğa biliminin yükselişi, kazandığı büyük başarılardı; işte bu gerçeğin felsefeye dikte ettiği vazifeler, onun iki yüzyıl boyunca doğrultusunu ve yapması gereken şeyleri belirledi. Aydınlanmada dikkat doğal dünyayı bu kadar başarılı bir şekilde fethetmiş olan zihnin yapısına veya temel karakterine çevrilmişti. Dolayısıyla, Kant'a kadar bir taraftan rasyonalistler, diğer taraftan empristler hakikati bir şekilde tekellerine aldılar veya mutlak bir üstünlük iddiasıyla öne çıkmaya çaba gösterdiler. On dokuzuncu yüzyıla gelince, bu çağ düşüncesinin vurgulanmak üzere tek bir yönü çıkarılacak olursa, bu özelliğin, kesinlikle akıldışı olanın keşfi olması gerekir. Bununla birlikte, çağın düşüncesine bir şekilde damgasını vuran pek çok okul olmuştur; ve bu okullar, pozitivizm ve irrasyonalizm, liberalizm ve Marksizm, idealizm ve pragmatizm çiftlerinde olduğu gibi, farklı ve güçlü karşıtlık dizileri içinde bir arada var olurlar.

On dokuzuncu yüzyıl, politik olarak, Napolyon'un fetihleriyle başlar, Kraliçe Viktorya'nın tahtkaki ellinci yıldönümünün kutlandığı yılda sona erer. Söz konusu iki tarih arasında kalan dönemin entelektüel ve sosyal değişimlerinin bir takım önemli felsefî neticeleri olmuştur. Bu değişmelerin belli başlıları ise şunlardır: 1820 ve 30'lıların, akla karşı ve duygu lehine âdeta şiirsel bir başkaldırı oluşturan Romantik Hareketi; toplum içinde eşi benzeri görülmemiş bir sefalete yol açan ve çok sayıda sosyal reform felsefesinin doğuşuna neden olan Endüstri Devriminin olgunlaşması; Paris, Almanya ve Viyana'da, sınıfsal bölünmeleri sembolleştiren ve Avrupa bilincine ilk kez olarak "burjuvazi" ve "proletarya" kavramlarını sokan 1848 Devrimi ve nihayet biyoloji biliminde Darwin'le ve biyolojik evrimin kamuya mâl olmasıyla başlayan büyük dalga. Bunlardan romantizm hem Alman idealizmine ve hem de irrasyonalizm filozoflarına tesir etmiştir. İktisadî çatışmasıyla uyumsuzluk ve toplumsal istikrarsızlık İngiliz faydacılığının sosyal felsefesiyle Karl Marx'nın ihtilalci öğretilerine yol

açmıştır. Ve Darwin'in gelişmeci görüşleri on dokuzuncu yüzyıla büyük bir önem kazanan tarih felsefelerinde gözle görülük hâle gelirken, Amerikan pragmatizminin âdeta zorunlu bir önkoşulu olmuştur.

On dokuzuncu yüzyıl felsefesini konu alan kuşbakışı bir inceleme hayli ilginç bir kronolojiyi açığa vurur. Yüzyılın ilk dönemine (Johann Fichte, Friedrich Schelling ve Georg Wilhelm Freidrich Hegel tarafından temsil edilen) Alman idealizmi egemen olur. Yüzyılın ortalarına ise bilime ve bilimin yöntemlerine duyulan ilginin yeniden canlanışı damgasını vurur; bilimsel olana yönelik bu ilgi, Fransa'da Auguste Comte, İngiltere'de John Stuart Mill ve sonra da faydacılığın liberal toplum teorisiyle Marksistlerin radikal sosyal teorisi tarafından temsil edilir. Yüzyılın sonları ise idealizmin bu kez İngiltere'de (T.H.Green, F.H.Bradley ve Bernard Bosanquet eliyle hayata geçirilen) yeniden canlanışıyla Charles Sanders Pierce ve William James'ın temsilciliğini yaptığı Amerikan Pragmatizmine tanık olur. İrrasyonel olanın Soren Kierkegaard, Arthur Scopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi bireysel düşünürler tarafından ifade edilen yeni felsefesi ise, yüzyılın baştan sona hemen tamamına yayılır.

Doğa bilimi örneğinden ilham alan Aydınlanma bilginin imkânına belirli bir takım sınırlamalar getirmişti; yani, aklın nihaî gerçekliğe bilimsel metodun sınırlarını çok aşan metotlarla nüfuz edebilme yeteneğine bir takım sınırlar koymuştu. Hume ve Kant'ın felsefeleri işte bu ölçülülük bakımından birbirine çok benzer. Oysa on dokuzuncu yüzyılın hemen başları, en tutkulu ve en aşırı versiyonuyla söz konusu metafizik ruhunun yeniden canlanışını yaşar. Alman idealizmi Leibniz ve Spinoza'nın spekülatif iddialarını bu kez biraz daha güçlenmiş olarak yeniden ortaya koyar. Bu dönüş kısmen romantizmin etkisinin, fakat çok daha önemlisi, felsefenin, bilim yerine bu kez dinle kurmuş olduğu ittifakın bir neticesiydi Büyük Alman idealistlerinin hepsinin birden babaları Protestan papazları olan veya kendileri teoloji tahsil eden üniversite profesörleri olmaları bir tesadüf değildir. Buna göre, Fichte Jena ve Leipzig'de (1780-84); Schelling ve Hegel Tübingen'de (1788-95) teoloji tahsil etmişti. Alman idealizmine çok yoğun bir biçimde ciddiyet ruhu, yarı dinsel bir adanmışlık karakteri kazandıran şey muhtemelen bu olgu olmuştur.

Felsefenin dinle olan bu ittifakının sonucu felsefî ilginin Kant'ın (doğa bilimini açıklayıp temellendirmeye çalışırken, metafizikte kesinlik imkânını yadsıdığı) *Saf Aklın Eleştirisi*'nden (ahlâkî benliğin doğasını açımladığı) *Pratik Aklın Eleştirisi*'yle

(bir bütün olarak evrendeki amaçlılığı ele aldığı) *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne kayması şeklinde kendini gösterdi. Zira mutlak idealizm temelde üç öncüle dayanmaktaydı:

1. Felsefenin esas ve en temel verisi, insanî benlik ve onun öz-bilincidir.

2. Bir bütün olarak dünya baştan sona ruhsal bir yapıdadır ve o, gerçekte kozmik bir benlik benzeri bir şeydir;

3. Gerek benlikte ve gerekse dünyada, esas önemli olan şey, entelektüel öğeden ziyade, irâdî ve ahlâkî öğedir.

Şu halde, Alman idealist metafiziğinde felsefenin vazifesi, benliği, ben-bilincini ve ruhsal evreni anlamaktır.

13. KANT VE ALMAN İDEALİZMİ

İMMANUEL KANT

Yaşadığı dönemde Doğu Prusya sınırlarında kalan Königsberg'de (bugünkü adıyla Kaliningrad, Rusya) doğan İmmanuel Kant (1724-1804), Protestanlığın Pietizm (aşırı dindarlık anlamına gelen bir terim) mezhebine bağlı olan yoksul bir aileye mensuptu. Pietistler Kilise tarafından dayatılan düşünceleri kabul etmedikleri gibi, Tanrı ile birey arasına giren papazlarla da mücadele içindeydiler. Onlar kilise adamlarının yerine Tanrı'yla doğrudan ve vasıtasız bir şekilde iletişim kurmayı seçmişlerdi. İmanın ve tövbenin önemini vurgulamışlar, katı bir çileci yaşamı tercih etmişlerdi.

Sekiz yaşındayken Pietist bir eğitimci tarafından kurulan mahalle okuluna gönderilen Kant, burada sıkı bir eğitimle karşılaştı. Okulda hayat her sabah saat dört buçukta başlardı. Öğrencilere Pietizm üzerine bir saatlik eğitim verilir ve her derse dua ile başlardı. Pazarları eğitim verilen okulda, neredeyse tüm gün dinî ibadetle geçirdi. Uzun yıllar sonra Kant, okulundan korku ve sofuluğun hüküm sürdüğü bir mekân olarak söz etmiştir. Yine de Kant, ahlâkî ciddiyet düsturunu ve dürüstlüğünü her zaman korumuştur. İnsanlar Pietizmi amaç haline getirdiklerini söyleyebilirler. Bu, insanların içten ve hürmete layık samimiyetlerinin göstergesidir. Pietistler, kişinin sahip olabileceği en ulvi şeylere; sükunete, tatminkârlığa ve iç huzura sahip kimselerdir.

On altı yaşındayken, 6 yıl eğitim göreceği Königsberg Üniversitesi'ne kaydolan Kant, üniversiteden ayrılma sürecinde, avantajlı olmasına rağmen, Lutherci bir vaiz olma teklifini kabul etmedi ve eğitimini sürdürmeyi tercih etti. Sonraki 9 yıl boyunca özel öğretmen olarak, düşük bir gelirle geçinmeye devam ettiren Kant, 1755 yılında bugünün doktora derecesine eşdeğer bir diploma sahibi oldu. Bu unvan ona bir Privatdozent (maaşı direkt olarak öğrenciler tarafından karşılanan özel hoca) olarak, üniversitede kalma imkânı ve fırsatı verdi. Öğrencilerin ilgisini çekip onları etkilediği ölçüde para kazandı. Popüler bir hoca haline gelen Kant, 1770'te, 46 yaşındayken üniversitede mantık ve metafizik profesörü olarak vazifeye başladı. Kant'ın düşük bir maaşı olmasına rağmen, statüsü onu tatmin etmek için yeterliydi.[523]

[523] Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, çev: Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul 2010, 528-530.

Kant'ın yaşamı, neredeyse hiç dikkate değer bir şey yaşamamasıyla dikkat çekicidir! Bütün yaşamı boyunca, doğduğu yerden 110 kilometre ötesine seyahat etmemiştir. Bir biyografi yazarı onun için der ki, "Kant'ın hayatı (dilbilgisindeki) düzenli fiillerin en düzenlileri gibidir." Bir başka yazar da buna şu sözleri ilave eder: "Ancak bu, bileşik bir fiil değildir. Çünkü Kant hiç evlenmemiştir."

Kant, hayatının büyük kısmında değişmez, sabit bir programa göre yaşamıştır.

"Şehrin büyük kilise saatinin bile günlük işini, o şehirde yaşayan Immanuel Kant'tan daha fazla şevkle ve daha düzenli bir şekilde yaptığına inanmıyorum. Kant için yataktan kalkmanın, kahve içmenin, yazmanın, konferanslar vermenin, yemenin, yürümenin; her şeyin değişmez bir zamanı vardır. Komşuları Kant'ı gördüklerinde saatin dört buçuk olduğunu bilirler; gri montu sırtında, bastonu elinde, evinin kapısının basamaklarından inmiş, yavaş yavaş Limon Ağacı Sokağı'na doğru yürüyordur; bu sokak ondan sonra Filozof Yolu adını almıştır. Yılın her mevsimi sekiz defa bu yoldan bir aşağı bir yukarı yürürdü. Hava kötü olduğunda veya gökyüzünü yağmurun habercisi gri bulutlar kapladığında, yardımcısı ihtiyar Lampe, Kant'ın tedirgin bir şekilde büyükçe bir şemsiyeyle takip ederdi; tıpkı Tanrı misali…"

Kant'ın sadece bir kere bu yürüyüşü aksattığı bildirilir: Rousseau'nun *Emile*'ini okumaya daldığı bir zamanda…[524]

Hayatında hiç evlenmeyen Kant, evlilik konusunda şu ilginç sözleri söyler: "Bir eşim olabileceği vakit onu geçindiremezdim; bir eşi geçindirebildiğim zaman da artık herhangi bir işe ihtiyacım yoktu."

Königsberg'in sakinleri saatlerini ayarlamanın şaşmaz bir yöntemini bulmuşlardı: İmmanuel Kant her gün tam15.30'da, günlük gezintisini yapmak üzere evinden ayrılırdı. Kant genellikle; komşularının saatlerini, evden çıktığı saat olan 15.30'a ve dar sokağı sekiz defa turlamasına göre ayarladıkları, yapacağı her şeyi programlayan, yaşlı, bekar bir adam olarak tasvir edilir. Hayatı programlı ve sistemli olan Kant, her sabah 05.00'da kalkar, akşam 22.00'da yatardı. Kasaba halkı saatlerini, Kant'ın 15.30'daki yürüyüşüne göre ayarlardı.[525]

---

[524] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 530.
[525] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 531.

Kant üretken bir yazardı. Kitapları çetin fakat devrim yaratır özellikteydi. *Saf Aklın Eleştirisi* (1781 ve ikinci baskısı 1787), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (1793).

Saf Aklın Eleştirisi şimdiye kadar yazılmış en çetin eserlerinden biridir. Felsefe uzmanları ona çekinerek yaklaşmışlar ve –eğer tamamını okumayı başarabilmişlerse- kitaba övgüler yağdırmışlardır. Kant bir keresinde, reddedilmekten hiç korkmadığını belirtmiştir. Onun en büyük korkusu anlaşılmamaktır. Korku hissetmesi için iyi bir nedeni vardı. 16 Ağustos 1783 yılında "En azından 12 sene üzerinde çalıştığım düşüncelerin sonuçları" dediği eserini yazdı: "Bu çalışmayı dört veya beş hafta süren bir zaman diliminde, büyük bir hızda tamamladım, içeriğine oldukça özen gösterdim. Okuyucunun anlamasını kolaylaştıracak açıklamalar ve şerhler üzerinde düşündüm. Bu asla pişman olmayacağım bir karardı, eseri daha popüler kılmak için daha çok araştırmak ya da basımı ertelemek söz konusu değildi; öyle olsaydı eseri hiçbir zaman tamamlayamazdım."[526]

Kant, aydınlatıcı örneklere özellikle yer vermediğini kabul etmiştir; zira bu zaten oldukça hacimli olan bir eseri iyice ağırlaştırırdı (ya da kalınlaştırırdı). Üstelik aydınlatıcı örneklerin sadece eseri popüler hâle getirmek için eklendiğini ve "bu eserin asla popüler olması amacıyla yazılmadığını" söylemiştir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin müsveddesini metafizikçi Marcus Herz'e gönderdiğinde Herz, kitabın yarısını okumuş ve Kant'a geri yollamıştır: "Eğer tamamını okusaydım korkarım ki delirecektim".

Kant'ın kitabının çetin bir eser olmasının bir sebebi daha vardır: Eser, yeni mefhumları izah etmeye girişmektedir. Kant kendisini Latince terimlerin yeni anlamlarını keşfetmek veya Almanca yeni deyimler uydurmak mecburiyetinde hissediyordu. Yaygın ifadelere, kendisine özel, sıra dışı manalar veriyor ve kimi zaman aynı kelimeyi farklı anlamlarda kullanıyordu. Bütün bunlara rağmen bu profesörün, büyük ve zor anlaşılır kitapları Batı düşünce geleneğini sonsuza kadar değiştirmiş ve farklılaştırmıştır.

[526] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 530-531.

1797 yılında kamuya açık konferanslar vermeyi bırakan Kant, artık bedensel olarak sağlığı çok iyi olmasa da hâlâ üretken bir yazardı. Kant hayatında hiç dağ ya da deniz görmeden, yalnız ve yaşlı bir insan olarak öldü. Filozoflar veya filozof olmayanlar kabul etseler de etmeseler de Kant'ın Batı felsefesi geleneğini temelden sarstığı ve değiştirdiği gerçeğiyle yüzleşmek durumundadırlar. Königsberg Katedrali'ndeki mezar taşının üzerinde kendi sözleri bulunur: "Üzerimde yıldızlı gökyüzü, içimde ahlak yasası var."

Kant'ın ortaya koyduğu çalışma, önemli ve cüretkârdır; çünkü bu çalışma rasyonalizme, (dönemin başat felsefe ekolü olan) deneyciliğe ve popüler teolojiye dair yıkıcı tenkitleri ihtiva eder. Bazı rahiplerin ona karşı nefretlerinden dolayı, Kant'a "köpek" diye hitap ettikleri ve bazılarının da köpeklerini "Kant" diye çağırdıkları anlatılır.[527]

Kant, kişi olarak neşeli, zarif ve hoşsohbet bir filozoftu. Misafirlerini hoş tutar ve akşam yemeklerinde hiç yalnız kalmazdı. Dersleri sunuşundaki ustalığı, herkes tarafından bilinmekteydi.

Kant, Ortaçağ'dan sonra meslekten akademisyen olan ilk büyük filozoftu. Ondan sonra bir büyük filozofun aynı zamanda bir üniversite profesörü olması sıradan bir durumdu. Halbuki Kant'tan önce durum böyle olmadığı gibi, Kant'tan sonra gelen pek çok filozof da böyle değildi. Hemen bütün seçkin filozofların aynı zamanda akademisyen olması 20. yüzyılda görülebilecek bir şeydi. Felsefenin bu meslekleşmesi, önce Schopenhauer tarafından sert bir dille tenkit edildi. Bu, her zaman tartışılmış bir husus olmakla birlikte, bugün kurumsal olarak yerleşmiştir ve eskiye dönme ihtimali yok gibi görünmektedir.

Yaşlılığına kadar Kant'ın ünü diğer birinci sınıf akademisyenlerinkiyle benzerlik taşıyordu. Fakat 10 yıl süren bir sessizlikten sonra, 57'sinde bütün zamanların en büyük kitaplarından biri olan *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımladı. Onu, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargının Eleştirisi* takip etti. Bu arada, alışılmadık uzunlukta bir başlığı olan, fakat etkisi büyük olacak bir kitap, *Ahlâk Metafiziğinin Temel İlkeleri'*ni kaleme

[527] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 531-532.

aldı. 80'ine doğru hayatını kaybettiğinde büyük çaplı eserlerinden birisinin ortasındaydı.

Düşüncesinin bu son ürünü, muhtevası bakımından kolaylıkla anlaşılmayacak kadar özgündü. Gerçekte Kant başlangıçta kitabının yanlış anlaşıldığını düşünüyordu. Bunun üzerine *Saf Aklın Eleştirisi*'nden iki yıl sonra, bu uzun kitabındaki başlıca savları daha açık ve daha anlaşılır bir şekilde dile getirdiği ince bir kitap çıkardı. *Prolegomena* olarak bilinen bu ince eser, bugün de diğer büyük kitaba mükemmel bir giriştir. Ayrıca Kant, 1787'de yine yanlış anlaşılmaya karşı mücadelesinin bir parçası olarak ana eserinin temelden gözden geçirilmiş bir baskısını yayımladı. Kant'ın çekici bir kişi olmakla birlikte, çekici bir yazar olmadığını kabul etmek gerekir; buna bir de düşüncelerin derinliği ilave edilince kitaplarını okumak iyice zorlaşmaktadır. Fakat Kant'ın eserleri, felsefede Hume'dan sonraki en önemli gelişmelere giriş niteliğindedir.[528]

Kant'tan önce, aralarında bilim adamlarının da bulunduğu çok sayıda düşünür, insanın bilebileceklerinin nihaî sınırını var olan şeylerin belirlediğini doğal bir şey olarak görmüşlerdi; sonunda öğrenecek bir şey kalmayıncaya kadar, prensip olarak her gün daha fazla şey öğrenmeye devam edebilirdik.

Locke'un başlattığı bir düşünce çizgisini geliştiren Kant, bunun yanında, bilgilerimizin aynı zamanda tamamen farklı türde bir başka sınırlamaya daha konu olduğunu ileri sürdü. İster bir algı, duygu, bellek, ister bir düşünce ya da ne olursa olsun, herhangi bir biçimde kavradığımız her şeyi, bedensel araçlarımızla; yani beş duyumuzla, beynimizle ve merkezî sinir sistemimizle kavrarız. O sebeple, biz ancak bu araçların temas ettiği şeyleri yaşantılayabiliriz. Fakat bu araçların temas etmediği bir şey, bizim için deneyim haline gelemez, çünkü onu kavramamızın bir yolu yoktur.

Buradaki mesele, ister bizim ister başkasının olsun, bütün bu araçların bazı araçlar arasında iyi olmakla beraber diğerleri açısından iyi olmamasında yatmaktadır; dolayısıyla, yapabilecekleri şeye sınır koyan, bizzat bu araçların tabiatıdır. Konserve açacağıyla fotoğraf çekemezsiniz ya da bir araba motoruyla sosis hazırlayamazsınız. Bir fotoğraf makinesiyle bir sahnenin fotoğrafını çekebilirsiniz, ama o sahnenin sesini kaydedemezsiniz. Bir ses kayıt cihazıyla da sesi kaydedebilirsiniz, ama aynı sahnenin

[528] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 132.

fotoğrafını çekemezsiniz. O şey, ne görülebilir ne de duyulabilir bir şeyse –sözgelimi renksiz ve hareketsiz bir gaz kitlesiyse- ne fotoğrafı çekebilir ne de sesi kaydedilebilir: Negatifte hiçbir şey görünmeyecek, bantta hiçbir ses duyulmayacaktır. Fakat bu, gazın var olmadığı anlamına gelmez. Tersine, vardır; üstelik var olması sizin için hayatî bir önem de taşıyabilir. Fakat bu gaz ne görülebilir ne de duyulabilir; hiçbir fotoğraf makinesi ya da ses kayıt cihazı onun varlığını belirleyemeyecektir. Dolayısıyla, onu belirleyecek tamamen farklı bir tür cihazdan yoksunsanız, o gazın varlığından haberdar olamayacaksınızdır.

Kant'a göre bütün bu düşünceler, bizim bedensel araçlarımız için de geçerlidir. Gözlerimiz, bazı çok önemli şeyler yapabilir, ama başka şeyleri değil. Kulak, gözün yapamadığı bambaşka şeyleri yapabilir. Tat duyumuz, ne gözün ne de kulağın belirleyebildiği şeyleri kaydedebilir. Beyin, bunlardan farklı sayısız şey yapabilir ve bu böyle gider. Bütün yetilerimiz tek tek sayıldığında, temas edebilecekleri şeylerin toplamı, kavrayabileceğimiz şeylerin toplamıdır. Bu, onların dışında başka şeylerin var olmadığı anlamına gelmez. Bilgimiz ilerledikçe, başka şeyler de var olabilir. Ama ne olursa olsun, başka şeyler varsa bizim bunları kavramamızın bir yolu yoktur.

Demek ki, bileceklerimizle ilgili sadece bir değil, iki tür sınır vardır. Birincisi, var olanlardır. Tanrı, ölümsüz ruhlar ya da başka şeyler buna dahil olsun olmasın, var olanlar her şeyin toplamı, bütün gerçekliği meydana getirir.

Fakat biz insanlar, bütün gerçekliğin ancak bedensel araçlarımızın temas edebildiği yönlerini bilebiliriz. Dolayısıyla, bir yandan, bizden ve bizim deneyimleme yeteneğimizden bağımsız olarak var olan şeyler, diğer yandan da deneyimleme araçlarına sahip olduğumuz şeyler vardır. Bunların aynı olduklarına inanmak için hiçbir zaman sağlam sebeplerimiz olamayacaktır. Bu ikincilerin, ilkinden daha dar oldukları hemen hemen kesin, daha doğrusu ilkiyle karşılaştırıldıklarında çok daha az olmaları muhtemeldir.

Bu ikisi arasındaki fark, bu noktaya kadar ki araştırmalarımızın ortaya koyduğundan çok daha köklüdür. Farklı araç türlerin hizmet edebileceği farklı amaçlardan hemen yukarıda söz ederken, her bir aracın, kendi amaç-ürününü kendi yapısının dayattığı şartlar içinde verdiğini belirtmiştik: Fotoğraf makinesi fotoğraf, teyp ses kaydı verir vs. Fakat, fotoğraf fotoğrafı çekilen sahnenin kendisi değildir; o

sahnenin belli, özgül bir şekilde temsilidir. Fotoğraf çekilirken alınan bir ses kaydı, aynı sahnenin tamamen farklı bir şekilde temsilidir. Söz konusu sahnenin kendisi, dağlar, köyler, insanlar, hayvanlar ve daha başka şeylerin bulunduğu panaromik bir manzaradan oluyor olabilir; fakat fotoğraf, sadece elinizde tutabileceğiniz, üzerinde işaretler bulunan bir kağıt parçasıdır. Ses kaydı da elektro manyetik bant bobinidir. Bir şeyin temsilini o şeyin kendisiyle karıştırmak, çocuklarla ve ilkel insanlarla paylaştığımız türden temel bir yanlıştır.

Yine Kant, bu düşüncelerin insanların deneyimleri için de geçerli olduğunu söylüyor. Bilincimize verilmiş olan şey, bizim bedensel araçlarımızın bir ürünüdür ve o aracın doğasından dolayı o şekli almıştır. Göz olmadan görsel tasarım, kulak olmadan sessel tasarım ve beyin olmadan düşünceler olamaz. Fakat görüntüler, sesler, düşünceler vs., dışımızdaki nesneler değildir; bu nesnelerle ilgili kendi tasarımlarımızdır. Ancak onları üreten insanın bedensel araçlarında vardırlar. Dolayısıyla, deneyden bağımsız olarak var olan nesneler "benzeyebileceklerini" söylemenin bir anlamı yoktur; bir ses, ancak başka bir sese benzeyebilir (ya da benzeyemez); bir görüntü başka bir görüntüye benzeyebilir ya da benzeyemez. Ses ses olarak (bu sıfatla), görüntü görüntü olarak (bu sıfatla) özneye bağlıdır. Bize (çoğu zaman dakik bir doğrulukla) bilgi verirler; fakat bunu görüntü olarak değil, ölçüm olarak yaparlar. Onları görüntü olarak almak, hastanın vücut sıcaklığını onun portresini olarak almak kadar yanlıştır.

Bu demektir ki, bizim algımı ve düşünme tarzlarımızdan bağımsız olarak var olan şeyler haklarında herhangi bir kavram oluşturamayacağımız şeylerdir. Bir yanda, bize göründüğü gibi bir şeyler dünyası vardır ki, Kant buna fenomenler dünyası der. Bizim bilebileceğimiz dünya budur. Fakat bu bilginin aldığı bütün şekiller özneye bağlıdır. Diğer yanda, Kant'ın numenler dünyası dediği, kendinde şeyler dünyası vardır. Bu dünyanın varoluş kipinin, bizim şeylerin dünyası vardır. Bu dünyanın varoluş kipinin, bizim şeyleri kaydettiğimiz özgül yollarla hiçbir ilgisi yoktur. Fakat, tam da bu sebepten, bu sahaya ulaşmamızı sağlayacak hiçbir vasıta yoktur. Bu numenler dünyasıyla ilgili her şey, Kant'ın "aşkın" dediği şeylerdir. Nitekim Kant, bu terimle bu dünyanın var olduğunu, ama deneyle kaydedilemeyeceğini kast eder.[529]

[529] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 133-135.

Bize göründüğü gibi dünya, bir kaos ya da karmaşa değildir; çok sayıda farklı türde düzenle kaplıdır. Nesneler, üç boyutlu uzayda, her biri birbirini ters-kare çekim yasasıyla çekerek yan yana var olurlar. Hareket ve süreç, dördüncü bir boyut olan zamanda yan yana gider. Çok sayıda süreç nedensel olarak birbiriyle bağlantılıdır ve matematik eşitliklerle ifade edilebilecek düzenli ve öngörülebilir şekillerde etkileşimde bulunur. Şeylerin bütün bu düzeninin temel oluşturucu parçaları olarak görünen şeyler, bu sözü edilen şeylerdir: Bir zaman-mekân çerçevesinde var olan, nedensel olarak birbiriyle bağlantılı maddî nesneler. Deney dünyasının, bu temel parçaların nitelediği şeylerden oluştuğunu belirtmek çok önemlidir. Onlar, insanın algılama ve anlama tarzının özellikleridir. O şey, bir şey değilse, yani gerek bir kimliği yoksa var olduğunu kavrayamayız. Sebep olmadan etkiyi kavrayamayız. Bunlar, anlama yetimizin kategorileridir; onlar olmasaydı, çevremizdeki dünyayla ilgili hiçbir şeyi kavrayamazdık.

Aynı şekilde, gerçek bir nesnenin varlığını, mekân dışında, ya da hareket ediyorsa zaman dışında kavrayamayız. Mekân ve zaman, duyarlığımızın şekilleridir; onlar olmasaydı dünyadaki hiçbir şeyi algılayamaz ya da kavrayamazdık. Bu duyarlık şekilleri, algılarımızı yakaladığımız ağlardır ve anlama yetisinin bu kategorileri, duyu organlarımızın topladığı şeyleri anlaşılır kıldığımız çerçevelerdir. Bütün bunlar, bu dünyada yaşayan, deneyimleyen özneler olarak işleyiş ve çalışma biçimimizin ayırt edici özellikleridir. Fakat bu özellikler, deneyden bağımsız kendi başlarına var oldukları gibi şeylerin değil, deneyin nitelikleridir.[530]

Farklı bir bağlamda, yani dinsel bir bağlamda da olsa onları daha önceden tanıyor olmasaydık, bu fikirleri kavramamız çok daha zor olabilirdi. Dünyanın büyük dinlerinin çoğunun taraftarları, bu dünyanın mekânda ve zamanda yer alan maddî nesnelerin gerçekliğin tümü olmadığına, zamanının ve mekânın dışında, maddî olmayan başka bir gerçeklik düzeyinin de var olduğuna, fakat insanın bu düzeylerden ikincisini değil, ancak birincisini yaşantılayabildiğine inanırlar. Kant'ın yaptığı şey, şeylerin bu bütün görünüşünü, bir Tanrı'ya ya da ruha dayanmadan veya herhangi bir inanca başvurmadan, felsefî ve akılcı bir ispatlamayla temellendirmektir. Öyle ki Tanrı'ya ya da ruha inanmayan, dinle hiçbir ilgisi olmayan biri bile, ona inanmak için iyi sebepleri olduğunu düşünürken buluverir kendini. Kant, bu görünüşün hayatî öneme

[530] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 135.

sahip din dışı yönlerinin, sadece akılcı ispatlamayla gerçek olduğunun gösterilebileceğine inanır.

Söz konusu meselelerle ilgili edimsel ispatlamaları ve ayrıntılı çözümlemeleri karmaşık ve derindir, o sebeple izlenmesi zaman zaman güçtür. Yine de vardığı başlıca sonuçlar, Hıristiyanlıkla tanışıklığı olan herkesin zaten bildiği şeylerdir.[531]

Kant, deney dünyasının, yani maddî nesneler dünyasının bilgisinin edinilmesinde ve bu dünyanın anlaşılmasında anahtarı, bize bilimin sunduğunu düşünmekteydi. Zamanda ve mekânda var olan her maddî nesnenin ve bütün hareketlerin içyapılarının, bilimin ortaya çıkarabileceği prensiplerle uyuştuğunu düşünüyordu ve bu yolu izlemeye devam edersek nesnelerin ve hareketlerin sonunda eksiksiz bilgisine ulaşmamamız için bir sebep görmüyordu.

Fakat burada insanla ilgili ciddi bir problem vardı. Bedenlerimiz mekânda var olan mekânda ve zamanda hareket eden maddî nesnelerdir. Eğer onların hareketi tamamen bilimsel yasalara bağlıysa, özgür irade diye bir şey olamazdı. Ancak Kant irademizin özgür, üstelik bunun ispatlanabilir olduğuna inanıyordu. İrademizin özgür eylemlerinin, fenomenler dünyasında, yani gerçekliğin bilimsel yasaların geçerli olduğu kısmında değil, bilimsel anlama yetisinin ulaşamayacağı kısmında, yani numenler dünyasında yer aldığını söyleyerek bu problemi çözdü.

Kant'ın ispatlaması, özgür iradeye sahip olmamızdan çok, olmadığımıza inanmayı olanaksız bulduğumuza dayanıyordu. İyi, "…meli,…malı" ve hak gibi ahlâkî kavramlara; neyin iyi olduğu (ya da olmadığı), ne yapmamız ya da yapmamamız gerektiği vs. ile ilgili ahlâkî kanılara sahip olduğumuz deneysel bir olgu olduğu gibi, yapabilmeyi denesek ya da istesek bile bu kanıları tamamen göz ardı edemeyeceğimiz de deneysel bir olgudur. Kant'a göre, bu kavramların bir şekilde bir içerikleri bulunduğuna ve ahlâkî kanılarımızın bir anlamı olduğuna göre, zaman zaman da olsa bir şeyi yapıp yapmamaya karar vermemiz gereken durumlar olur. Böyle bir kararı hiçbir zaman veremiyorsak eğer, o zaman "yapmalıyım ya da yapmamalıyım" demek düpedüz yanlış olur; çünkü, böyle bir durumda hiçbir zaman bir karar ya da seçim söz konusu değildir. O zaman ahlâk denen şey tümüyle boş bir hayaldir, bir yanılsamadır; dolayısıyla ahlâkî sözcelerin hiçbir anlamı yoktur. Görev, hak "…meli, …malı" gibi

[531] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 135-136.

sözcükler (ve bütün diğerleri) geçerli değildir. Herhangi birine bu değil de şu eylemi salık vermenin bir anlamı yoktur. Övgü ve yergi, hayranlık ve suçlama, onaylama ve onaylamamayla ilgili bütün sözcüklerin dilimizden ve düşüncemizden çıkartılması gerekir; çünkü, ne özel ne de toplumsal hayatımızda bu tür mefhumların dolduracağı bir yer vardır. Birileri bize kötü davrandığında şikayet etmenin anlamı yoktur, çünkü başka türlü davranmak onlar için imkânsız olacaktır. Böyle yapmamaları gerektiğini söylememiz doğru olmaz, çünkü bu işte kararları ya da seçimleri söz konusu değildir.

Belirlenimciliğin insanlar için de geçerli olduğuna gerçekten inanan biri, bu sonuçlara mahkûmdur. Ancak, görüldüğü kadarıyla bu tür insanlar yoktur. Böyle bir şeyin imkânsızlığı bizim için bir olgudur. Alçakların ve suçluların, hatta psikopatların, hatta belirlenimci olduklarına inanan kişilerin bile kötü muameleye maruz kaldıklarından incindikleri ve itiraz ettikleri, kim olursa olsun yapılmaması gerektiğini düşündükleri görülmektedir.

Dolayısıyla görüldüğü kadarıyla (en azından zaman zaman) özgür seçim diye bir şeyin var olduğuna inanmadan edemeyiz. Fakat, buna inanmak, maddî nesnelerin bazı hareketlerinin tamamen bilimin yasaları tarafından belirlenmediğine inanmadan da edemeyeceğimiz anlamına gelir. Bu hareketlerden bazılarına, kendi irademizin özgür eylemleri karar vermektedir. Bu bağlamda "özgür", kişinin dışında belirlenmemiş, bilimsel yasalarca yönetilmeyen anlamına gelir.

Kant'a göre, –ister itiraf edelim ister etmeyelim- var olanın yalnızca deneysel dünyadan ibaret olmadığına inanırız. Bedenimizin hareketlerini etkileyen kararların alındığı ve aynı zamanda yapılan seçimlerde, alınan kararlarda övgü ve yergi sözcüklerinin geçerli olacağı deneysel olmayan bir dünyanın varlığına inanırız. Kant'ın bütün felsefesi, bunun nasıl mümkün olduğunu –bilimsel açıklamaya uyan bir dünyada ahlâkın ve özgür iradenin nasıl var olabildiğini- anlama çabası olarak görülebilir.[532]

Kant, ancak bir şeyi yapmanın lehte ve aleyhte sebeplerini anlama yetisine sahip bir yaratığın ahlâka uygun ya da ahlâk dışı davranabileceğine, o sebeple ahlâkın yalnızca akılcı yaratıklar için mümkün olduğuna inanıyordu. Zehirli bir yılan ahlâk dışı davranmakla suçlanamaz. Fakat bu tür sebeplerin geçerliliği, sadece bireysel bir beğeni konusu değildir. Belli bir sebebin iyi bir sebep olduğu konusunda farklı yargılarda

[532] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 135-137.

bulunabiliriz; fakat bu konuda fikir yürütüyor ve birbirimizi ikna etmeye çalışıyor olmamız, gerçekten iyi bir sebep gösterildiğinde bunun rıza yaratacağına inandığımızı ortaya koymaktadır. Geçerli bir sebep, ister kabul et ister kabul etme gibi bir şey değildir; evrensel olarak geçerlidir. Bir şeyin, aynı şartlarda, benim için doğru başka biri için yanlış olabileceğini savunmak imkânsızdır: Benim için doğruysa, aynı durumdaki bir başkası için de doğru olması gerekir. Bu, tıpkı deneysel dünyanın evrensel geçerliliğe sahip bilimsel yasalarca yönetilmesi gibi, ahlâkî dünyanın da evrensel geçerliliği olan ahlâkî yasalarca yönetilmesi anlamına gelir. Yine bu, bilimin olduğu gibi ahlâkın da akıla dayandığı anlamını taşır.

Bu düşünceler, Kant'ın ahlâkın temel kuralı olarak ünlü Kategorik İmperatif'ini formüle etmeye taşıdı: "Aynı zamanda evrensel olmasını isteyeceğin ilkelere göre davran."[533]

Her felsefe her zaman önemli bir konuyu dışarıda bırakır. Kant'ın, kendi bedensel araçlarımızın bize bir kavrayışını vermediği herhangi bir şeyin var olduğunu kesin olarak bilmemizin asla mümkün olmadığı yolundaki öğretisi, Tanrı'nın varlığıyla ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili bilgimizi dışarıda bırakır. Burada, Tanrı'nın varlığının değil, sadece onun varlığıyla ilgili bilginin hesaba katılmadığını görmek önemlidir. Kant'ın felsefesinin bu yönünün tarihsel önemi vardır: Tanrı'nın varlığına ilişkin sözde "delilleri" yıkmakla, bin yılların değilse bile yüzyılların felsefesini bir anda moloz yığınına çevirmiştir.[534]

Kant'ın anlatmak istediği şey, bilim adamlarının şeyleri nasıl bildikleri sorunu, metafizikçilerin özgürlük ve ahlâk gibi soyut fikirlerle ilgili şeyleri nasıl bildikleri sorununa çok benziyordu. Bilimde de, metafizikte de veriler ile işe başlanıyor, bu veriler işlenerek yargıya ulaşılıyordu; süreç benzerlik taşıyordu. Kant böylece *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düşüncenin gerçek kapasitesini inceliyordu.

Ve ikinci olarak bazı teknik terimler kapsamında, Kant, Analitik ve Sentetik önermeler arasındaki geleneksel ayrımı kullandı. Analitik önermeler yalnızca sözcüklere açıklık kazandırıyordu. Örneğin, bilardo topları küreseldir. Sentetik

[533] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 137.
[534] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 137.

önermeler ise bunun ötesine geçiyordu: örneğin, beyaz bilardo topu şu şekilde vurulursa, siyah top şu yöne gidecektir.

Kant başka iki terim daha kullanmıştır.

A priori (önsel) bilgi deneyimden bağımsız olarak, yalnızca aklın kendisinden gelir.

A posteriori (sonsal) bilgi deneyimden gelir.

Bütün bilgi deneyimden gelir. Doğuştan sahip olunan hiçbir fikir yoktur. Deneysel yasaların mantıksal zorunluluğunu ispatlamakta sorunlar vardır (Sentetik önermeler, sonsal bilgi).

Bilgi, mantıksal, aklî tümdengelimden gelir. Doğuştan sahip olduğumuz fikirler bilginin güvenilebilecek tek temelidir. Mantıksal kesinliği gerçeklikle ilişkilendirmede sorunlara sahip (Analitik önermeler, Önsel bilgi).

Kant, Sentetik Önsel önermelerin mümkün olduğunda ısrarlıydı; bilardo topunun hangi yöne gideceğini kesinlikle bilebilirdik.

Kant'a göre bilgi deneyim ile kavramların bir sentezinin neticesiydi: Duyularımız olmasaydı nesneleri fark edemezdik; ancak diğer yandan anlayış gücümüz olmasaydı, bu sefer de onları kavrayamazdık. Bilgi edinme süreci algılamayı, hayal gücünü ve anlayış gücünü gerektiren birleşik bir süreçti; duyarlılık ve anlayış, karşılıklı ilişki içindeydi.[535]

Kant'a göre, "Kendi varlığımın bilincinde olmam, nesnelerin benim dışındaki uzamda var olduğunu kanıtlar." Ancak Kant bilgiye bazı sınırlar koyuyordu. Kendinde şey dediği, taşın gizemli özünün bilinemeyeceğini söylemiştir. Fenomenler dünyasının ötesine geçmeye, kavramları ampirik uygulamaların koyduğu sınırların ötesine uygulamaya çalışmak, kaçınılmaz olarak paradokslara, safsatalara ve çelişkilere yol açardı.

[535] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, 102-103.

Kant, Ruh, ölümsüzlük, Tanrı, özgür irade gibi konularda klasik metafizik akıl yürütmelerin hepsinin de aklın sınırlarının dışına çıktığını söylüyordu. Aklın dünyayı bilme işindeki doğru kullanımı ancak pratik sahada olabilirdi.[536]

Kategorik Emir

Kant, özel olarak insanın kendi menfaati için yaptığı bir şeyin erdemli olamayacağını düşünüyordu. Yalnızca aklî ahlâk yasasına uyan eylemler, bunlar aynı zamanda görevdi, erdemli olabilirdi. Kant'a göre *Kategorik Emir* sarsılmaz bir yasaydı. Bu düşünceler etik alanında büyük bir değişikliğe işaret ediyordu: Kant iyi ve kötü eylemlerin bir listesini vermiyor, yalnızca her zaman, uymamız gereken içsel ve aklî bir prensip ortaya koyuyordu. Kant'ın akılcılığı onu yalan söylemenin hiçbir zaman doğru olamayacağı neticesine götürdü; bir dostumuzu öldürmek isteyen birine bile: "Evimize sığınan bir dostumuzun peşindeki katil bize onun nerede olduğunu sorduğunda, yalan söylersek, suç işlemiş oluruz."

Bu mantık açısından sağlam ve felsefe açısından tutarlı olabilir; fakat sağduyu açısından çok aptalca gözüküyor.[537]

Kant "eleştiri" olarak adlandırdığı bilginin nasıl mümkün olduğuna ilişkin çözümlemeye yönelmiştir. Bu süreçte o, zihnin karşı karşıya kaldığı duyular ve algılamalar üzerinde zihnin etkide bulunduğu temel bir yapı inşa etmiştir. Bu yapıyı, bilmenin biçimsel öğesi olarak düşünebiliriz. Bu sebepten dolayı Kant biçimci ya da formcu olarak bilinir. Kant; ne bizatihi duyuların ne de bizatihi aklın, dış dünyanın bilgisini veremeyeceğini düşünür. Bilgi zihin ve duyular arasındaki etkileşiminin bir neticesidir. Bilgi ve deneyim, kategoriler olarak adlandırılan, özel düzenleyici idealar tarafından yapılandırılmış ya da biçimlendirilmiştir. Bu teori; transandantal idealizm, Kantçı idealizm ya da transandantal idealizm olarak bilinir.

Kant'a göre, Descartes'ın temel yanlışı, bilimsel yöntemi yanlış anlamakla başlar. Galile, "usulün ortak planı"nı, yani fenomen üzerinde çalışmanın yöntemini tesis ederek bilimin çehresini değiştirmiştir. Descartes, yöntemin önemini kavradığı halde, bu bilimsel yöntemin hem deneysel hem de rasyonel olacağını tam olarak görememiştir. Kant, deneycilerin de, aklın önemini hiçe sayarak benzer bir yanlışa düştüklerini fark etmiştir. Bilimsel yöntemin gösterdiği gibi bilgi, hem rasyonel hem

[536] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, 104.
[537] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, 105.

de algısal (deneysel) öğelerden meydana gelmektedir. Yani bilgi, hem bir özneyi (bilen zihin) hem de bir nesneyi (bilinen bir şey) gerektirir.

Kant, bir teori deneyimle tutarlı olmayan çıkarımlara ulaştığında, gerçek dünyaya ait delilin, kuramsal tutarlılığa ağır bastığını söyler. Buradan hareketle, günlük deneyimler ve yaşantılar; sebep-sonuç ilişkisinin, dış dünyanın ve benlik bilgisinin var olduğunu gösterir.

Kant'a göre bilimsel düşünce, soru sorma ve hipotez ortaya koyma eylemini ihtiva eder. Bilimsel düşünce sadece herhangi bir şeyin oluşmasını kaydeden pasif bir işlem değil; denetim altına alınmış deneysel koşulların aktif bir tertibidir. Bu durum da bilginin bir tür etkileşim olduğunu ortaya koyar. Bilgi, bilen (özne) ve bilinenden (nesne) oluşan, iki yönlü akışa sahip bir otaban gibidir.

Felsefe alanında, Kant, kendinden önceki filozoflara ait rotayı tersine çevirdi: Zihin bilinebilen şeyle uyumlu olmak durumunda değildi; bilinebilen şeyin, zihinle uyumlu olması gerekirdi.[538]

Eleştirel Felsefe

Kant epistemolojik dönüşümün son adımı olarak, radikal bir alternatif önermiştir: İzlenimler ve algılarla faal bir etkileşime geçen zihnin yeni bir bakışına, ne tür bir bilgi dayandırdığımızın eleştirel çözümlemesi.

Hume bütün bilgilerin, izlenimler sonucunda ve deneyimle başladığını söylemektedir. Fakat Hume, deneyimle tetiklenen bilgi ile deneyime temel teşkil eden bilgiyi karıştırmıştır. Kant, "bilgi melekemizin" (zihnimizin), deneyimin henüz ham verisine bir şeyler ekleyebileceğini öne sürmüştür. Çünkü deneyim tetikleyicidir, böylece her türden bilgiye eşlik eder, zihnin deneyim üzerindeki etkisini fark edemeyebilirsiniz:

"Bütün bilgilerin deneyimle başlıyor olması, onların deneyimden kaynaklandığı anlamına gelmez. Deneysel bilgimiz bile, izlenimlerden edindiklerimizden ve bilgi (o vesileye akla uygun bilgi) melekelerimizin kendi içinden (kendi kendine/kendi kaynağından) sağladıklarından müteşekkil olabilir. Eğer bilgi melekemiz bu türden bir

[538] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 535-537.

ilave yaparsa, belki de bizler onu ham malzemeden ayırt edecek konumda değiliz; ta ki konu üzerinde uzunca bir süre durup onu ayırt edebilecek yeteneğe ulaşana dek.

Bu mesele en azından daha yakından bir sorgulamayı gerektiren bir meseledir ve rastgele verilecek herhangi bir cevabı kabul etmez –deneyden ve duyarın izlenimlerinden bağımsız olan herhangi bir bilginin var olup olmadığı gibi. Böyle bir bilgi a priori diye isimlendirilir ve kaynakları a posteriori, yani deneyime dayanandan (deneysel olandan) farklıdır. (*Saf Aklın Eleştirisi*)

Kant basit bir soru sorar: Metafizik mümkün müdür? Mevcut deneyimin ötesinde yer alan şeyleri bilebilir miyiz? Bu şekilde, insan zihni a priori (duyusal deneyimden kaynaklanmayan, akıldan nükseden) bilgi için yeterli midir ya da kabiliyetli midir? Kant cevap olarak, metafiziğe dair eleştirel bir bakış açısı getirerek onu yeniden sorgular. Metafizik, bilimden farklı olarak, tecrübeden değil de akıldan kaynaklanan bilgiyi elde etme ve sistemli hâle getirme girişimidir. Kant önceki metafizik felsefelerini dogmatik olarak nitelendirmiştir.

Eleştirel felsefe, Kant'ın, zihnin bilgi ile olan gerçek ilişkisini belirleme girişimi içinde, "saf akıl"ın (deneyim ile karışmamış akıl) doğasını ve sınırlarını değerlendirme çabasına verilen isimdir. "Saf bilgi", ahlâkî anlamda saf demek değildir; duyulardan elde edilmeyen bilgiye, bağımsız bir akıl yürütmeye (a priori akıl yürütmeye) karşılık gelir.[539]

Fenomen ve Numen

Kant'a göre bilgilerimizi iki şey şekillendirir: Bizatihi deneylerimiz ve zihnimizin muhakeme melekesi. Kant'ın haklı olması, bizi gerçekliği, olduğu haliyle asla bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Gerçekliği sadece, insanî kavrayışla düzenlenmiş olarak bilebiliriz. *Fenomen gerçeklik*, bizzat tecrübe ettiğimiz dünya için kullanılan bir terimdir. *Numen gerçeklik* algılarımızdan bağımsız olan gerçekliğin bizzat kendisi için kullanılan bir terimdir ve çoğunlukla "nesnel gerçeklik" olarak ifade edilir. Hepimizin bildiği şey, algılanan gerçekliktir. Fakat bunun anlamı, her birimizin şahsına münhasır, öznel bir gerçekliği olduğu değildir. Kant, zihnin bütün eşit olan şeyleri, gerçeklikteki standart kategorilere uyguladığını (ya da yüklediğini) söyler. Çünkü kavrama melekesi

[539] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 538-539.

standarttır; işleyen her zihin, deneyim üzerinde aynı temel düzeni uygular. Kant'ın beşeri gerçeklik ve saf gerçeklik arasında yaptığı ayrım üzerinde düşünmeliyiz.

Saf gerçeklik asla tecrübe etmediğimiz halde, dünyanın zihnimizin bir uydurması olmadığını bilebiliriz (anlayabiliriz). Kant'a göre zihin, düzenini kendinde-şey'lerin dünyası üzerinde uygulayabilir. Kendinde-şey'ler numen'dir, bu şey'ler bizden bağımsız olarak var olurlar. Onların var olduklarını biliriz, fakat onları bizatihi olarak bilemeyiz. Çünkü zihnin düzeni uygularken, kendinde-şey'leri kavrayabileceği bir forma dönüştürür.

Örneğin insan kulağı numeni duyamaz –hava titreşiminin yoğun spektrumuna ses denir-. Bir köpeğin duyduğu en yüksek perdedeki sesleri ve bir filin duyduğu en alçak perdedeki sesleri işitemeyiz. İnsanoğlu sesin diğer dalga boylarının var olduğunu, bir köpeğin ya da bir filin kulağı yahut hassas araçların yardımı olmadan bilemez. Biz sadece anlama melekelerimizin kabiliyetli olduğu şeyleri tecrübe edebiliriz.[540]

Transandantal İdealar

Kant'a göre numeni doğrudan tecrübe edemesek de, transandantal idealların özel bir çeşidi, fenomen ve numen dünyası arasındaki boşluğu doldurulabilir. Deneysel düşünceler, duyusal veriler (deneyim) tarafından tasdik edilir. Transandantal idealar, (deneyimlerimizin tümüne birlik kazandırmak için kendilerine dayandığımızda), deneyimlerle "tetiklenir." Transandantal idealar öncelikle, tecrübe etmeyi "birleştirirler" ya da buna "imkân tanırlar." Kant, bazı birleştirici yapılar olmaksızın, zihnin ham (işlenmemiş) duyu verilerini "tecrübe" edemeyeceğini ileri sürer. Bu (yani birleştirici yapı olmadan zihnin ham duyu verisini tecrübe etmesi), anlamsız, farklılaştırılmamış, deneyimlenmemiş olurdu. Transandantal idealar, özel ya da belirli, herhangi bir deneyime karşılık gelmez; onlar "deneyimleri olası hâle getirir."

Kant, üç tür transandantal idea ortaya koyar: Ruh, evren (bütünlük) ve Tanrı. Kant bunları düzenleyici idealar olarak da isimlendirir; çünkü bunlar deneyimleri en geniş ölçüde "düzenler" ve sentezlerler.

Kant'a göre saf akıl, bir ruh (ya da ben) ideası ileri sürerek, bütün psikolojik faaliyetlerimizi birlik hâlinde sentezler (birleştirir). Saf akıl, bütün olayları evrendeki tek bir bütünlük şeklinde birleştirerek, deneyime birlik kazandırmaya çalışır. Evren

[540] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 539-540.

ideası, deneyimlerimizi düzenlemeye ve ifade etmeye yardımcı olsa da, onun fiili mevcudiyetini ortaya koyamayız ve ispatlayamayız. Evren ideası aklın gereksinimini karşıladığı, derin bir içgüdüsel idea olarak kalır. Fakat o "salt bir idea"dır; buna rağmen o, en önemli ideadır.

Kant, "salt" ve "saf" idea derken, "Tanrı, deneyimle doğrulanacak türden bir şey değildir" demek ister. Bazı insanların Tanrı'ya inanmadıklarını, bazılarının ise Tanrı fikrini bertaraf ettiklerini biliyoruz. Kant, Tanrı ideasını bertaraf etmenin imkânsız olduğunu ileri sürer; çünkü o, aklın düzenleyici yapılarından ve kategorilerinden birini şekillendirir.[541]

Nesnel Deneyim

Kant'ın karmaşık çalışması, bize deneyimin sadece tek bir mutlak genel koşul altında mümkün olduğunu gösterir: Nesnellik. Kant, "Dünyanın bana nasıl göründüğü ile herhangi bir deneyime sahip olmak için, dünyanın benim için ne tür bir düzen dâhilinde olacağı arasındaki gerçek –nesnel- bir ayrım olmadır" der.

Kısaca, eğer dünya ile benim aramda herhangi bir fark yoksa, o halde benim "bir deneyim sahibi olma" düşüncem bile olmaz. Fakat benim deneyimlerim vardır. Gerçekten de Hume'un şüpheci argümanları ancak, Hume veya herhangi bir şüpheci, deneyim sahibi olduğunu anlarsa bir anlam ifade eder. Fakat deneyimin bizzat kendisi, şüphecinin şüphe duyduğu şeyi önceden –kesin olarak- bir koşul olarak ve mantıken gerektirir: Nedensellik kanunlarına tabi, nesnel bir düzenin parçası olarak kendi içinde bütünlük kazanmış (birleşmiş), süregelen bir "benliğin" ya da ruhun bağımsız varoluşu. Kant'a göre, benim herhangi bir deneyimimin oluşabilmesi için, transandantal bir birlik duyumuna zorunlu olarak ihtiyacım vardır ve tabii bu durumda "ben" yoksam bütün dünya yok olur.

Bu transandantal bütünlüğün fark edilmesi mümkündür; çünkü ben, zaman sayesinde kendi varoluşumun ve özdeşliğimin farkındayımdır. Ve ben sadece zaman sayesinde kendi özdeşliğimin farkına varabilirim; çünkü ben kendimi, bilfiil var olan şeylerin –ki bu şeyler zaman sayesinde vardırlar- dünyasına yerleştiririm ya da kendi yerimi bu biçimde saptarım. Bu şeylerin benim algıladığımın dışında bir şey olma

[541] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 540-543.

istidatları vardır. Ve onlar sadece benim algılarım değillerdir. Bu nedenle, onlar nesnel bir şekilde var olmalıdırlar.[542]

Ahlâk Metafiziği

Fenomen ve numen dünyasındaki ayrımı kullanan Kant, her iki şekilde de belirlenmiş, ya da bağımlı (fenomen dünyasında) veya bağımsız (numen dünyasında) olunabileceğini ileri sürer. Bizler doğanın, davranışın ve özgür numen bir benliğin yasasına tabi olan, fenomen bir benliğe sahibiz. Bundan dolayı, özgür irade ancak numen dünyada mümkündür. Bunun anlamı şudur: Hayata deneyci ve bilimsel bir bakış açısı ile bakma, bize özgürlüğü tecrübe etme değil de bunu sadece düşünebilme imkânını temin etse bile, bu bizim özgür ve ahlâken sorumlu olduğumuz anlamına gelir. İnsanî özgürlüğü deneysel anlamda ispatlamaya kalkışmak bir yanlıştır. Bilim; fenomen dünyayı tanımlar, fakat numenal dünyaya temas etmez.

Her ne kadar sadece bir akıl ve anlama melekesi olsa da; Kant, aklın işlevini teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır: Teorik akıl, bilimsel akıl yürütme de dahil olmak üzere deneyci ve fenomen dünyayla sınırlıdır. Dünyevî deneyim ile etkileşim içinde olmak, aklı her şeye mekanik bakmaya zorlayan davranış kuralları üretir. Bu sebeple teorik akıl da –diğer bütün fenomenler gibi- insanoğlunun kaçınılmaz doğa yasaları şeklindeki sebep ve sonuç ilişkisiyle yöneltildiği sonucuna varır. Zihin fenomenler dünyasını sınırlı bir şekilde anlayabilir; dolayısıyla bizler bu seviyede hiçbir özgürlüğün olmadığını kabul etmeliyiz. Eğer özgürlük ahlâk için zorunluysa, o halde kendi özgürlüğümüzü başka bir yerde aramalıyız.

Kant'a göre, biz pratik aklı fenomenler dünyasının dışına, ahlâkî bir boyuta taşımak için kullanırız. Pratik akıl, ahlâkî davranış bilgisini temel alarak dinî hisler üretir. Özgür irade mefhumunun ortaya koyduğu ahlâkî özgürlük, pratik aklın yardımı ile irdelenir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant, "Bir insanı kaç tane doğal neden ya da duygu uyarırsa uyarsın, onlar sorumluluk altında bulunma 'hali' üretemezler ya da ahlâkî görevin nedenini açıklayamazlar, zira görev hissî içten gelir ve rasyonel olmaktan kaynaklanır" der.

Kant'ın pratik akıl terimini kullanmasındaki amaç, yalnızca dürtülerle ve arzularla eylemde bulunmadığımızı belirtmektir. Bizler aynı zamanda, genel

[542] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 543-544.

prensiplerimize dayanan bilinçli seçimlerimizle eylemde bulunuruz. Aklın harekete geçirici bir unsur olamayacağını ileri süren Hume'un tersine Kant, "hiçbir istek olmasa da, bilinçli olarak eylemde bulunabileceğimizi" söyler.[543]

İçimizdeki Ahlâk Yasası

Kant'a göre ahlâklılık, aklın bir işlevidir. Ahlâk ilmi, zorunlu ve evrensel ahlâk kurallarının bilincinde olmamıza dayanır. Ahlâkî davranış kuralları pragmatik kurallardan farklıdır; çünkü yalnızca ahlâk kuralları evrensel ve zorunlu olma niteliğine sahiptir. Salt a priori yargılar evrensel ve zorunlu olduğundan, ahlâkî yargılar da a priori olmak durumundadır. İşte bu nedenle deneyciler, ahlâkî yargıları ortaya çıkaramadılar.

Nitekim ahlâkî kural, fiili bir davranışta ortaya çıkarılamaz. O, aklın bir işlevidir; "nasıl düşünüdüğümüzün" bir unsuru, bir tamamlayıcısıdır. Bunun anlamı şudur: Sadece rasyonel yaratıklar ahlâklı olabilir ve sadece onlar, ahlâkî açıdan sorumludurlar. Bu da "bütün rasyonel yaratıklar ahlâklı yaratıklardır" çıkarımını beraberinde getirir. Aklın yeterliliği, ahlâklılığın esasıdır ya da sebebidir. Akıl, ahlâkî yükümlülüğü emreder.

Kant, ahlâklılığın insan ilişkileri için (kesinlikle) gerekli olduğunu ileri sürer. Deneyci çalışmalar sadece, insanların fiilen ne yaptıklarıyla ilgilenirler; insanların ne yapmaları gerektiğini saptamazlar. Halbuki Hume, olan/olması gereken (gerçek/değer) meselesinde, "olması gereken"in herhangi bir gerçeğe rücu ettiğini kabul etmemişti. Kant'ta ise, ahlâkî hükümlerin özünde görev duygusu, yani "ne yapmamız gerektiği" anlayışının bulunduğu aşikardır. Kant'ın araştırması, bilfiil düşünme tarzımızın farkına varmakla ve bu tarza riayet etmekle başlar. Kant çok az insanın kendi ahlâkî yargılarını –devamlı olarak- gelenek ya da zevk anlamında düşündüğünü bildirir.

Kendi ahlâk prensiplerimize bilfiil uygun yaşasak da yaşamasak da ahlâkî yargıların, insanların nasıl davranmaları gerektiği ile ilgili olduklarını düşünürüz. Böylelikle, eğer işe ahlâkî yargıların gerçek ya da fiil bir şekliyle başlarsak (tıpkı kendi hayatımızda görülen şekliyle), bunların vazife hükümleri olduğunu anlarız. Kant örnek olarak, "Doğruyu söylemek mecburiyetindeyiz" kabilinden ahlâkî bir hükmü ele alır ve bu hükmün "Her değişimin bir sebebi vardır" ifadesiyle aynı konumda olduğunu ifade eder. Kant, sebep-sonuç ilişkisinin doğruluğunu varsaymadan düşünmeye, hatta

[543] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 545-546.

tecrübe etmeye bile başlayamadığımız gibi, vazife duygusu olmadan da vazifemizi yerine getiremeyeceğimizi söyler. Çünkü pratik akıl bize, yapmamız gerekenleri empoze eder.

Ahlâklılık ve pratik akıl, tikel olgular ve doğrudan deneyimleri aşan, onlardan daha üstün bir anlayışa dayanır. Pratik akıl, insan davranışları ve ilişkileriyle –nasıl davranacağımızı sürekli kontrol ederek- ilgilenir. Gerçekte pratik akıl, belirli şartlar altında nasıl davranacağımızı işaret etmekten çok daha fazlasını yapar: O, benzer şartlarda ve her zaman, her insanın davranışına uygulanabilecek evrensel prensipler meydana getirir.[544]

Amaçlar Krallığı

Kant bilinçli ve rasyonel yaratıklar olarak her birimizin, daima hürmet edilmesi gereken gerçek bir değere ve özel bir ahlâkî itibara sahip olduğumuza inanmıştır. Kant ahlâk evrenini, ahlâklı olan tüm varlıkların evrenini ve gerçek bir değere sahip bütün yaratıkların evrenini tanımlamak için mükemmel bir ifade kullanır: Amaçlar krallığı. Bu krallıkta herkesin amacı kendinde yatar ve hiç kimse kullanılıp bir kenara atılmaz. Biz herhangi bir amaç için kullanılan araç gereçlerden çok daha değerliyiz. Bizler insanız, kendi davranışlarımızı ilkelere göre takip etme ve davranışlarımıza rehberlik etme yeteneğine sahip, akıllı ve düşünebilen yaratıklarız. Bunun için akıl yürütme yeteneği, diğerlerinin de kendileri için akıl yürütme haklarına saygı gösterme sorumluluğunu birlikte getirir.

Ahlâkî itibar herhangi bir şeye bağlı değildir. Ne kadar sevimli, cazip, yetenekli, saf ve iyi olduğumuzla ilişkili değildir. Aklımızı ne kadar iyi kullandığımıza veya kullanmadığımıza da tabi değildir. Biz sadece akıl yürütebildiğimiz için, gerçek bir değere (ahlâkî itibara) sahibiz.[545]

ALMAN İDEALİZMİ

Kant, 1804 yılında hayatını kaybetti. Bu tarih, formel olarak Aydınlanmanın sonunu ifade eder. On dokuzuncu yüzyıl, işte bu temel üzerinde, büyük ölçüde Aydınlanmanın miras bıraktığı, fakat bir ölçüde de yeni olan felsefî problemlerle ve

---

[544] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*,547-549.
[545] Soccio, *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, 557-558.

yeni bir felsefe telakkisiyle, yani felsefenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yeni bir anlayışla karakterize olur. Bu çağ, felsefî bakımdan tam bir çeşitlilik ve çoğunluluk çağı olmak durumundadır. Rönesans'ın en temel gerçeği, matematiğin ve doğa biliminin yükselişi, kazandığı büyük başarılardı; işte bu gerçeğin felsefeye dikte ettiği vazifeler, onun iki yüzyıl boyunca doğrultusunu ve yapması gereken şeyleri belirledi. Aydınlanmada dikkat doğal dünyayı bu kadar başarılı bir şekilde fethetmiş olan zihnin yapısına veya temel karakterine çevrilmişti. Dolayısıyla, Kant'a kadar bir taraftan rasyonalistler, diğer taraftan empristler hakikati bir şekilde tekellerine aldılar veya mutlak bir üstünlük iddiasıyla öne çıkmaya çaba gösterdiler. On dokuzuncu yüzyıla gelince, bu çağ düşüncesinin vurgulanmak üzere tek bir yönü çıkarılacak olursa, bu özelliğin, kesinlikle akıldışı olanın keşfi olması gerekir. Bununla birlikte, çağın düşüncesine bir şekilde damgasını vuran pek çok okul olmuştur; ve bu okullar, pozitivizm ve irrasyonalizm, liberalizm ve Marksizm, idealizm ve pragmatizm çiftlerinde olduğu gibi, farklı ve güçlü karşıtlık dizileri içinde bir arada var olurlar.[546]

On dokuzuncu yüzyıl, politik olarak, Napolyon'un fetihleriyle başlar, Kraliçe Viktorya'nın tahttaki ellinci yıldönümünün kutlandığı yılda sona erer. Söz konusu iki tarih arasında kalan dönemin entelektüel ve sosyal değişimlerinin bir takım önemli felsefî neticeleri olmuştur. Bu değişmelerin belli başlıları ise şunlardır: 1820 ve 30'lıların, akla karşı ve duygu lehine âdeta şiirsel bir başkaldırı oluşturan Romantik Hareketi; toplum içinde eşi benzeri görülmemiş bir sefalete yol açan ve çok sayıda sosyal reform felsefesinin doğuşuna neden olan Endüstri Devriminin olgunlaşması; Paris, Almanya ve Viyana'da, sınıfsal bölünmeleri sembolleştiren ve Avrupa bilincine ilk kez olarak "burjuvazi" ve "proletarya" kavramlarını sokan 1848 Devrimi ve nihayet biyoloji biliminde Darwin'le ve biyolojik evrimin kamuya mâl olmasıyla başlayan büyük dalga. Bunlardan romantizm hem Alman idealizmine ve hem de irrasyonalizm filozoflarına tesir etmiştir. İktisadî çatışmasıyla uyumsuzluk ve toplumsal istikrarsızlık İngiliz faydacılığının sosyal felsefesi Karl Marx'ın ihtilalci öğretilerine yol açmıştır. Ve Darwin'in gelişmeci görüşleri on dokuzuncu yüzyılda büyük bir önem kazanan tarih felsefelerinde gözle görülür hâle gelirken, Amerikan pragmatizminin âdeta zorunlu bir önkoşulu olmuştur.[547]

---

[546] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş (haz: A.Cevizci), 110.
[547] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş (haz: A.Cevizci), 110-111.

Ondokuzuncu yüzyıl felsefesini konu alan kuşbakışı bir inceleme hayli ilginç bir kronolojiyi açığa vurur. Yüzyılın ilk dönemine (Johann Fichte, Friedrich Schelling ve Georg Wilhelm Freidrich Hegel tarafından temsil edilen) Alman idealizmi egemen olur. Yüzyılın ortalarına ise bilime ve bilimin yöntemlerine duyulan ilginin yeniden canlanışı damgasını vurur; bilimsel olana yönelik bu ilgi, Fransa'da Auguste Comte, İngiltere'de John Stuart Mill ve sonra da faydacılığın liberal toplum teorisi Marksistlerin radikal sosyal teorisi tarafından temsil edilir. Yüzyılın sonları ise idealizmin bu kez İngiltere'de (T.H.Green, F.H.Bradley ve Bernard Bosanquet eliyle hayata geçirilen) yeniden canlanışıyla Charles Sanders Pierce ve William James'ın temsilciliğini yaptığı Amerikan Pragmatizmine tanık olur. İrrasyonel olanın Soren Kierkegaard, Arthur Scopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi bireysel düşünürler tarafından ifade edilen yeni felsefesi ise, yüzyılın baştan sona hemen tamamına yayılır.[548]

Doğa bilimi örneğinden ilham alan Aydınlanma bilginin imkânına belirli bir takım sınırlamalar getirmişti; yani, aklın nihaî gerçekliğe bilimsel metodun sınırlarını çok aşan metotlarla nüfuz edebilme yeteneğine bir takım sınırlar koymuştu. Hume ve Kant'ın felsefeleri işte bu ölçülülük bakımından birbirine çok benzer. Oysa on dokuzuncu yüzyılın hemen başları, en tutkulu ve en aşırı versiyonuyla söz konusu metafizik ruhunun yeniden canlanışını yaşar. Alman idealizmi Leibniz ve Spinoza'nın spekülatif iddialarını bu kez biraz daha güçlenmiş olarak yeniden ortaya koyar. Bu dönüş kısmen romantizmin etkisinin, fakat çok daha önemlisi, felsefenin, bilim yerine bu kez dinle kurmuş olduğu ittifakın bir neticesiydi. Büyük Alman idealistlerinin hepsinin birden babaları Protestan papazları olan veya kendileri teoloji tahsil eden üniversite profesörleri olmaları bir tesadüf değildir. Buna göre, Fichte, Jena ve Leipzig'de (1780-84); Schelling ve Hegel Tübingen'de (1788-95) teloji tahsil etmişti. Alman idealizmine çok yoğun bir biçimde ciddiyet ruhu, yarı dinsel bir adanmışlık karakteri kazandıran şey muhtemelen bu olgu olmuştur.

Felsefenin dinle olan bu ittifakının sonucu felsefî ilginin Kant'ın (doğa bilimini açıklayıp temellendirmeye çalışırken, metafizikte kesinlik imkânını yadsıdığı) *Saf Aklın Eleştirisi*'nden (ahlâkî benliğin doğasını açımladığı) *Pratik Aklın Eleştirisi*'yle

[548] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş (haz: A.Cevizci), 111-112.

(bir bütün olarak evrendeki amaçlılığı ele aldığı) *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne kayması şeklinde kendini gösterdi. Zira mutlak idealizm temelde üç öncüle dayanmaktaydı:

1. Felsefenin esas ve en temel verisi, insanî benlik ve onun öz-bilincidir.

2. Bir bütün olarak dünya baştan sona ruhsal bir yapıdadır ve o, gerçekte kozmik bir benlik benzeri bir şeydir;

3. Gerek benlikte ve gerekse dünyada, esas önemli olan şey, entelektüel ögeden ziyade, irâdî ve ahlâkî öğedir.

Şu halde, Alman idealist metafiziğinde felsefenin vazifesi, benliği, ben-bilincini ve ruhsal evreni anlamaktır.[549]

Fichte

Kant'ın takipçisi Fichte (1762-1814) "kendi içinde şeyler"i bir yana bırakıp öznelciliği hemen hemen çılgınlık içerir görünen bir sınıra ulaştırdı. En son gerçeğin sadece "ben" olduğunu ve "ben"in ağırlığını koyması sebebiyle var olduğunu savundu.

İkinci derecede (ya da bağımlı) bir gerçekliğe sahip olan "ben" de, "ben-olmayan" da, "ben" ağırlık kazandırdığı için vardır.

Salt filozof olarak değil, *Alman Ulusuna Söylevler*'iyle (1807-1808) Alman milliyetçiliğinin kuramsal kurucusu olduğu için önemlidir. Bu söylevler Almanların Jena savaşından sonra Napoleon'a karşı direncini sağlamak üzere tasarlanmıştır.

Metafizik bir kavram olarak "ben", emprik Fichte'yle rahat rahat, karmaşık bir durum alır. Çünkü "ben" Almandı ve Almanların diğer milletlere üstün olduğunu açığı vuruyordu. "Karakter sahibi olmak ve Alman olmak" der, Fichte, "kuşkusuz aynı anlama gelir." Bu temelde, Almanya'yı büyük ölçüde dalgalandıran ulusçu totaliterlik felsefesini işlemiş oluyordu.[550]

Yeni Kurulan Berlin Üniversitesi'nde bir felsefe profesörü (1809-14) olup, Alman patriyotizminin Napolyon Savaşları sırasında büyük bir sembolü hâline gelen Fichte, Descartes'ın öznelciliğini, Spinoza'nın kozmik monizmini ve Kant'ın moral yoğunluğunu dikkate değer bir birlik ya da sentezde bir araya toplar. O insanın ben

---

[549] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş (haz: A.Cevizci), 112-113.
[550] Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-Yeniçağ*, çev: Muammer Sencer, VI. baskı, İstanbul 1997, III, 65-66.

bilincini en temel metafiziksel olgu olarak görür; öyle ki, söz konusu olgunun analizi yoluyla filozof "Mutlak"a karşılık gelen kozmik bütünlüğe ulaşır. Ve ahlâkî irade, nasıl ki benliğin en temel karakteristiği ise, dünyanın da, Fichte'ye göre, kurucu ya da harekete geçirici prensibidir. Böylelikle, Fichte felsefe yapmanın, felsefeyi entelektüel dünyada yücelik ya da üstünlük bakımından merkezî bir konuma yerleştiren, yeni bir tanımını sağlar. Felsefenin yegâne görevi "bilincin açımlanması", aydınlığa kavuşturulmasıdır. Söz konusu, ben-bilincinin en yüksek derecesine sadece filozof tarafından erişilir, çünkü gerçekliğin temel ilkesinin "zihin" ya da "tin" olduğunu anlayabilen tek kişi, odur.[551]

Schelling

Kant ve Fichte'nin felsefeleri ile yakın bir ilişki içinde duran bakış açıları olarak Schelling'in Transandantal İdealizmi, Schiller'in Estetik İdealizmi ve Scheiermacher'in Düşünce ve Varlığın Özdeşliği, Transandantal İdealizmin ve Öznel İdealizmin yeni yorumları olarak görülebilir.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) Jena, Münih ve Berlin'de ve başka Alman üniversitelerinde felsefe derleri verdi. Ün ve saygınlık için başarısız olarak Hegel ile yarıştı ve Hegel üzerinde belli bir etki yaratmış olmasına karşın hiçbir zaman onun seçkinlik düzeyine yaklaşamadı. Schelling'in erken yazıları olumsuz felsefe yazılarının yanı sıra *Doğa Felsefesi* (1797), *Dünya-Ruhu* (1798), *Transandantal İdealizm* (1800), *Özdeşlik Dizgesi* (1801), *Bruno* (1802), *Akademik Çalışmanın Yöntemi* (1803) ve *Felsefe ve Din* (1804) gibi çalışmaları da kapsar. Geç yazıları olumlu bir felsefeyi temsil ederler ve *İnsan Özgürlüğünün Özü* (1809), *Samothrace'nin Tanrısallığı Üzerine* (1816), *Mitoloji Felsefesi ve Tanrısal Bildiriş* (oğlu tarafından yayımlanan dersleri) gibi çalışmaları kapsarlar.[552]

Almanya'da Lutherci bir papazın oğlu olarak doğan Schelling, doğumundan iki yol sonra babası Doğu Dilleri profesörü oldu. Schelling, seçkin bir eğitim gördü. Daha çocukken bile akademik açıdan parlak biriydi. Gençliğinde, Kant'ın, Fichte'nin ve biraz da Spinoza'nın tesiriyle felsefeye ilgi duymaya başladı. 23 yaşında, daha sonraları Almanya'nın akademik merkezi olacak Jena'da felsefe profesörü oldu. Henüz gençken oldukça ün kazanan filozof, 31 yaşında adına bir "von" unvanı alarak Friedrich von

[551] Albert William Levi, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş (haz: A.Cevizci), 113.
[552] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 169-170.

Schelling oldu. Schelling tanınmış çoğu filozoftan farklı olarak tek bir düşünce yapısı kurmadı; hep başlangıca, temel konulara döndü. Bunun neticesinde, yıllar içinde farklı felsefeler denebilecek bir dizi düşünce ortaya koydu. Ancak, çeşitli sebeplerden dolayı 35 yaşındayken yazdıklarını yayımlamayı bıraktı. Yine de, uzun yıllar yazmaya ve ders vermeye devam etti. Nihayetinde Kant gibi o da yaklaşık 80 yaşında ölümünden kısa bir süre öncesine kadar yazmaktan vazgeçmedi.

Schelling'in çeşitli felsefeleri arasında en tanınmış ve etkili olanı *Tabiat Felsefesi* olarak bilinir. Bu felsefe kısmen Fichte'ye karşı bir tepkiydi. Fichte, canlı bir benliğin ayrı yaratımı olarak cansız maddeden oluşan bir evren ortaya koymuştu. Schelling işe tersine bütün yaşamın bir zamanlar cansız maddenin oluşturduğu bir dünya olan Tabiat'ın bir yaratıcısı olduğunu söyledi. Çizdiği manzarada Tabiat durmadan evirilen total gerçeklikti. Başlangıçta cansız bir maddeden başka bir şey değildi. Fakat sonra içinde hayat ortaya çıktı; böylece önce bitki, sonra hayvan, sonunda insan şeklinde gelişmeye başladı. Bu manzarada altı çizilecek birkaç nokta vardır. İlkin, Tabiat bir birliktir. İkincisi, Tabiat, bir durum değil, her zaman oluş halinde bir süreçtir. Üçüncüsü, insan, onun bütünleyici bir parçası olarak bu süreç içinde doğmuştur. Hayat, maddeden ayrı değildir; maddeye karşıt olan bir prensibin ifadesidir; İkisi, tek bir sürecin farklı yönleri olarak birbirleriyle süreklilik arz eder. Dolayısıyla insan Aydınlanma'nın görmek istediği gibi sanki bir şekilde Tabiat'a karşıymış gibi, onun dışında var olmaz: Tabiat'ın bir parçasıdır. İnsan, ruhsallaşmış maddedir. Fakat bunu demek, maddenin kendi başına potansiyel ruh, örtük ruh olduğu anlamına gelir.

Bütün bunlardan hareketle, Schelling, Tabiat'ın başka bir ifadeyle total gerçekliğin ancak süregelmekte olan gelişiminin aldığı yöne göre anlaşılabileceğine inanmaktaydı. Onun en etkili niteliği, uçarı yaratıcılığıdır. Her saniyede milyonlarca yeni canlı şey meydana gelir (Spinoza'nın Natura naturans, yani tabiat tabiatı yaratır dediği gibi). Tabiat'ın en yüksek yaratımı olan insanın kendisi de pek çok şekillerde yaratıcı bir varlıktır. Bu şekillerin ruhsal açıdan en gelişken ve önemli olanı yaratıcı sanatlardır. Ancak, insandaki bu yaratıcılıkla Tabiat'taki yaratıcılık arasında hayatî bir farklılık vardır: İnsanda bu süreç kendisinin bilincine varır. En iyi sanat örneklerinde insan kendi varlığının derinliklerini keşfeder ve anlamlandırır. Fakat insan Tabiat'ın bütünleyici bir parçası olduğundan, bu, yaratıcı sanatta Tabiat'ın kendi en derin bilincine varması anlamına gelir. Schelling'in düşüncesine göre bütün sürecin amacı

budur: Hareket halindeki o engin Tabiat görüngüsünün tümü, kendi bilincine doğru olan bir gelişmedir. Dolayısıyla gerçeklik, tam da varoluş nedenine sanatta kavuşur. Bu, yaratıcı sanatçının varoluşunun doruk noktasıdır: Bir şeyin var olma sebebini cisimleştirmek.[553]

Schelling'le aynı dönemde ortaya çıkan Romantik Hareket en derin düşüncelerinden bazılarını, felsefî terimlerle ifade edilmiş haliyle Schelling'in yazılarında buldu: Tabiat'ın önemi, insanın Tabiat'la birliği, sanatın yüceltilmesi ve büyük yaratıcı sanatçıların neredeyse tanrılaştırılması. Schelling'in Almanyası'nda (Goethe'nin, besteci Weber'in ve şairler Hölderlin ile Novalis'in aralarında bulunduğu) önde gelen Romantik sanatçıların çoğu, Schelling'in şahsî dostuydu. Bütün bu sebepler birlikte düşünüldüğünde, bu sanatçılar Schelling'in Tabiat Felsefesi'ni taşkın bir coşkuyla karşıladılar ve Schelling, deyim yerindeyse, Romantik Hareketin aile filozofu haline geldi. İngiltere'de Romantik şairler arasında önde gelen bir kuramcı olan Coleridge, yazılarında Schelling'in görüşlerini işledi. Meslek yaşamının son demlerinde, Berlin'de (Marx'ın yoldaşı Friedrich Engels'in, anarşist Bakunin'in, büyük tarihçi Burckhardt'ın ve Danimarkalı filozof Kierkegaard'ın da aralarında bulunduğu) son derece seçkin bir dinleyici topluluğuna konferans verdiği sıralarda, "son ümitsiz soru" olarak tarif ettiği şu soruyu yöneltti: "Neden bir şey var da hiçlik yok?" Bu, Tanrı'ya inanmayan birinin son sorusu olarak düşünülebilir. Schelling o sırada yapmakta olduğu şeyi şu sözlerle izah etti: Gençliğinde felsefe tarihinde yeni bir sayfa açmıştı; şimdi, olgunluk döneminde bu sayfayı çevirmek ve yeni bir sayfaya başlamak istiyordu. Berlin dersleri, 20. yüzyılın sonlarında bile hâlâ varoluşçu filozoflar tarafından önemli bir uyarıcı kaynak olarak görülmekteydi. "Neden bir şey var" sorusu, bugün din dışı filozofların çoğunu büyüleyen bir sorudur.[554]

Schleiermacher

Felsefesinin bir başka yanında Schelling Berlin Üniversitesi'nde seçkin felsefe öğretmeni Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'in (1768-1834) düşüncelerinden etkilendi. Schiller Kant'ın en yüksek dinsel etkinlik olarak ahlâk görüşünü yadsımış ve törel değerleri estetik değerlere alt güdümlü kılarak birinciliği sanata vermişti. Ama

[553] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 156-157.
[554] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 157.

Schleiermacher her iki görüşü de yadsıdı ve gizemsel bir duyarlığın ya da duygunun en yüksek dinsel etkinlik olduğu yolundaki kendi savını ortaya koydu.

Schleiermacher'e göre Tanrı "düşünce ve Varlığın özdeşliği"dir, tüm öğrenim ve bilginin hedefidir. Tüm bilginin amacı insan bilincinde bu "düşünce ve Varlığın özdeşliğine", bu bireşime ulaşmaktır. İnsan bilincinde ikisinin bir olarak özdeşleştirilemediklerini, ama ayrı kendilikler olarak var olduklarını ifade ediyordu.

Yalnızca Saltıkta bilginin iki yanı bir olarak, Tanrı olarak ortaya serilir. Bilgi insan bilincinde her zaman bölünmüş olduğu için, ama Saltık (düşünce ve Varlığın özdeşliği) gerçekte hiç de bölünmüş olmadığı için, bilimsel bilgi ya da felsefe hiçbir zaman Tanrının gerçek bir bilgisini elde edemez. Felsefe her zaman sürekli bir oluş durumunda, bir eytişim durumunda kalmalıdır, çünkü insanın bölümsel, sınırlı bilgisi her zaman bir akış durumundadır.

Bizim için Tanrıyı bilmenin imkânsız olması ölçüsünde, törel yaşamımızı onun doğasına, güçlerinden ya da eylemlerinden herhangi birine gönderme ile modellendiremeyiz. Buna göre, Schleiermacher için en yüksek dinsel etkinliğin bilgi ya da törebilim ile hiçbir ilgisi yoktur; Tanrı ile "ortaklaşım"ından oluşur ve bu birlik içindedir ki Varlık ve bilinç özdeştirler. İnsan etkinliğinin en yüksek şekli yalnızca Tanrı ile en yakın ilişkide bulunacaktır. Tanrı ile bu ortaklaşım dindarca bir duygu üzerine, yani insan düşüncesi tarafından tam olarak tanımayan sonsuz olgusallık olarak Tanrıya saltık bağımlılık duygusu üzerine dayalıdır. Tanrı sonsuz Dünya-Zeminidir, dünyanın olgusallığının temelidir; evrendeki başka her şeyin sebebi ve açıklamasıdır. Tanrı, gizemsel duygunun nesnesi olarak, hem insan bilgisinin hem de insan iradesini aşar. Böylece, kendi dinsel bilincinin, gizemsel bir deneyimin eşsizliğinde insan Tanrısını "düşünce ve Varlığın özdeşliği" olarak bulur. Bu olgu sebebiyle tanrıbilim kendi verileri ile özel bir bilim olar ve felsefe ve bilimden bağımsızdır, onları aşar. Hem Schleiermacher hem de Schelling, Tanrıyı düşünce ve Varlığın özdeşliği olarak yorumladır.[555]

Hegel

Bir memurun oğlu olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), ilk önce Almanya'nın Tübingen şehrindeki Protestan ilahiyat okulunda din bilimi çalışmıştır.

[555] Sahakian, *Felsefe Tarihi*, 171-172.

Bir felsefeci olarak Hegel, evrensel bir sistem geliştirmek için uğraşmıştır. Her ne kadar eserleri biraz muğlak olsa da, bunlar Karl Marx da dahil, daha sonra gelen filozoflar üzerinde büyük bir tesir etmiştir. Hegel ilk başta özel hoca, sonra özel okul müdürü ve nihayet 1818'den itibaren Berlin'de bir profesör olarak orta sınıf hayatı devam etmiştir. En önemli eserleri arasında *Tinin Fenomolojisi* (1807), *Mantık Bilimi* (1812-16) ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* (1821) bulunmaktadır.[556]

Hegel'in felsefesi, bir sistem olarak, kimilerine göre, olgunluk ve büyüklüğü yönünden –Spinoza'nın sistemi yanında- bütün felsefe tarihinde biricik olarak kabul edilecektir. Bu felsefe, aynı zamanda şimdiye kadar ki felsefe tarihinin en son büyük sistemidir. Çünkü realist-positivist bir akım karşısında Hegel felsefesi yıkıldıktan sonra, onunki gibi büyük bir sistem kurma denemesine artık girişilmemiştir. Hegel'in felsefesi, Kant'tan sonra rasyonalizmin en yüksek zirvesidir. Hegel'de "asıl gerçeğe" spekülatif olarak, yani deneye hiç başvurmadan, salt düşünmenin sınırları içinde kalınarak varılmaya çalışılır. Çünkü Hegel'e göre, felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir. Düşünme bunu başarabilir, çünkü objenin kendisi de süje gibi rasyoneldir, süje ve obje aynı prensibin, aynı aklın başka başka olan şekillenmeleridir.

Ancak, Hegel "düşünme" derken, felsefî düşünmeyi göz önünde bulundurmaktadır. Bundan başka olan basbayağı düşünmede duyularla edinilmiş gereçler üzerinde düşünülür. Yalnız bu gereçler kavranılır; bu, "herhangi bir şey" üzerinde bir düşünmedir. Halbuki "felsefî düşünme" herhangi bir şey üzerinde durup düşünme olmayıp kavramlar sistemini yapıcı ve yaratıcı olarak geliştirmedir. Burada düşünme yöntemli olarak ilerleyerek objelerin kavramlarını birbirinden türete türete sonunda "kavramlar zinciri"ni ortaya koyar. Bu zincirin son halkası "evren kavramı"dır; bütün öteki kavramlar bunu altında toplanırlar, bunun içinde yer alırlar, buna bağlıdırlar; dolayısıyla felsefe, varlığın kendi kendine düşünmesidir.

Felsefenin görevi, varlığın özünü kavramaktır. Felsefede "kavramak", dışarıdan gelen bir şeyi, duyumların getirdiğini kavramak değildir; "kavramak", kavramanın kendi içindeki etkinliğidir, kendi başına işlemesidir. Bundan dolayı, Hegel'e göre, "kavram" bilginin en uygun formudur; bilgimiz ancak kavramda objeye en uygun olan bu duruma ulaşır. Kavram da rasyonel bir öge olduğundan, Hegel, akıl dışındaki

[556] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 392.

herhangi bir yeti ile bilgi edinmeye reddeder: "Duygu" ya da "duyum" bizi "öz"e götüremez; bize ancak "öz"ün rastlantılı olan görünüşlerini, rastlantılı olan bölünmüşlüğünü ve çokluğunu gösterir.[557]

Hegel'in arka planı Romantik tepkiye olduğu kadar Aydınlanmaya da dayanır. Felsefesinde hem yakın tarih hem de Atina'nın Kudüs'ün ve Roma'nın tüm mirasını kavramsal düzeyde anlamaya çalışmıştır. Kendi yakın geçmişinde Fransız devrimi ve bunu izleyen tepkiyi gözlemlemiştir. Hegel'in tarih üzerinde insanlık için bir oluşum süreci olarak derin bir analiz yapmak ana hedefiydi.

Hegel, liberalizmin ve muhafazakârlığın diyalektik bir sentezini bulduğunu iddia eder; bu hakikî sentezde, liberalizm ve muhafazakârlık gerçeklikler olarak yer alır.

Hegel'e göre tarih; içinde çeşitli aşkın varsayımların baştan aşağı sorgulandığı ve eleştirildiği ve böylece daha da artan bir ihtimalle doğru olan tutumlara doğru insan ruhunu yücelten bir sorgulamalar zinciri olarak görülebilir. Hegel'e göre transandantal felsefe bir tarih ve sorgulama felsefesidir: Tarih, bizi zaman içinde daha da yeterlilik kazanan felsefî fikirlere ulaştıran bir diyalogdur.[558]

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eseri, dinamik bir model etrafında örülmüştür. İzlenecek yol 'alıcının yoludur'. Bu iki düzeye uzanır: Kısmen bireyin bilincinin en basit duyumsal tecrübeden felsefî bilgiye kadar uzanan oluşumu ve kısmen de insanlık tarihinin antik Yunan'dan Hegel'in kendi zamanına kadar uzanan oluşumu. *Tinin Fenomenolojisi* felsefî bir seyahat denemesi olarak tanımlanabilir: Bize, tarih boyunca bilincin kendini idrake doğru yaptığı yolculuğu anlatır. Bu deneyimsel süreçteki çeşitli safhalar ruhun gelişim aşamaları olarak ele alınır.

Hegel, her bir bireyin ruhsal gelişimi sürecini daha kısa ve yoğun bir şekilde yaşaması gerektiğine bildirir. 'Kendi hayat hikâyelerimizle ilgili olarak' kendi kişisel gelişimimizi hatırlayabiliriz. Genellikle, dinî, siyasî ya da varoluşsal buhranlar sonucu olgunlaştığımızı söyleriz. Daha sonra bir önceki bilinçlilik düzeyin toy ve eksik yönlerini görüp bir sonraki aşamaya geçmek durumunda kalır. Böylece bireyin gelişimi, bir oluşum süreci olarak ortaya çıkar. *Tinin Fenomolojisi*'nde bireyin kendi

[557] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 436-437.
[558] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 392-394.

öz benliğine yolculuğu, kendini bulma çabası işlenmektedir. Bu kendini bulma çabası, Hegel'e göre en başta tarihsel-eleştirel sorgulama yoluyla gerçekleşir. Hegel; fenomenolojinin, ruhun geçtiği farklı aşamalarla, yavaş yavaş kendi farklı bilinçlilik seviyelerini ve onlara dayanarak düşündüğümüz ve davrandığımız çeşitli, tarihsel anlamda göreceli aşkın varsayımların eksikliklerini fark ettiği bir tür 'manevî yol' olduğunu söyler.[559]

Sorgulamayı, gelişimi doğuran siyasî bir araç olarak vurgulayan bu tarz metot, Hegel yorumu 1700'lerin Aydınlanma felsefesiyle bazı ortak özellikler gösterir: Hakikate ulaştığımızda dünya daha da ilerleyecektir. Ancak Aydınlanma felsefecileri genelde hakikati bilimsel bilgi olarak değerlendirmişlerdir. Hegel'e göre, felsefî hakikat bizim verili, ama yetersiz aşkın varsayımlar üzerine yaptığımız sorgulamalarımız üzerinde temellenir. Sol kanada mensup Hegelciler (Habermas gibi) bu noktaya son derece önem verirler. Özgür kılmaktan, azat olmaktan bahsederken, bireyin daha üstünde yer alan boyutlar olarak toplum ve gelenekten bireysel bir kurtuluşu değil; yetersiz aşkın varsayımlar (ideolojiler) reddedip yerine daha makul çerçeveler getiren eleştirel bir sorgulama (ideoloji eleştirisi) yoluyla sosyal irrasyonaliteden kurtulup daha rasyonel bir topluma geçişi kastederler.

Hegel'in özgürleştirici sorgulama düşüncesinde tarih, birbirinden kopuk olayların toplamı değildir. Tarih, insanlığın bir şekilde el yordamıyla da olsa kendine en uygun çerçeveyi bulmaya çalıştığı sorgulama sürecinin ismidir. Hegel, insanlığın öz bilinci ve öz bilgiyi ilk defa, varlığın farklı temel şekillerini deneyerek ve yaşayarak elde edebildiklerine inanmıştır. İnsanoğlu, kendi tabiatını ilk defa, farklı çerçeveleri sonuna kadar yaşayıp sonra da bu sürece geri dönüp baktıklarında anlamışlardır. Başka bir ifadeyle tarih insanların kendileri olduğu ve geçmişe bakarak kendilerini anladıkları süreçtir, çünkü artık tüm aşkın varsayımlar (var oluş şekilleri) yaşanmış ve tüketilmiştir. Böylece tarih gitgide daha da sahihleşen bir idrake doğru yol alır.[560]

Hegel'e göre, oluşumun tarihsel sürecini daha ileriye taşıyan bu sorgulama belli kuralları, yani meşhur *diyalektiği* takip eder. Diyalektik kelimesi Yunan felsefesinden gelir; diyalog 'tartışmak' demektir. Bu anlamda diyalektik, umumi söylem vasıtasıyla daha da ileri duruş noktalarına varmamızı sağlayan felsefî bir diyalog olarak tasavvur

[559] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 394-395.
[560] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 395-396.

edilir. Ancak Hegel'e göre, diyalektik hem kuramsal ilişkilere hem de somut tarihsel sürece uygulanabilir. Teoride diyalektik, kavramlar ve fikirler kendilerinden ötedeki daha sahih kavram ve fikirlere işaret ettiklerinde ortaya çıkar. Pratikte diyalektik, anlamanın farklı aşkın ufukları ulaşabilecekleri nihaî noktaya devlette eriştiklerinde ortaya çıkar.[561]

Hegel, diyalektiği evrensel bir yöntem yapar; ona göre diyalektik, hem düşünmenin, hem de –yalnız doğanın değil- bütün varlığın gelişme biçimidir. Düşünme de, varlık da hep karşıtların içinde geçerek, karşıtları uzlaştırarak gelişirler. Ancak varılan her uzlaşmada yeniden çözülmesi gereken yeni bir karşıtlık gizli olduğundan, diyalektik hareket, düşüncenin varlığı bir bütün olarak kavramasına, varlığın da bilincine erişip özgürlüğünü elde etmesine kadar sürüp gider.[562]

Diyalektik ilk başta öğrenebileceğimiz ve sonra da belli bir örneğe uygulayabileceğimiz bir yöntem değildir. Diyalektik düşünce, durum-merkezli bir düşünce tarzıdır. Durumdaki eksiklikler bizi daha doğru bir düşünceyi benimsemeye sevk eder. Çıkarsamanın tümdengelim kuralları ya da kuramsal tümdengelimli yöntemler değil; 'durumun' kendisi bizi yönlendirir. Bu açıdan formel bir yöntem vasıtasıyla didaktik düşünce tarzını öğrenmemiz mümkün değildir. Diyalektik düşünce sadece belli durumlar üzerinde diyalektik düşünülmesiyle öğrenilebilir. Hegel'in dediği gibi, 'eğer yüzmeyi öğrenmek istiyorsak doğrudan suya atlamalıyız'. Dolayısıyla diyalektiğe en doyurucu giriş somut bir diyalektik analizdir: Sokrat öncesi çeşitli kuşaklar arasındaki içsel geçişleri ele alış tarzımız diyalektik yoruma bir örnektir. Bundan dolayı tez, antitez ve sentez hakkındaki formel terimlerden bahsetmektense diyalektik düşünce tarzına işaret etmek daha isabetli olacaktır.

Hegel'in diyalektiğinde üstesinden gelme fiili birçok anlamalara sahiptir. Bu kısmen bir fikirdeki eksik yönleri ortadan kaldırma ve kısmen de eksik olmayan yönleri koruma sorunudur. Sonuç olarak bu, fikri daha üstün bir seviyeye yükseltme meselesidir. O halde eksik bir fikrin diyalektik anlamda üstesinden gelmek, bu tutumun olumsuz olarak ortadan kaldırılması değil, ancak daha üstün bir diğer fikir içinde tenkitçi anlamda muhafaza edilmesidir. Bu Hegel'in terminolojisinde 'olumsuz' düşünme tarzına karşılık gelir: Daha büyük bir idrake ulaşabilmek için mevcut fikrin

[561] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 396-397.
[562] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 437.

eksikliklerini araştırmak. Olumlu düşünmek, mevcut fikrin bütün ve kendi kendine yeterli bir sistem olduğunu düşünmek demektir. Olumsuz düşünmektense, eleştirel ve ilerlemeci düşünülmelidir.[563]

Hegel'e göre, tarihsel oluşum süreci tamamen 'kafamızın içinde' meydana gelen kuramsal bir süreç değildir. Hegel'in *efendi* ve *köle* kuramı, onun bu tarihsel öz gelişim sürecini ne kadar somut bir şekilde düşündüğüne işaret eder. İki insan karşı karşıya geldiklerinde aralarında bir gerginlik doğar; çünkü her biri diğeri tarafından durumun hakimi olarak, yani kendini ve diğerini tanımlayan kişi olarak tanınmak ister. Hegel, bu modelin tarihsel sürecini açıklar. Bu tanınma mücadelesinde biri diğerine itaat eder. Sonuçta ortaya biri üstün olan efendi ve diğeri aşağı olan köle çıkar. Efendi, köleyi kendisi için çalışmaya zorlar; böylece bir insanın (köle) doğayı işlediği ve bunun sonucunda işlenmiş doğanın insanı değiştirdiği karşılıklı bir gelişme gün yüzüne çıkar. Köle tarlayı sürdüğünde daha iyi çalışma yöntemi ve araçları için gerekli temeli sağlayan maddî bir ihtiyaç fazlası açığa çıkar. Bu da tabiatın daha iyi şekilde işlenmesine ön ayak olur ve böyle devam eder.

Böylece ortaya insan (özne) ve doğa (nesne) arasında diyalektik anlamda şekillendirici bir değiş tokuş süreci çıkar. Bu süreçte köle gerçekliğe daha yakın durur ve bu yüzden daha çok şey öğrenir. Hegel'e göre efendi zaruri bir katalizör işlevi görürken, bilim adamı olan köledir. Bununla Hegel, Kant'ın özne ve nesne arasında sık sık yaptığı statik ayrımın üstesinden geldiğini düşünür; bu ayrımda özne nesneye hiçbir zaman ulaşamaz.

Efendi-köle etkileşimi, ikisi arasındaki karşılıklı dinamik bağı göz önüne alırsak diyalektik bir ilişkidir. Efendi, köle (aynı zamanda efendi) tarafından bu şekilde kabul edildiği için efendidir ve aynı durum köle için de geçerlidir.

Köle ve efendi teorisi, kuramsal felsefeci Hegel'in somut politik problemlere nasıl yaklaştığını gösterir. Daha da ötesi bu teori Hegel'in bireyi kendi kendine yeten biri olarak görmeyi reddettiğini de ispatlar: Bizler, kendimizin ve başkalarının bizi tanımladığı şeyden başkası değiliz. Bir şahsın kim olduğu büyük ölçüde başka insanlar ve gruplar tarafından belirlenir.

---

[563] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 397-398.

Hegel, Fransız Devrimi'ni son derece önemli bir hadise olarak görür. Köle ve efendi teorisi bu bağlamda Hegelci noktaları göz önüne sermek için kullanılabilir. Devrimden önce efendiler kendi hazzına düşkün ve asalak bir toprak sahibi sınıftı. Köleler çalışan ama siyasî haklara sahip olmayan vatandaşlardı. Devrim boyunca köleler, burjuva tarafından yeniden tanımlandı. Devrimden sonra karşılıklı fakat eşit olmayan tanınma şeklinin yerini eşitliğe dayanan bir karşılıklı tanıma aldı: Özgür ve akılcı eşitlerin oluşturduğu bir toplum –özgürlük, eşitlik, kardeşlik-sivil toplumun eşitliği, Aydınlanmanın bağımsızlık idealini gerçekleştirmiştir.[564]

Hegel kendini hem bireycilikten hem de kolektivizmden ayrı tutar. Her iki görüş de soyutlamalara dayanır ve birbiriyle alakasız kurguları işler. Bireycilik, bütünden ayrı, tarih dışı ve kendine yeterli bireyi merkeze alırken, kolektivizm canlı-kanlı insanlardan bağımsız ve kopuk bir devlet etrafında kendini tanımlar. Hegel'e göre bu iki görüşün aksine devlet ve insanlar içten içe birbiriyle bağlantılıdır. İnsanlar ancak, Hegel'in devleti kastettiği 'ahlakî' bir toplumdan öz bilince kavuşabilirler. Ancak devletin organik bir parçası olmadan önce bizler aile ve diğer sosyal topluluklar gibi daha küçük gruplar içinde yaşarız. Devlet de sosyal bir anlaşma neticesinde meydana getirilmiş değil, tarihin doğal akışı içinde oluşmuştur. Hegel'in anlayışındaki devlet insanları karşılıklı olarak birbirine bağlayan gerçek bağları meydana getirir. Bu bağlar dolayısıyla devlet ahlakî bir topluluktur ve insanlar kendi beşerî varlıklarının ayrımına varabilmektedirler. Hegel'e göre bu bağlar, kişisel haz-kazanç hesaplamasına dayanan herhangi bir anlaşmadan çok daha temeldirler. Hegel devletin, kendine özgü bir değeri olmadığı ve birey için içsel bir anlam taşımadığı, sadece insan eliyle yapılmış bir anlaşma ya da sözleşmeden vücuda geldiği düşüncesine kabul etmez.

Bu noktadan Hegel'e göre özgürlük esasen müspet bir anlam taşır. Özgürlük tarihsel topluluğu anlamak ve bu toplumdaki vazifemizin bilincine varmaktır. Özgürlüğün devlet baskısının yokluğu olarak anlaşıldığı olumsuz özgürlük Hegel'e göre neredeyse mümkün değildir; çünkü devlet bir insanı zorlamaya güç yetirecek dışsal bir varlık değildir, aslında insanın kendisinden başka bir şey değildir. Devlet insanların organik olarak dahil oldukları ahlakî bir topluluktur. Dolayısıyla 'devletin'

[564] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 399-400.

iradesi aslında insanların iradesidir. İnsanla ya da devletle ilgili belli bir mesele olmadığı sürece, baskı diye bir şey söz konusu dahi olamaz.

Mevcut düşüncelere ilave olarak, Hegel'in özel mülkiyeti insanların kendilerini ifade etmelerine imkân verecek bir şeye sahip olmaları gerektiği inancıyla savunduğunu belirtmekte fayda var. İnsanlar sadece kendi içlerinde yaşayamazlar. Kendi kendilerini fark etmelerine ve aynı zamanda ifade etmelerine imkân verecek şeylere sahip olmalıdırlar. Dolayısıyla herkes bir şeylere sahip olmalıdır. Ancak Hegel'e göre bazılarının daha fazlasına sahip olması ve bazılarının da daha azla yetinmesi, ekonomik eşitsizlik hoşnutsuzluğa siyasî istikrarsızlığa yol açmadıkça problem teşkil etmez. [565]

Hegel öncelikle, bireyin gerçek anlamda hem sosyalleştiği hem de bireyselleştiği yani topluma kazandırıldığı ve geleneği benimsediği nispeten daha dar bir çevre olan ailesiyle işe başlar. Hegel'e göre bireysel özgürlükle sosyal dayanışmayı uzlaştırmak modernitenin temel meselesiydi. Dolayısıyla onun aile felsefesi bu çerçevede anlaşılmalıdır: Hegel açısından, geçimleri aile bütçesine bağlı anne-baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile burjuva toplumunun bireyciliğine karşı gerekli bir denge unsurudur; çünkü sevgi ve dayanışma temel aile değerleridir.

Hegel kadının, aile çerçevesinde anne ya da eş olarak tam olarak tanınabileceğini düşünür. Erkek aile çerçevesi dışındaki işlere de katılır, böylece erkek toplumsal kimliğinin bir parçasını aile ve evlilik dışında da elde etmiş olur. Hegel, erkeğe hem aile reisi, hem de bir üretim unsuru olarak ikili bir rol verir. Ancak kadın tüm görevleri açısından aile hayatına bağlanmıştır. Bu nokta Hegel'in aileye dair görüşünün nasıl kendi zamanındaki burjuva ailesi çerçevesinde şekillendiğini ortaya koyar. Hegel kadın ve erkeği farklı olarak ele alır ve farklı vazifelerle ilişkilendirir. Cinsiyet eşitliğini savunmaz.

Hegel, temel ve sınırlı bir topluluk olarak algıladığı aileden, temeli 'ihtiyaçlar sistemi' olan sivil toplum olarak isimlendirdiği evreye geçer. Bu Hegel'in genel anlamda kendi çağından ve İngiliz siyaset ekonomistlerinden değil, temel Pazar-ekonomi sistemiydi. Hegel bu sistemin içsel dinamik mantığını vurgular. Eylemler, karşılıklı olarak birbirine etki eder ve bireyler kendi kısmi sezgilerine göre hareket

[565] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 402-403.

ederken sistem, daha yüksek bir düzene dayanan kendi mantığına uygun olarak bir bütün halinde işler. Sistemin kendine ait bir mantığı ve bir gelişme istikameti vardır ki bu sistemde iş görenlerin bunların farkına varması bir zorunluluk arz etmez. Hegel, bunu 'aklın kurnazlığı' olarak isimlendirir. Bu, hakikî sosyolojik idrake işaret eder: Birçok birey, birbiriyle etkileşim halindeyken, içlerinden hiçbirinin kasıtlı olarak amaçladığı sonuçlar (ve sosyal modeller) doğabilir.

Hegel, sivil toplumu, aile ve devlet arasındaki kesişme noktasına yerleştirir. Kendisi, çeşitli özel ve gönüllü kurumların aile ya da devlet tarafından yeterince yerine getirilemeyen işlevleri görmek üzere modern dünyada ortaya çıktığı gerçeğini gözler önüne seren ilk kuramcılardan biridir. Meslek hayatı ve piyasa ekonomisi, bu sivil toplum kavramının geniş anlamda bir uyarlamasına dahil edilir. Ancak bu terim altında Hegel ayrıca bugün devlete ve piyasaya zıt olarak değerlendirilen meseleler üzerinde de odaklanır.[566]

Hegel'in düşüncesi birçok yönden gerilime dayalı bir değişim felsefesidir. Birçok olay içinde Hegel Fransız devriminden tarihi kabarıp taşan bir toplum süreci olarak gözlemlemeyi öğrenmiştir; herhangi bir tarihsel durumda, ne olup bittiği üzerinde sonradan derinlemesine düşünerek bu tarihsel değişimleri anlayabiliriz. Hegel açısından hikmet alacakaranlığın neticesinde doğar.[567]

Schopenhauer

Alman İdealizmi filozofları gibi Schopenhauer de çıkış noktası Kant olan gelişmenin içinde yer alır. O da Kant'ın yeni bir felsefe için koymuş olduğu ilkelere sadıktır; kendisi kendisini bir "Kantçı" kabul eder; hatta Kant'ın yolunda yürüyenlerden ancak kendisinin Kant'a layık tek takipçi olabileceğini iddia eder. Ancak, yine Kant'ın ardından gelen ve Alman İdealizmi denilen çığırın önderlerinden –bir Fichte, bir Schelling, bir Hegel'den- temelli olarak da ayrılır.

Schopenhauer felsefesine Hegel'inkinin tam karşıtı olan bir anlayışla girer. Ona göre dünya anlamlı bir dünya değildir; bundan dolayı felsefeye düşen iş de, anlam yorumları olmayıp, bu anlamsız dünya içinde insanoğluna bir biçimde yolunu buldurtmaktır. İçinde anlam bulunmayan dünya bütünüyle kötüdür ve var olmamak

[566] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 403-404.
[567] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 405.

yeğdir. Bu karamsar bir dünya görüşü, Schopenhauer pesimizmi bir metafizik olarak geliştirmiştir.[568]

Danzig'de doğan Arthur Schopenhauer'ın (1788-1860), babası çok varlıklı bir banker iken annesi Johanna Schopenhauer Goethe'nin yakın çevresinden gezi röportajları ve romanlarıyla tanınmış bir yazardır. Schopenhauer daha çocuk denilecek yaşta babasıyla İngiltere ve Fransa'yı dolaştı; bundan dolayı daha erkenden Avrupa ölçüsünde bir görgü elde etti. Babasının ölümünden sonra Göttingen Üniversitesine girdi. Ancak babası, onu tüccar yapmak istemişti. Bir aralık Berlin Üniversitesinde de okudu; burada dinlediği Fichte'nin felsefesi kendisini etkilemedi. 1813 yılında "Yeter Sebep Önermesinin Dört Çeşit Kökü" adlı bir tezle Jena Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. Kısa bir süre bulunduğu Weimar'da Goethe ile yakından tanışarak onun "renk öğretisi"ni benimsedi. Ayrıca Schopenhaur, burada Hint kültürünü de araştırdı. Bundan sonra dört yıl kaldığı Dresden'de –henüz 30 yaşındayken- *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya* ismindeki baş eserine kaleme aldı. Alman klasik edebiyatı ile Alman İdealizmi felsefesinin büyük günlerine rastlayan eser, önemli hiç başarı sağlamadı. Roma ve Napoli'ye yaptığı bir yolculuktan sonra Schopenhauer, 1820 yılında Berlin Üniversitesi'nde sınavını verip doçent oldu. Ancak, burada öğretici olarak hiçbir başarı elde edemedi. Derslerini bile bile büyük hasmı kabul ettiği Hegel'in dersleriyle aynı saatlere koymuştu. Sonunda boş sıralar önünde konuşmak zorunda kalmış ve derslerini ancak dokuz kişi dinlemiştir. 1831 yılında Berlin'deki kolera salgınından kaçıp Frankfurt'a yerleşen Schopenhauer, hayatının sonuna kadar burada kaldı.[569]

Schopaenhauer'in eserleri şunlardır*: Yeter Sebep Önermesinin Dört Çeşit Kökü (1813), İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (1819), Doğadaki İstenç Üzerine (1836), Ahlâkın İki Temel Problemi (1841), İnsan İstencinin Özgürlüğü Üzerine, Ahlâkın Temel Üzerine Küçük Notlar.* Schopenhauer bu son ve çetrefil adlı eseriyle gerçek başarıyı elde etmiştir. Dünyaya küskün, ama babasınan kalan servet yüzünden özel hayatında rahat olan yaşlanmış filozof, kendisinden dediği gibi, "şan ve şöhretinin komedisini" artık yaşamaya başlamıştır.

Schopenhauer'in felsefesi uzun zaman ilgi toplayamamıştı, asıl tesiri ölümünden sonra olmuştur. Schopenhauer'in yaşadığı yılların büyük kısmı, o sıralarda

---

[568] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 449.
[569] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 449-450.

ününün zirvesinde bulunan Hegel'in gölgesinde kalmıştı. Ancak 1848 Devriminin yarattığı hayal kırıklıkları Schopenhauer'in karamsar dünya görüşünü anlamaya elverişli bir ortam yaratmış, bundan sonra felsefesine karşı gittikçe artan bir ilgi uyanmıştır. Hatta ölümünden sonraki dönemde ve yıllarda Schopenhauer'cilik belli çevrelerde, özellikle edebiyat çevrelerinde, büyük moda olmuştu. Bu moda aşağı yukarı 1890 yılına kadar sürecek, bundan sonra yerini Nietzsche kültüne bırakacaktır. Fakat Nietzsche felsefesinin esinlediği başlıca kaynaklardan biri de Schopenhauer'in dünya fikri olacaktır.

Schopenhauer, karakteri bakımından çelişkilerle yüklü olmakla birlikte az görülür bir filozoftur. Bir yandan kendini kötümser bir kurtuluş öğretisine sunan Budda'ya benzer ve bir dinin kurucusu kabul eder; diğer yandan da kendisinde olağanüstü bir yaşama arzusu bulunmaktadır. Schopenhauer'in dünyadan eline eteğini çekmiş bir hayat sürmüş olduğu hiç de söylenemez. Öğretisi ile tutumu arasındaki bu çatışmayı kendisi de bilmiyor değildi: Bu bakımdan yerildiğinde hep "ben nesnelerin ne olduğunu, dünyanın özünü ne olduğunu ve bundan kurtuluşun ne yolla olabileceğini açıklıyorum. Konum 'varlık'tır, 'gereklilik' değildir. Ne kendimi, ne de başkalarını belli bir yaşama biçimine zorlayamam" demek istemiştir.

Schopenhauer, hiçbir şeyi kollamayan tutarlı bir düşüncesi bulunmaktadır. Bu yüzden yaşamın yalanlarına, aldatıcı sevinçlerine aldanmaz. Kendi içindeki uyumsuzluk, belki de onun insanoğlunun uyumsuzluğunu kavrama yolunda görüşünü keskinleştirmiştir. Ağır basan sübjektifliği yüzünden Schopenhauer felsefesinin doğruluğunu objektif olarak temellendirmek pek zor bir durumdur. Bu felsefe, bize mizaç açısından görülmüş bir dünyayı sunuyor. Bu çeşitten sübjektiflik, Kierkegaard ile Nietzsche'de olduğu gibi, daha sonra 19. yüzyılın ikinci yarısında zaman zaman görünecektir.[570]

Schopenhauer'in kendisi felsefe için doğru olabilecek tek çıkış noktasını "tasarım"da bulur. Çünkü tasarım bilincin ilk olgusudur ve bu olgunun temel formu süje ile objeye ayrılmış olmalıdır. Objenin formu da, çeşitli biçimlerindeki yeter sebep önermesidir. İşte bir tasarım olarak dünyanın oluşundan Schopenhauer, dünyanın iç özü'nün tasarımdan büsbütün başka olan bir yönünde aranması gerektiği neticesini

[570] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 450-451.

çıkarır. Nasıl dünyanın varoluşu kendisini bilen bir varlığa bağlıysa, bunun gibi, bilen varlık da kendisinden önce olan ve kendisinin küçücük bir halkası olarak içine yerleşmiş olduğu bir sebepler –etkiler zincirine bağlıdır. Buradaki antinomi şöyle çözülebilir: Objektif dünya, tasarım olarak dünya, dünyanın ancak bir yönüdür, dış yönüdür. Bu dünyanın en iç özü olan, çekirdeği olan, "kendinden şeyi" olan büsbütün başka bir yönü de olacaktır. Nesneleşimlerinin en dolaysız olanlarına bakarsak, buna "istenç" adı verilebilir. İstenç bütün doğanın güdücü ana kuvvetidir.[571]

Sanat felsefesi, Schopenhauer'in ide'ler öğretisine dayanır. İde, her şeyi oluşturan istenç'in doğrudan doğruya olan nesneleşimidir; evrensel istenç ide'de kendini dolaysız olarak objektifleştirmiştir. İşte sanat bu ideyi bilmekten, kavramaktan doğar. Ancak ideyi bilmek için, süjenin tutumunda kökten bir değişikliğin olması gerekir. Nesnelerin birbiriyle ve kendi istencimizle olan ilişkilerini sorup aramak, bizi tek tek nesnelerin bilgisine, yeter sebep önermesine bağlı olan bilgiye ulaştırır; bu, deney bilgisidir, bilimsel bilgidir. Ama süje bu tutumu değiştirip de objenin "neden"ini, "nerede" ve "ne zamanda" olduğunu soyut düşünce ile aramaktan vazgeçip karşısındaki objenin "ne olduğunu" bilmek ister ve hiçbir çıkar gözetmeden onu seyre dalarsa, bildiği tek nesne değil, ide olur. "Seyre dalmak" da sanat eseri karşısında olur. Normal olarak bilgi istencin hizmetinde çalışan bir vasıtadır. Ancak bu sözü geçen durumda, sanat eseri karşısındaki salt seyir tutumunda, bilgi istencin hizmetinde olmaktan kendini kurtarır. Çünkü görünüşlerin özlerini, kalıcı yönlerini yeni baştan gerçekleştiren, nesneleri ebedilikleri bakımından gösteren sanat eseri karşısındaki insan sırf bir seyirci olur, bu dünyada olduğunu unutur, birey olmaktan çıkar; bununla da kendini irade'den, irade'nin acılarından sıyırmış olur. Gerçi sanat bizi istenç'in bu dünyada her yana saçtığı, her yanda var kıldığı acıdan kurtarıyor. Fakat bu, bir anlık bir kurtuluştur ancak; sadece belli anlar içinde sıkışmış olan geçici bir kurtuluştur.[572]

Schopenhauer'e göre ahlâkın temel fenomeni "acımak"tır. Motifi "acımak"tan doğabilmesi için, iyilik edeyim diye kendisine yöneldiğim kimse ile kendimi "özdeş" bilmem gerekir. Bu nasıl olabilir? Bu durumu metafizik olarak açıklayan Schopenhauer, "bu, kendi iç özünün başkasının da iç özü olduğunu bilmekle

[571] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 454.
[572] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 454-455.

gerçekleşebilir" der. O zaman bireyler arasındaki sınırlar ortadan kalkar, o zaman başkasının acısı benim de acım olur.

Gerçi "acımak" yüzünden eylemek ahlâkidir; bizi doğru olmaya, insanları sevmeye götürür. Ancak, değerce bundan üstün olan bir davranış daha bulunmaktadır. Schopenhauer için: İçimizde ve çevremizde oluşan yaşama istencini kesin olarak reddetmek. Bu davranışın gerekçesi de, ona göre, şu: "Hayatın kendisi", "istenç" ardı arası kesilmeyen bir acıdır. Çünkü istenç bütün görünüşlerinde bir iştah, bir istek olarak kendini gösterir. İsteğin olması da, eksikliğin, dolayısıyla acının olması demektir. Ama bir istek hiçbir zaman tam ve sürekli olarak doyurulamaz; şöyle biraz doyurulunca hemen bir yenisi ortada beliriverir ve bu böyle sonsuzluğa kadar gider: Acının ne sonu, ne sınırı vardır. Hayat, sefalet ve can sıkıntısı arasında bir rakkas gibi gidip gelir. İsteklerin yerine getirilmemiş olması sefaleti doğurur; yerine getirilir gibi olması da bunalıma düşürür. Açlık, sefalet halkın, cansıkıntısı da kibarların çektiği öteki günler sefaletin temsilcisidir. Zekâ olgunlaştıkça acı da artar; en çok bilgili insanın acı duyması da bu yüzdendir. Bu dünyayı iyi ya da dünyaların en iyisi saymak yalnız aptallık değil, bir küfürdür de. Çünkü istenç bile kendi görünüşlerinde kendisini beğenmemektedir. Dünya, düşünülebilecek dünyaların en kötüsüdür; şöyle azıcık daha kötü olsaydı, var olamazdı artık. Bu dünyayı oluşturan istenç kördür, öyle zekası, bilinci filan yoktur. Bütün bu görünüşleriyle Schopenhauer'in felsefesi kesin bir kötümserliğe (pesimizme) ulaşmıştır. Bu kötü dünyada istenç insanda bilgi ışığını yakmakla kendi kendisine bakmış, kendisi kendisinin ne olduğunu görmüştür.

İdeleri görüp dünyanın özünü kavramış olan bilgi, istenç için içten dirliğe kavuşturan bir yatıştırıcı olur. Bununla da istenç özgür olarak kendisi kendi varlığını ortadan kaldırır. İnsan artık kendini başkalarıyla özdeş sayıp da bu bilgisini doğruluk ve insan sevgisi olarak gerçekleştirmeye kalkışmaz; tersine, bu üzüntülerle dolu dünyanın özünden tiksinti duyar; bundan sonraki kuşakların üremesini önlemek için iffetli bir yaşayışı kendisi isteyerek seçer ve bu tutumuyla da istencin ortadan kalkması yolunda ilk adımı atmış olur. Bütün insanlar tarafından böyle yadsınsaydı, yaşama istenci bütün bütün ortadan kalkmış olurdu. Yaşama istencini yadsıyan kimse, istenci öldürmek için, yoksulluğa isteye isteye razı olur; aşağılık, tiksinti uyandıran şeyleri kendisi arar; istenç'in bir görünüşü olan bedenini doğru dürüst beslemez, perhiz yapar, oruç tutar; hatta kendisine işkence eder; ta bedende yaşayan istenç büsbütün sönünceye

kadar, kendisini yaşama bağlayan son bağ kopuncaya kadar. Ancak yaşamayı yadsımanın bir şekli olan intiharı Schopenhauer uygun görmez; çünkü kendisini öldüren, bütün görünmelerinde yaşamın kendisini değil de, ancak o andaki kendisi için hoş olmayan, katlanamadığı biçimini reddetmektedir. Dolayısıyla intihar öze değil, ancak özün bir görünüşüne dokunabilmektedir. Oysa Schopenhauer'in isteği, istencin kendisine, doğrudan doğruya öze karşı gelmek, karşı çıkmaktır.

Yaşama istencini gerektiği gibi yadsıyınca da, insan kendisini bir amaçtan ötekine durmadan itip kalkan hayatın tedirginliği yerine barışına, iç dirliğine kavuşur. Artık geriye yalnız bilgi kalmıştır, istenç ortadan çekilmiştir; artık hiçbir şey insanın istencini kımıldatamaz olmuştur. Bu görüşünde Schopenhauer, Budizm (Nirvana) ile Hıristiyanlığın ermişlerinde gerçekleşen o "dünyadan kurtuluşu"nu örnek olarak göz önünde bulundurmaktadır.[573]

[573] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 456-457.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Kant üretken bir yazardı. Kitapları çetin fakat devrim yaratır özellikteydi: *Saf Aklın Eleştirisi* (1781 ve ikinci baskısı 1787), *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783), *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790) ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (1793).

Saf Aklın Eleştirisi şimdiye kadar yazılmış en çetin eserlerinden biridir. Felsefe uzmanları ona çekinerek yaklaşmışlar ve -eğer tamamını okumayı başarabilmişlerse- kitaba övgüler yağdırmışlardır.

Kant başka iki terim daha kullanmıştır.

A priori (önsel) bilgi deneyimden bağımsız olarak, yalnızca aklın kendisinden gelir.

A posteriori (sonsal) bilgi deneyimden gelir.

Bütün bilgi deneyimden gelir. Doğuştan sahip olunan hiçbir fikir yoktur. Deneysel yasaların mantıksal zorunluluğunu ispatlamakta sorunlar vardır (Sentetik önermeler, sonsal bilgi).

Bilgi, mantıksal, aklî tümdengelimden gelir. Doğuştan sahip olduğumuz fikirler bilginin güvenilebilecek tek temelidir. Mantıksal kesinliği gerçeklikle ilişkilendirmede sorunlara sahip (Analitik önermeler, Önsel bilgi).

Kant, Sentetik Önsel önermelerin mümkün olduğunda ısrarlıydı; bilardo topunun hangi yöne gideceğini kesinlikle bilebilirdik.

Kant'a göre bilgilerimizi iki şey şekillendirir: Bizatihi deneylerimiz ve zihnimizin muhakeme melekesi. Kant'ın haklı olması, bizi gerçekliği, olduğu haliyle asla bilemeyeceğimiz anlamına gelir. Gerçekliği sadece, insanî kavrayışla düzenlenmiş olarak bilebiliriz. *Fenomen gerçeklik*, bizzat tecrübe ettiğimiz dünya için kullanılan bir terimdir. *Numen gerçeklik* algılarımızdan bağımsız olan gerçekliğin bizzat kendisi için kullanılan bir terimdir ve çoğunlukla "nesnel gerçeklik" olarak ifade edilir. Hepimizin bildiği şey, algılanan gerçekliktir. Fakat bunun anlamı, her birimizin şahsına münhasır, öznel bir gerçekliği olduğu değildir. Kant, zihnin bütün eşit olan şeyleri, gerçeklikteki standart kategorilere uyguladığını (ya da yüklediğini) söyler. Çünkü kavrama melekesi

standarttır; işleyen her zihin, deneyim üzerinde aynı temel düzeni uygular. Kant'ın beşeri gerçeklik ve saf gerçeklik arasında yaptığı ayrım üzerinde düşünmeliyiz.

Kant, 1804 yılında hayatını kaybetti. Bu tarih, formel olarak Aydınlanmanın sonunu ifade eder. On dokuzuncu yüzyıl, işte bu temel üzerinde, büyük ölçüde Aydınlanmanın miras bıraktığı, fakat bir ölçüde de yeni olan felsefî problemlerle ve yeni bir felsefe telakkisiyle, yani felsefenin nasıl olması gerektiğiyle ilgili yeni bir anlayışla karakterize olur. Bu çağ, felsefî bakımdan tam bir çeşitlilik ve çoğunluluk çağı olmak durumundadır. Rönesans'ın en temel gerçeği, matematiğin ve doğa biliminin yükselişi, kazandığı büyük başarılardı; işte bu gerçeğin felsefeye dikte ettiği vazifeler, onun iki yüzyıl boyunca doğrultusunu ve yapması gereken şeyleri belirledi. Aydınlanmada dikkat doğal dünyayı bu kadar başarılı bir şekilde fethetmiş olan zihnin yapısına veya temel karakterine çevrilmişti. Dolayısıyla, Kant'a kadar bir taraftan rasyonalistler, diğer taraftan empristler hakikati bir şekilde tekellerine aldılar veya mutlak bir üstünlük iddiasıyla öne çıkmaya çaba gösterdiler. On dokuzuncu yüzyıla gelince, bu çağ düşüncesinin vurgulanmak üzere tek bir yönü çıkarılacak olursa, bu özelliğin, kesinlikle akıldışı olanın keşfi olması gerekir. Bununla birlikte, çağın düşüncesine bir şekilde damgasını vuran pek çok okul olmuştur; ve bu okullar, pozitivizm ve irrasyonalizm, liberalizm ve Marksizm, idealizm ve pragmatizm çiftlerinde olduğu gibi, farklı ve güçlü karşıtlık dizileri içinde bir arada var olurlar.

On dokuzuncu yüzyıl, politik olarak, Napolyon'un fetihleriyle başlar, Kraliçe Viktorya'nın tahttaki ellinci yıldönümünün kutlandığı yılda sona erer. Söz konusu iki tarih arasında kalan dönemin entelektüel ve sosyal değişimlerinin bir takım önemli felsefî neticeleri olmuştur. Bu değişmelerin belli başlıları ise şunlardır: 1820 ve 30'lıların, akla karşı ve duygu lehine âdeta şiirsel bir başkaldırı oluşturan Romantik Hareketi; toplum içinde eşi benzeri görülmemiş bir sefalete yol açan ve çok sayıda sosyal reform felsefesinin doğuşuna neden olan Endüstri Devriminin olgunlaşması; Paris, Almanya ve Viyana'da, sınıfsal bölünmeleri sembolleştiren ve Avrupa bilincine ilk kez olarak "burjuvazi" ve "proletarya" kavramlarını sokan 1848 Devrimi ve nihayet biyoloji biliminde Darwin'le ve biyolojik evrimin kamuya mâl olmasıyla başlayan büyük dalga. Bunlardan romantizm hem Alman idealizmine ve hem de irrasyonalizm filozoflarına tesir etmiştir. İktisadî çatışmasıyla uyumsuzluk ve toplumsal istikrarsızlık İngiliz faydacılığının sosyal felsefesiyle Karl Marx'nın ihtilalcı öğretilerine yol

açmıştır. Ve Darwin'in gelişmeci görüşleri on dokuzuncu yüzyıla büyük bir önem kazanan tarih felsefelerinde gözle görülük hâle gelirken, Amerikan pragmatizminin âdeta zorunlu bir önkoşulu olmuştur.

Ondokuzuncu yüzyıl felsefesini konu alan kuşbakışı bir inceleme hayli ilginç bir kronolojiyi açığa vurur. Yüzyılın ilk dönemine (Johann Fichte, Friedrich Schelling ve Georg Wilhelm Freidrich Hegel tarafından temsil edilen) Alman idealizmi egemen olur. Yüzyılın ortalarına ise bilime ve bilimin yöntemlerine duyulan ilginin yeniden canlanışı damgasını vurur; bilimsel olana yönelik bu ilgi, Fransa'da Auguste Comte, İngiltere'de John Stuart Mill ve sonra da faydacılığın liberal toplum teorisiyle Marksistlerin radikal sosyal teorisi tarafından temsil edilir. Yüzyılın sonları ise idealizmin bu kez İngiltere'de (T.H.Green, F.H.Bradley ve Bernard Bosanquet eliyle hayata geçirilen) yeniden canlanışıyla Charles Sanders Pierce ve William James'ın temsilciliğini yaptığı Amerikan Pragmatizmine tanık olur. İrrasyonel olanın Soren Kierkegaard, Arthur Scopenhauer ve Friedrich Nietzsche gibi bireysel düşünürler tarafından ifade edilen yeni felsefesi ise, yüzyılın baştan sona hemen tamamına yayılır.

Doğa bilimi örneğinden ilham alan Aydınlanma bilginin imkânına belirli bir takım sınırlamalar getirmişti; yani, aklın nihaî gerçekliğe bilimsel metodun sınırlarını çok aşan metotlarla nüfuz edebilme yeteneğine bir takım sınırlar koymuştu. Hume ve Kant'ın felsefeleri işte bu ölçülülük bakımından birbirine çok benzer. Oysa on dokuzuncu yüzyılın hemen başları, en tutkulu ve en aşırı versiyonuyla söz konusu metafizik ruhunun yeniden canlanışını yaşar. Alman idealizmi Leibniz ve Spinoza'nın spekülatif iddialarını bu kez biraz daha güçlenmiş olarak yeniden ortaya koyar. Bu dönüş kısmen romantizmin etkisinin, fakat çok daha önemlisi, felsefenin, bilim yerine bu kez dinle kurmuş olduğu ittifakın bir neticesiydi Büyük Alman idealistlerinin hepsinin birden babaları Protestan papazları olan veya kendileri teoloji tahsil eden üniversite profesörleri olmaları bir tesadüf değildir. Buna göre, Fichte Jena ve Leipzig'de (1780-84); Schelling ve Hegel Tübingen'de (1788-95) teloji tahsil etmişti. Alman idealizmine çok yoğun bir biçimde ciddiyet ruhu, yarı dinsel bir adanmışlık karakteri kazandıran şey muhtemelen bu olgu olmuştur.

Felsefenin dinle olan bu ittifakının sonucu felsefî ilginin Kant'ın (doğa bilimini açıklayıp temellendirmeye çalışırken, metafizikte kesinlik imkânını yadsıdığı) *Saf Aklın Eleştirisi*'nden (ahlâkî benliğin doğasını açımladığı) *Pratik Aklın Eleştirisi*'yle

(bir bütün olarak evrendeki amaçlılığı ele aldığı) *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne kayması şeklinde kendini gösterdi. Zira mutlak idealizm temelde üç öncüle dayanmaktaydı:

1. Felsefenin esas ve en temel verisi, insanî benlik ve onun öz-bilincidir.

2. Bir bütün olarak dünya baştan sona ruhsal bir yapıdadır ve o, gerçekte kozmik bir benlik benzeri bir şeydir;

3. Gerek benlikte ve gerekse dünyada, esas önemli olan şey, entelektüel ögeden ziyade, irâdî ve ahlâkî öğedir.

Şu halde, Alman idealist metafiziğinde felsefenin vazifesi, benliği, ben-bilincini ve ruhsal evreni anlamaktır.

Bölüm Soruları

1. Kant'ın "bize göründüğü gibi bir şeyler dünyası vardır" diye ifade ettiği dünyası aşağıdakilerden hangisidir?

a) numenler **b) fenomenler** c) öte dünya d) yer altı dünyası e) hiçbiri

2. Kant'ın ifade ettiği "apriori bilgi, deneyimden bağımsız olarak, yalnızca ……. kendisinden gelir. Boşluk olan yere gelmesi gereken kelime aşağıdakilerden hangisidir?

a) sezginin b) hissin **c) aklın** d) gözlemin e) deneyin

3. Alman ulusculuğunun kuramsal kurucusu aşağıdakilerden hangisidir?

a) Schelling b) Kant c) Hume **d) Ficthe** e) Berkeley

4. Schleiermacher'in Tanrı'yı ne olarak kabul eder?

a) deney ile akıl b**) düşünce ile varlığın özdeşleği** c) din ile felsefenin uzlaşması d) hayat ile varlığın birlikteliği e) zihin ile duyuların birliği

5. "Felsefe objelerin düşünce ile görülmesidir" şeklindeki tanım hangi filozofa aittir?

a) Hegel b) Kant c) Aristo d) Augustinus e) St. Anselm

14. İNGİLİZ FAYDACILIĞI VE YAŞAMA FELSEFESİ

Bu Bölümde Neler Öğreneceğiz?

Bu bölümde fayda prensibini esas alan düşünce tarzlarını ve bu tarzların hukuk, sosyal politika, siyaset gibi alanlara uygulanmasını öğreneceğiz. Bununla beraber yaşam felsefesi akımını ve bu akımın en meşhur temsilcisi olan Nietzsche'yi tanıyacağız.

Bölüm Hakkında İlgi Oluşturan Sorular

1) Faydalı olan her zaman iyi midir?
2) Yaşamın yegane gayesi mutluluk mudur?
3) Bu yaşamın içeriği ve anlamı nedir?

Bölümde Hedeflenen Kazanımlar ve Kazanım Yöntemleri

Konu	Kazanım	Kazanımın nasıl elde edileceği veya geliştirileceği
İngiliz Faydacılığı ve Yaşama Felsefesi	Fayda prensibini esas alan düşüme tarzını ve hayatın anlamını sorgulayan yaşama felsefesini öğrenir.	Metinler ve biyografik bilgiler konuların daha kolay anlaşılması sağlanacaktır.

Anahtar Kavramlar

- Pragma
- Pragmatizm
- Özgürlük
- Übermensch
- Köle ahlakı
- Mitoloji

Giriş

Faydacılık her eylemin sağlayacağı faydaya göre yargılanması, yani belli türde sonuçlar yaratması açısından faydalı olduğunu söylemek demektir. Bu felsefesinin savunucuları, söz konusu ilkeleri, siyaset, hukuk ve sosyal politika sahalarının yanında özel ahlâk sahasına da uyguladılar. "En iyi eylem, en fazla sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayan eylemdir" düsturunu Jeremy Bentham geliştirerek bir ahlâk felsefesi haline dönüştürmüştür. Bentham'ın İngiliz siyasal yaşamında güçlü bir tesir yaratabilmesi ise büyük ölçüde John Stuart Mill sayesinde mümkün olmuştur. Ayrıca John Stuart Mill sıkı bir liberal olan ve hayatı boyunca demokrasinin savunuculuğunu yapan Mill, demokrasinin, demokratik bir yönetim altında hayatını sürdüren insanların iyi eğitilmedikleri, karşıt görüşlere tolerans göstermedikleri ve doğrudan menfaatlerini zaman zaman toplumun genel iyiliği adına feda etmeye gönüllü olmadıkları zaman yürümeyeceğine inanıyordu.

Yaşama felsefesi başlığı altında ise Nietzsche'nin insan doğası üzerine radikal ve farklı düşünceleri, ele alınıp incelenebilir. Birçok düşünür, akılda özne fikrini reddederek insan ve ahlâk üzerine çok daha karmaşık ve psikolojik temelli bir düşünceyi kabul etmiştir. Nietzsche akla dayanan bir ahlâkın yanılsamadan başka bir şey olmadığına inanmaktadır. O'nun felsefesi kendi çağına toptan bir karşı çıkış ve başkaldırıdır. Nietzsche akılcılığa, felsefe sistemlerine ve tarih akımlarına çağında hâkim olan tarih anlayışına ve bütün değerlere karşı çıkmıştır.

14. İNGİLİZ FAYDACILIĞI VE YAŞAMA FELSEFESİ

İNGİLİZ FAYDACILIĞI

19. Yüzyılın ilk yarısında, İngilizce konuşulan dünyada felsefe, Kant'tan neredeyse habersiz bir yol takip etti. Kant'ın başlıca kitabı olan *Saf Aklın Eleştirisi* (1781), 1853'e kadar (Kant'ın ölümünden tam yarım yüzyıl sonra) İngilizceye çevrilmedi bile. Bu sebeple, metafizik ve bilgi kuramı altında Hume'un ötesinde pek bir ilerleme olamadı. Asıl büyük ilerleme ahlâk ve siyaset felsefelerinde yaşandı. Britanya'nın insan soyunun neredeyse dörtte birini yönettiği bir dönemde bu felsefenin kamu siyasetine uygulanması bütün dünyaya tesir etti.[574]

Jeremy Bentham

İngilizce konuşulan dünyada Hume'dan sonra kalıcı bir etkiye sahip ilk filozof Jeremy Bentham (1748-1832) oldu. Londra'da doğan Betham, önce Oxford'ta başladığı eğitimini Londra'da Hukuk mahkemelerinde sürdürdü ve avukat oldu. Bentham'ı kamu ahlâkı problemleriyle etkin şekilde ilgilenmeye yönelten şey, bir hukuk öğrencisi iken işbaşında gördüğü yaygın toplumsal adaletsizlikler oldu. Uzun hayatı boyunca ahlâk, siyaset ve hukuk sorunları üzerinde ciltler dolusu kitap yazacak olmasına rağmen, düşüncelerinin hayata geçirilmesi konusunda da çaba göstermekten geri kalmadı. Hapishaneler, sansür, eğitim, cinsellikle ilgili yasalar, kamu kurumlarında çürüme gibi –sosyal politikada o zamandan itibaren sol liberal gündemi oluşturacak olan – alanlarda liberal reform hareketine öncülük eden Felsefî Radikaller grubunun lideri oldu.

Bentham'ı etkileyen başlıca simalar, devrim öncesinin Fransız düşünürleri oldu. Bentham'la takipçileri özgür düşünürlerdi. O dönemde özgür düşünürler Oxford'da ya da Cambridge'de çalışmalarına müsaade edilmediğinden, onlar da 1826'da, Ortaçağ'dan beri İngiltere'nin ilk yeni üniversitesi olan University College London'ı kurdular. Bentham'ın yayın dünyasına karşı ihtiyatlı bir tutumu vardır. Bir eserini henüz tamamlamadan diğerine başlar, öncekini çoğu zaman bitirmeden bırakırdı; ya da bitirirse bile yayınlatmak için hiçbir girişimde bulunmazdı. Eserlerinin çoğu, dostlarının müdahalesiyle ancak çoğu ölümünden sonra yayımlandı. Gerçekten de,

[574] Magee, *Felsefenin Öyküsü*, 182.

Bentham, bir takipçisinin 1802'de Paris'te bir kitabını Fransızcaya çevirmesiyle yaygın şekilde bilinmeye başladı.

Bentham, 1792'de yeni Fransız Cumhuriyeti'nin vatandaşı yapılmış ve Kıta Avrupası ile Birleşik Devletler'de belli bir nüfuza sahip olmuştu. O, geç tekâmül edenlerdendi; bundan dolayı diğer pek çok insandan farklı olarak yaşlandıkça radikalleşti. Ölümünden sadece birkaç yıl önce, 1942'te (84 yaşındayken) kendi imkânlarıyla, yıllar yılı "ileri" fikirler için son derece etkin bir forum işlevi görecek olan Westminster Review'u kurdu. Yaklaşık otuz beş yıl sonra kurulan Westminster Review'la dünyanın ilgisi, Schopenhaur'un felsefesine çekilecekti. Jeremy Bentham'ın önemli eserleri şunlardır: *Yönetim Üzerine Bir Çalışma (1776), Tefeciliğin Savunması (787), Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Giriş, Anayasa Hukuku (1830)*.[575]

Bentham, 18.yüzyılın başında Francis Hutcheson adında İskoçyalı-İrlandalı bir filozof tarafından dile getirilen şu prensibi kamu politikasına yol gösteren ilke olarak kabul etti: "En iyi eylem, en fazla sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayan eylemdir." Bentham, bu düsturu geliştirerek bir ahlâk felsefesi haline dönüştürdü. Bu felsefeye göre, bir eylemin doğruluğuna ya da yanlışlığına, tümüyle neticelerine bakarak karar verilmeliydi; iyi sonuçlar, insana haz, kötü sonuçlarsa acı verenlerdi. Bu sebeple, her durumda izlenecek doğru eylem, hazzı acı karşısında en fazlaya çıkartacak ya da acıyı haz karşısında en aza indirecek eylemdi.

Bu felsefe, Faydacılık olarak tanınmaya başlandı; çünkü her eylemin sağlayacağı faydaya göre yargılanması, yani belli türde sonuçlar yaratması açısından faydalı olduğunu söylemek anlamına geliyordu. Bu ahlâk felsefesinin savunucuları, söz konusu ilkeleri, siyaset, hukuk ve sosyal politika sahalarının yanında özel ahlâk sahasına da uyguladılar. Bunun, Britanya'nın yönetim tarzı üzerinde kalıcı bir tesiri oldu. "En fazla sayıda insanın en büyük mutluluğu" deyişi, İngilizceye girerek herkesin bildiği bir slogan oldu.

Bu prensip bir kere kabul edildiğinde, kararlar alınırken karşılaşılacak tek güçlük, sonuçların hesaplanmasındaki zorluktu. Bu tür bir hesaplama yapılırken bir başka önemli prensipten yararlanılacaktı: "Herkesin bir oyu olacak, kimsenin oyu birden fazla sayılmayacak". Bu prensiplerin yol açtığı tutumlar geleneksel tutumlardan

[575] Magee, *Felsefenin Öyksü*, 182-183.

son derece farklıydı. Örneğin, kimseye ıstırap vermeyen cinsel etkinlik şekillerine Faydacıların bir itirazı yoktu. Hâlbuki bu tür etkinlikler o dönemin yasaları tarafından sert biçimde cezalandırılacaktı. Diğer yandan, o dönemde insanlara gereksiz acılar çektirmeyen, hatta onları yıkıma sürüklemeyen çalışma yöntemi yok denecek kadar azdı. Dolayısıyla, Faydacı düşüncelerin yayılması toplumda önemli pratik değişiklikler olmasını sağladı. Faydacı yaklaşıma göre, ceza ancak caydırıcı olacak kadar sert olmalıydı; fazlası gereksiz acılara yol açardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Faydacı prensipler Britanya'daki devlet kurumlarını etkilemeye başladı ve o zamandan beri de etkisini hiç kaybetmedi. Bu durum, belli ölçülerde do olsa, Britanya ile Birleşik Devletlerarasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Birleşik Devletlerde bireysel haklar her zaman daha çok öne çıkartılmış; buna karşılık, bireyin çoğunluğun refahına kurban etmekte daha gönülsüz ve devletin müdahalesini kabul etmeye daha az hazır olunmuştur.[576]

İlginç bir filozof olan Bentham, her türlü cezanın kötü olduğunu söylemesine karşın cezaevleri tasarlanmıştı. Militan bir tanrıtanımaz olan Bentham, ancak ölümünden sonra kurulmasına yardımcı olduğu bir okulun girişine cam bir kutuda mumyalanmış bedeninin sergilenmesini vasiyet etti.[577]

John Stuart Mill

James Mill, Bentham adına Felsefî Radikalleri örgütlemek ve onlara önderlik etmekte herkesten daha çok uğraş vermiş bir filozoftu. Bentham'ın İngiliz siyasal yaşamında bu denli güçlü bir tesir yaratabilmesi, büyük ölçüde onun sayesinde mümkün oldu. Mill'in bir diğer ünü de, 19. yüzyılda İngilizce konuşanlar arasında en çok tanınan filozof olacak John Stuart Mill'in babası olmasından ileri gelmektedir.

Tümüyle babası tarafından eğitimi verilen John Stuart Mill (1806-1873), ne bir okula ne de üniversiteye gitti. Babası, Stuart Milli'in küçük yaşlardan itibaren zorla eğitti. Bunun sonucunda o, üç yaşında Yunanca, yedisinden itibaren Latince, aritmetik ve tarih, on ikisine gelmeden de yüksek matematiğin çeşitli kollarını öğrendi.

Aynı zamanda Faydacılığa inanacak biçimde yetiştirilen John Stuart Mill, 17 yaşında, babasının da üst düzey yetkililerden olduğu Doğu Hıristiyan Şirketi'nde çalışmaya başladı ve şirket 35 yıl sonra, 1858'de kapanıncaya kadar orada kaldı. 20

[576] Magee, *Felsefenin Öyksü*, 183-184.
[577] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe,* 132.

yaşına kadar hayatıyla ilgili her konuda babasının sahip olduğu bu ezici hükümranlık, John Stuart'ın o yaşta ciddi bir bunalım geçirmesine sebep oldu ve daha kişisel bir çıkış yolu bulma ihtiyacına yol açtı. Böylece bunalımdan kurtulan Mill, 25 yaşında Harriet Taylor adında evli bir kadınla tanıştı. John Taylor 1851'de öldüğünde, Mill, Harriet ile evlendi; fakat Harriet 1858'de öldü. 1865-1868 arasında Mill, Parlamento üyesi kadınlara oy verilmesinden yana tutumuyla öne çıktı ve tanındı.[578]

Liberal insan ve toplum görüşünün 19. yüzyıldaki en etkin savunucusu ve sözcüsü olan "liberalizmin azizi" John Stuarat Mill bilimci, doğalcı, pozitivist bir filozof olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Zira yüzyıl sosyal hayatının en temel probleminin bireylerin manevî, entelektüel ve sosyal özgürlüğü sorunu olduğuna inanan Mill, probleminin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğu inancıyla bilime bağlanmıştır. O, bilimsel bilginin, dolayısıyla da bireysel özgürlükle insanî mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme çabası içinde olmuştur. O, etik ve politik probleminin bir "aydınlanma" problemi olduğuna inanır. Eğer insanlar kendilerine dair sağlam bir kavrayışa sahip olup, insanın durumuyla ilgili yanlış önyargıların kölesi olmasaydılar, hakikî bir ahlâkî ilerleme ve sosyal mutluluk önünde ciddi hiçbir engel kalmayacağını savunan Mill'e göre, sorun bir aydınlanma sorunu ve din, devlet benzeri kurumların insan hayatı üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirecek bir özgürlük problemi olmak durumundadır.

Bu bakımdan pozitif felsefenin İngiltere'deki en iyi ve en seçkin öğrencisi olan John Stuart Mill, Comte'un tarih felsefesini benimseyerek, sosyal değişmenin, toplumun erozyona uğramış eski hayat tarzlarını tamamen tahrip ederek çözülüşe doğru gittiği kritik dönemlerden sosyal uyumun yeni ortaya çıkan hayat tarzlarıyla yeni baştan tesis edildiği organik dönemlere doğru bir geçişten meydana geldiği savunur. O da çağının diğer entelektüelleri gibi, yaşadığı çağda toplumun kritik bir dönemin sonuna geldiğini düşünmektedir. Yine diğer filozoflar ve özellikle de Comte gibi, esas problemin Batı toplumuna veya daha özgül olarak kendisinin içinde yaşadığı topluma, kritik dönemden çıkıp yeni bir organik döneme doğru ilerlemesi yönünde yardım etmek

[578] Magee, *Felsefenin Öyksü*, 184.

gerektiğini düşünür. Bu yapılmadığı takdirde, toplumun çözülme eğilimi, kontrol altına alınamayacak kadar güç kazanıp, bütünüyle yıkıcı bir hal alacaktır.[579]

Sıkı bir liberal olan ve hayatı boyunca demokrasinin savunuculuğunu yapan Mill, demokrasinin, demokratik bir yönetim altında hayatını sürdüren insanların iyi eğitilmedikleri, karşıt görüşlere tolerans göstermedikleri ve doğrudan menfaatlerini zaman zaman toplumun genel iyiliği adına feda etmeye gönüllü olmadıkları zaman yürümeyeceğine inanıyordu. O, özellikle de demokrasinin bireyselliği önemsememe ve azınlıkları bastırma eğilimi karşısında endişeye düşüyordu. Demokrasinin, yönetimi elinde bulunduranları halkın menfaatleri için çalışmaya zorlayamaması bile, onu o kadar rahatsız etmedi. Bundan dolayı, tüm eserlerinde şahsî özgürlüğün, güçlü bir karakter gelişimine imkân vermenin önemine değinirken, özgürlükleri ve karakter gelişimini güçlendirecek yol ve çareler üzerinde durdu.

Mill, iktisat sahasında doğalıkla serbest piyasa ekonomisinin savunuculuğunu yaptı. Kariyerinin başlarında bu açıdan sosyalizme karşı çıkan Mill, politik özgürlüğe verdiği önem sebebiyle, zaman içinde ekonomik güvenlik olmadan özgürlüğün pek bir anlam taşımayacağı noktasına ulaştı. Bundan dolayı yaşamının sonlarına doğru, iktisat teorisi söz konusu olduğunda, sosyalizmin kabul edilebileceğini düşünmeye başladı.

Mill, iktisat ve demokrasiyle ilgili görüşleri her ne olursa olsun, tüm yaşamı boyunca bireysel ve kolektif olarak hedeflenmesi gereken en yüce değerin özgürlük olduğuna inandı. Onun özgürlükten anladığı, öncelikle negatif özgürlüktü; yani kişinin düşüncelerine ve eylemlerine, başkaları veya bir takım kurumlar tarafından getirilecek bir kısıtlama, tahdit ya da sınırlamanın olmaması durumunu, özgürlük olarak gördü. Mill, bu çerçevede düşünce ve tartışma özgürlüğüne çok büyük önem verdi. Buna göre "boğmaya veya susturmaya çalıştığımız görüşün yanlış bir görüş olduğundan hiçbir zaman emin olamayız; emin olsaydık bile, söz konusu görüşü susturmaya çalışmaktan daha büyük bir yanlış olamazdı" diyen Mill, negatif özgürlüğü çoğu zaman kişinin hayat rotasının elinde olması, özgelişiminini kendi iyi telakkisi doğrultusunda sürdürmesi anlamında pozitif özgürlükle tamamlamaya çaba gösterdi.

Buradan da anlaşılacağı üzere, o, kişinin kendi gelişimini gerçekleştirmesi yönünde sergilenecek sürekli bir çabayla özdeşleştirdiği bireyselliğe özel bir önem

[579] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 889-890.

verdi. Toplumun gelişmesi için de bireyselliğin vazgeçilmez olduğunu öne süren Mill'e göre, demokrasinin en büyük tehlikesi, onun farklılıkları bastırması ve azınlık görüşlerinin gelişmesine müsaade etmemesidir. Mill, demokratik tiranlığın, sosyal kontrolün en etkin araçlarından ve genel görüşün baskısından yararlanmada çok daha etkili olduğu için aristokratik veya despotik zorbalıktan çok daha tehlikeli olduğunu ileri sürer. Bunu karşı alınabilecek tek tedbir, bu türden kamuoyu baskısına karşı koyabilecek güçlü kişiliklerin gelişimidir.

Demokrasiye yönelik tüm eleştirilere rağmen Mill, liberal veya temsili demokrasinin olabilecek en iyi yönetim şekli olduğunu düşünür. O, bireyselliğin gelişmesini diğer yönetim şekillerinden çok daha etkili bir biçimde teşvik ettiği için en azından ideal olarak en iyi yönetim şeklidir. İnsanları yönetim süreçlerine katılmasını temin eden, insanları daha aktif hale getiren bir yönetim şekli olarak temsili demokrasi Mill'e göre, ayrıca insanlara ahlâkî bir eğitim sağlar; onların toplumsal sorunları, kişisel olmayan bir bakış açısıyla ele alma alışkanlıklarını güçlendirir ve kişisel çıkarlarını toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirmelerinin yolunu açar. Çoğunluğun olduğu kadar azınlığın da denenmesi gerektiğini söyleyen Mill, orantılı bir temsil düşüncesinin savunuculuğunu yaparken, eğitimlilere daha fazla oy hakkının verilmesi gerektiğini bildirmiştir.[580]

İlk eseriyle üne kavuşan Mill, 1843'te yayımlanan iki ciltlik *Bir Mantık Sistemi* kitabı kaleme aldı. Kitap, başlığına rağmen, Locke, Berkeley, Hume ve Bentham'ın geliştiridiği deneyci felsefesinin bir araya geliştirdiği ve güncelleştirildiği genel bir felsefe sistemi niteliğindeydi. Yıllar boyu bu felsefesin mevcut en sistemli yorumu oldu ve ayrıntılar dışında özellikle özgün bir yanı bulunmamasına rağmen, dünya çapında bir ün ve nüfuz kazandı. Stuart Mill'in daha seçkin ve günümüze kadar etkisini devam ettirmiş kitapları şunlardır: *Özgürlük Üzerine* (1859) ve *Kadınların Bağımlılığı* (1869).

Özgürlük Üzerine adlı eserinin ana tezi şudur: "İnsanlığa, aralarında bir bölümünün eylem özgürlüğüne (bireysel olsun, kolektif olsun) karışma hakkının verilmesindeki biricik amaç kendini korumaktır". Yani, başkalarına önemli bir zarar vermediği sürece birey istediğini yapmakta özgür olmalıdır. Mill'in kitabı, bireysel

[580] Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 898-899.

özgürlüğe ilişkin bu kavrayışı serilmeyen klasik bir örnek olma niteliğini korumakta ve bugün bile büyük ölçüde bu anlamda okunmaktadır.

Mill'in bir diğer kitabı, *Kadınların Bağımlılığı*, çok daha dikkate değer bir eserdir. Kız çocuklarının erkek çocuklarla eşit şartlarda yetiştirilmesi gerektiğini savunan Platon'dan sonra kadınlar için eşitlik isteyen tek sima Epiküros'tu. Ondan sonra da 18. yüzyıla ve Fransız Devrimi'ni kuşatan liberal görüşlerin mayalanmasına kadar bu davayı savunan kimse çıkmayacaktır. Özellikle Platon'un bu iki bin yıl boyunca sahip olduğu benzersiz saygınlık göz önüne alındığında, bu duruma doyurucu bir izah getirmek güçtü. *Kadınların Bağımlılığı*, tanınmış bir düşünür tarafından cinsel eşitlik davasının savunulmasına adanmış ilk kitaptı. Bu sebeple tahmin edilebileceği gibi, dünyanın her tarafındaki feministler ona bugün de büyük saygı duymaktadırlar.[581]

YAŞAMA FELSEFESİ

Friedrich Nietzsche

Dilbilimci, yazar ve filozof; aynı zamanda "sanatçı, şaman ve yoldan çıkarıcı" bir entelektüel olan Nietzsche'nin (1844-1900) babası ve dedesi de papazdı. Saksonya'da Pforta Prens okulunda eğitim aldığı ilk yıllardan itibaren klasik dillerde ve Alman edebiyatında büyük bir yetenek olduğunu göstermiş; şiirler yazmış, besteler yapmış ve edebî makaleler kaleme almayı denemiştir. Fakat sağlığının yerinde olmadığı da yine yaşamının bu erken dönemlerinde kendini belli eden semptomlarda ortaya çıkmıştır. Pforta okulu tarafından öğrenciler hakkında tutulan sağlık kayıtlarında Nietzsche'nin hastalıklarının kalıtsal olduğu "babasının genç yaşta beyin yumuşaması nedeniyle öldüğü ve annesinin de babanın hasta olduğu dönemde oğluna hamile kaldığı" notu bulunmuştur. Bonn ve Leipzig üniversitelerindeki eğitimi bittiğinde henüz 24 yaşında olan Nietzsche, "olağanüstü" profesör olarak klasik filoloji dersleri vermek üzere Basel Üniversitesi'ne çağrılmıştır.[582]

Nietzsche başarılı bir öğrenciydi, bunun karşılığını da henüz 24 yaşındayken Basel Üniversitesi'nde Klasik Metinler Prefesörü olmasıyla görmüştü. Psikomatik olduğunu düşünebileceğimiz kronik hastalıkları olan Nietzsche ilaç kullanıyor ve

[581] Magee, *Felsefenin Öyksü*, 185.
[582] Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 280.

neredeyse herkesle tartışıyordu. Giderek artan bir yalnızlık içinde Avrupa'da dolaştı ve 1889 yılında çok tartışılan sebeplerle delirdi. Wagner'e olan sevgisi, kadınlara ve Hıristiyanlığa ve demokratik olmayan etik düşüncelere olan nefretiyle tanınmaktadır.

Filozof olmasının yanı sıra bir şair, büyük bir üslupçu ve bir retorik ustası olan Nietzsche, çok sayıda aforizmalar kaleme almıştır. Bundan dolayı eserleri birbirinden çok farklı yorumlara neden olmuştur. Farklı ve hatta karşıt görüşlü pek çok kişiye tesir etmiştir ve bu büyük etki felsefe ile sınırlı kalmamıştır. Her şeyden önce Tanrı'nın ölmekte olduğu; eğer henüz ölmemişse, karmaşık bir toplum içinde nihilizme kapılarak sürüklenen çağdaş insan sorununu ele almıştır.[583]

Nietzsche daha sonra Ebedî Yineleniş fikrini savunsa da Herakleitos gibi her şeyi değişim içinde kabul eder. O, Yunan trajedisi üzerine yazdığı yapıtında iki tanrı Apollon ve Diyonizos arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Nietzsche Yunan trajedisini Apollon'un Diyozinos üzerindeki zaferiyle, sanatı ise ikisi arasındaki dinamik çatışmayla izah ediyordu.

Nietzsche'ye göre 19. yüzyıl kültürü Diyonizosçu olmayı kabul etmiyordu. Ona göre hayatı yadsıyan Hıristiyan dindarlığı her şeyi boğuyordu. Bu kültür insana gerçek bir ahlâkî temel veremezdi. Nietzsche bu fikirlerinin çoğunu *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde yazmıştır. Metaforik kehanetlerden meydana gelen bu olağanüstü şiirsel kitap, felsefe eseri olduğu kadar, aynı zamanda bir edebiyat eseridir. Nietzsche burada kendi iradesi ile iktidarı arzulayan Üstün İnsan'dan (Übermensh) söz etmektedir. Ona göre bu arzu, daha yüksek, daha güçlü bir varlık durumunda olma arzusuydu. Sıradan ölümlüler, Üstün İnsan'ı farklı değerlendirecektir. Ahlâkın baştan aşağı yenilenmesiyle, güçlü, sert ve gerektiğinde zalim olan 'soylu kişi' ortaya çıkacaktı.

Bazıları bu garip fikirleri ilginç hale getiren kişinin Nietzsche'nin parlak üslubu olduğuna ileri sürmektedir. Ancak bu görüş onun paradokslara ve kehanete düşkünlüğünü yanlış yorumlamaktadır. Zerdüşt kitabında şöyle söylemektedir:

"Erkeklere savaş için eğitilecek, kadınlar ise savaşçılara eğlendirmek için eğitilecektir. Geri kalan her şey ise aptallıktır."

[583] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe,* 125.

Marx, "gelecek kitlelerindir" derken, Nietzsche bunu tersine çevirerek "gelecek büyük adamlarındır" ifadesini kullanmıştır. O kitlelerin gerekli olduğunu görmüştü; fakat bu sadece daha yüksek insanlara zemin oluşturması açısından böyleydi. Üstün İnsan'ı, hayatın amacı olarak, hatta bir mit olarak görüyordu. Tutkulu olmakla birlikte tutkularını kontrol altında tutan insanın örneği olarak Sokrat'ı işaret etti; fakat ona bir sanatçı duyarlılığı ilave etti. Başka bir yerde de Üstün İnsan'ın Aristo'nun etik ideali olan "yüce ruhlu kişi"ye benzediğini söyledi.

Nietzsche'nin insan doğası üzerine radikal ve farklı düşünceleri, felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu andan sonra birçok düşünür, akılsa özne fikrini reddederek insan ve ahlâk üzerine çok daha karmaşık ve psikolojik temelli bir düşünceyi kabul etmiştir. Nietzsche akla dayanan bir ahlâkın yanılsamadan başka bir şey olmadığına inanıyordu. Nietzsche Freud'un "yüceltme" diyeceği mekanizmayı ve cinsel içgüdülerin bastırılmasının hem Hıristiyanlıkta hem de politika ve ahlâkta akıl dışılığı körüklediğini düşünmüştü.[584]

Nietzsche kendinden çok emin olarak on dokuzuncu yüzyılın kültürünün çöküşünden ve nihilizmin ilerlemesinden bahsettiği zaman, en esrarengiz kehanetleri ortaya koymaktaydı.

Onun diğer eserleri *İnsanca, Çok İnsanca, Deccal, Ahlâkın Soykütüğü, Şafak, Şen Bilim* ve ölümünden sonra yayınlanan *Defterler*'i üstün insan tartışmasından çok daha önemliydi.

Fizyolojik zayıflıktan, evrenden irade yoluyla katılmayı reddetmekten kaynaklandığına inandığı 'metafizik gereksinim'e saldırmıştır. Günümüzde bilgi sosyolojisi diye bilinen alanda çeşitli görüşler ileri sürmüştür ve gerçekle ilgili bir 'perspektif' teorisi geliştirmiştir.[585]

Nietzsche felsefesinin ana çizgisi kendi çağına toptan bir karşı çıkış ve başkaldırıdır. Bu çağındaki akılcılığa, felsefe sistemlerine, tarih akımlarına çağında hâkim olan tarih anlayışına ve bütün değerlere bir karşı çıkıştır.

---

[584] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe,* 126-129.
[585] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe,* 130.

Nietzsche'ye göre felsefe Sokrat-Platon'dan beri entelektüalist bir yola girmiş, insanlık içgüdüsünü, yaşama içgüdüsünü hiçe sayan salt akılcı bir bilgiye öne çıkarmıştır. Nietzsche'nin bütün amacı; insanı kurtarmak, onu kuru akılcı medeniyetten uzaklaştırıp kendisinin ne olduğu üzerinde düşündürmektir. Bu bakımdan Nietzsche, doğaya yönelik olan Sokrat-öncesi Grek kültürü ve felsefesini örnek verir. Çünkü Grek felsefesinin bu gençlik dönemi, felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı görmüştür. Tragedya insana ne olduğunu, onu geleneklerle kurulmuş türlü bağlardan kurtararak bildirir. Ona özgür bir kişilik olduğu bilinci verir; ama varlığının bu özgürlük ile alınyazısı arasında bir denge olduğunu da gösterir. Tragedya da burada ortaya çıkar. Tragedyada ele alınan insan alınyazısı ve karar özgürlü ile baş başa kalmış tek insandır.

Tragedya'nın temelinde iki Tanrının simge olduğu iki prensip var: Dionysos ve Apollon: Dionysos değişmelerin ve ışığa kavuşturmak isteyenlerin Tanrısıdır. Bu Tanrı şerefine düzenlenen törenlerde çoşku, sevinç ve aynı zamanda korku birbirine karışmıştır. Dionysos, taşkınlığın, coşkunluğun, sarhoşluğun bir simgesidir. Fakat bu taşkın içgüdünün yanında güzel şekilleri yoğurmadan temel olan ikinci bir içgüdü var ki, bu da denge ile ölçüye dayanarak insanı taşkınlıklardan kurtarır, bireyi kendi sınırları içinde tutar. Bu içgüdüyü de Nietzsche, güneş, güzellik, ölçü ve denge Tanrısı Apollon'un adına bağlar. İşte tragedya sanatı bu iki içgüdünün bağdaşması ile ortaya çıkmıştır. Tragedya aslında Dionysos'ça taşkınlıkları, doğayla bir olmayı, acı veren bir tutkuyu güzellik, ölçülü güzellik maskesini takarak başarır. Apollon'un payı bu maskededir. İşte Antik Grek insanı bu tragedya yolu ile kendini özgür bir kişi olarak duyarken, diğer yandan bir alınyazısının baskısı altında olduğunu da hissediyor. Varlığının böylece Apollon-Dionysos gerginliğinin çözümüne bağlı olduğunu görüyoruz. Bu açıdan insan varlığı ve insan yaşamı trajiktir. Bunun gibi düşünen insan evrenin karşısında kendini bağımsız ve düşünen bir varlık olarak duyunca kendinin evrenle insan arasında bir denge olduğunu anlar, böylece trajik durum ortaya çıkar.[586]

Sokrat-öncesi felsefede de bu iki prensip yan yanadır ve filozof'un kişiliğinde de bu iki kanadın hem gerginliği hem birliği belirir. Eski çağın filozofu kuru bir mantıkçı değildir. O, bütün özellikleri ile insandır; evreni kavramak isterken kendini de kavramak isteyen, bunu da yalnız mantığı ile değil, bütün kişiliği ile heyecanı,

[586] Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, III. baskı, İstanbul 1994, 130-131.

içgüdüleri, düş gücü, yaratıcı ve duyarlı yetileri ile birlikte yapan insan. Ancak Sokrat ve Ploton'la birlikte Grek felsefesi bütün bu içgüdüleri bir yana bırakıp, salt bilgiye, akılcı bilgiye yöneldi. Bugüne dek de bu akılcılık her sahada, bütün felsefede devam etti.

Nietzsche gününün insanını bu tek yanlı gelişen entelektüalizmden kurtarmak, onun bu kuru akılcılığı ile salt doğruyu ararken göçüp gitmesine engel olmak ister. Zaten Nietzsche'e göre salt doğruluk diye bir şey yoktur. Evrende yalnızca değişme vardır. Akıp giden, durmadan değişen bir gelişme vardır. Bu değişmeyi sürdüren de yaşamın kendisidir. Öyleyse yaşam, yaşamak her şeyin üstündedir. İşe kendi çağı, ona göre, akılcılığa ve tarihe aşırı önem vermekle bu yaşama sırt çevirmiştir. Kendi çağının kültürü içinde en tehlikeli şey olarak Hegel felsefesini görür. Hegel kendi çağını o zamana kadar geçmiş her şeyin amacı ve anlamı imiş gibi, evrensel tarihin bir gerçekleşmesi imiş gibi anlamak eğilimindedir. Hegelciler "evrensel bir süreç"ten söz etmeye ve kendi çağlarını bu evrensel sürecin zorunlu neticesi olarak görmeye alışmışlardır. Bu anlayışta bütün düşünce güçleri, din, sanat yerlerini tarihe bırakmışlar ve tarih tek başına hâkim olmuştur. Hegel tarihin gücü karşısında hayranlık duyar. Nietzsche'nin deyişiyle Hegel'in gözünde, tarihin gücü önünde başeğmesini öğrenen kimse her çeşit güç önünde, devlet, kamuoyu önünde de baş eğecektir. Hâlbuki Nietzsche'ye göre tarihin bu gücüne karşı gelen, başkaldıran kimse erdemli insandır. Böyle bir insan tarihin akışına karşı yüzer. İnsanlığın amacı, gücünün sonuna varmak değil, daha yükseklere erişmek olmalıdır. Bunun için de her şeyden önce yalnızca yaşamayı öğrenmeli, tarihi de yaşamın hizmetinde kullanmalıdır.[587]

Nietzsche'nin bu yaşama ve insan ülküsü, seçkinlerin hizmetinde gördüğü yığının karşısında yalnızca tek tek büyük kişilerin, büyük adamların yaşamaya hakkı olduğunu söylettirir. Ona göre bir ulus ancak altı yedi büyük adamın "yüzü suyu hürmetine" kendi ayakları üzerinde durur. Bundan dolayı tarihe şekil veren de, ancak büyük adamlardır.

Bu görüş çerçevesinde toplumsal sorunlara karşı hiçbir anlayışı göstermeyen Nietzsche, insanın değeri gibi kavramları birer kuruntu ve kölelik kültürünün ürünleri olarak kabul eder. Onun için yaşam değerleri en yüksek değerlerdir. Büyük adamlar da

[587] Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 131-133.

bu değerleri yaratan kimselerdir. Yaşama sırt çeviren bilginlerin de "kapı dışarı edilmesini" gerekir.

Bu yaşamanın içeriği ve anlamı nedir? Nietzsche, "canlı olanı, yaşayanı bulduğum her yerde güçlülük istencini de buluyorum" der. Böylece yaşama istenci güçlülük istencine dönüşür. Yaşama neden bir güçlülük istencidir? Çünkü evrenin özü güçlülük istencidir. Savaşılan her yerde güçlülük için savaşılır. Bu evren özünde büyük bir güçtür, başı sonu olmayan bir güç; boyuna değişen, ama bütün olarak değişmez kalan bir güç; dalganan, çağlayan güçler denizi; boyuna değişen sonsuz bir dönüş; kendi kendisiyle çelişen, ama yeniden doluluktan yalına dönen, çelişmelerden uyuma varan, kendi kendine evet diyen, kendi kendine özleyen bir oluş; hiçbir zaman doymayan, hiçbir yorgunluk duymayan, hiçbir yorgunluk duymayan bir oluş. Özetle İşte bu Nietzsche'nin durmadan kendi kendine yaratan, durmayan kendi kendini yok eden Dionysos'ca evreni. Bu evren bir güçlülük istencidir, başka bir şey değil. Nietzsche'nin dayandığı temel de tarih ve yaşamabilim, özellikle de Darwin'in kuramı. Darwin'deki yaşama savaşı, doğal ayıklanma teorileri.

Doğa biliminde yeni bir çığır açan Darwin'in tekâmül öğretisini, yaşama savaşı öğretisini kendisine temel alan Nietzsche ise, ahlâk anlayışını da bu temel üzerine oturtmaya çalışır. Darwin'in öğretisi türlerin kalıcı olmadığını, boyuna geliştiklerini, yaşama savaşında güçsüzlerin göçüp gittiğini, güçlülerin kaldığını ortaya koyuyor. Şu halde ahlâkın amacı nasıl eşitlik olabilir, nasıl toplumsal barış, çıkarlarda uyum olabilir? Nietzsche'ye göre, eşitsizlik, güçlülerin güçsüzler üzerine hâkimiyeti ancak doğal olabilir. Zamanın ahlâkını bir köle ahlâkı olarak gören Nietzsche, Hıristiyanlığın bütün değerlerine başkaldırmıştır. Ona göre, bu ahlâkın arkasında güçlü ve bağımsız olanlara karşı yığının içgüdüleri vardır, mutlulara karşı acı çekenlerin, olağanüstü olanlara karşı orta hallilerin, sıradan insanların içgüdüleri vardır.

Zamanının ahlâkına savaş açan, insanlığı bu "köle ahlâkından" kurtarmaya uğraşan Nietzsche, insanlara yeni erekler, yeni değerler getirmeye çabasındadır. Güçlü bağımsız insanların hâkimiyetinde, bir sürü olarak gördüğü insanlıkta bir ilerleme olacağını savunur. Yığın kendini feda ederek, yok olarak "Üstün İnsan"ı bekleyecektir.

Üstün İnsan düşüncesiyle Nietzsche, insanlığa yeni bir ülkü getirmiş olduğunu düşünür.[588]

Nietzsche'ye göre insan yenilmesi, aşılması gereken bir olgudur. Her varlık kendisinden üstün bir şey yaratmıştır, öyleyse insanın da kendini aşması gerekir. Maymun insanın gözünde ne ise, insan da üstün insanın gözünde o olmalıdır. Yeryüzünün ereği ve anlamı da Üstün İnsan'dır. Şu halde, yeryüzünün ötesinde Tanrısal umutları bir yana bırakıp yeryüzüne bağlı kalmalıdır. İnsan, hayvanla Üstün İnsan arasına bağlanmış bir köprüdür. İnsanın asıl büyük olan yönü de bir gaye değil, bir köprü oluşudur. Üstün İnsan'a ulaşması için insanın kendisini yok etmesi gerekir.

Üstün İnsan kavramı yaşambilimsel (biyolojik) olarak temellendirilmekle birlikte, salt yaşambilimsel bir kavram da değildir. Bu düşünce, Nietzsche'de çeşitli güdülerden ortaya çıkar. Bu kavramın arkasında Nietzsche'nin seçkinci bireyciliği var, Dionysos var, Romantiklerin "dâhî" kavramı var. Nietzsche'ye göre insanlığın ereği, insanlığın en yüksek örneklerindendir. Üstün İnsan'ın gelişmesini en büyük engel olarak da o, Hıristiyanlığın yerine kendisi "uzak-sevgisi"ni salık verir. Uzağa ve geleceğe sevgi yakın sevgisinden çok daha yüksektir.

Bu düşüncelerin bütününde Nietzsche'ye hep bir canlılığın, devimselliğin (dinamizmin) kılavuzluk ettiğini görülmektedir. Onun da her devimsel düşünen gibi sözü hep geleceğe çevrilmiştir. Ancak Nietzsche'nin önemi getirdiği bu fizikötesi düşüncelerinde değil, daha çok, yalnızca kavram oyunları içinde kalan spekülatif düşünme ile savaşmasında ve düşünce ile yaşam arasında bağlantı kurmasındadır. Günümüzdeki varoluş felsefesi bakımından da şu sözleri önemlidir: "Yığından biri olmak istemeyen kimse onu ortadan kaldırmalı ve kendi vicdanın sesini dinlemelidir. O vicdan ona şöyle seslenir: Sen kendin ol, şu anda sen yalnızca kamuoyundan biri olan bir görüntü- bir sözde-insansın". Bu "kamuoyundan biri olan görüntü-insan" kavramı sonradan Heidegger'den karşımıza çıkacak olan "onlar alanı" kavramından başka bir şey değil. Nietzsche'nin asıl büyük tarafı, yaratıcı bir yazar, eleştirmen, denemeci ve ozan olmasıdır.[589]

---

[588] Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 133-134.
[589] Akarsu, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, 135-136.

Nietzsche bilim, sosyoloji, varoluşçuluk ve hatta analitik felsefe üzerinde kendisine yakıştırılan "garip" etiketini haksız çıkaracak ölçüde büyük bir tesir meydana getirmiştir. Onun üzerine yazılanlar, büyük ihtimalle kendi yazdıklarından daha fazla okunmuştur. İronik tarzı, şiddetli önyargıları, parlak üslubu ve arada sırada kendini gösteren megalomani onu okumayı zor ve tehlikeli bir iş haline getirmekle birlikte, yazdıkları her zaman eğlendirici olmuştur. Tarihçilerin uzlaştığı fikre göre, Nietzsche 1900 yılında öldüğünde, delirmiş, yalnız fakat gitgide artan bir üne sahip bir filozoftu.[590]

[590] Osborne, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe,* 130.

Bu Bölümde Ne Öğrendik Özeti

Bentham, 1792'de yeni Fransız Cumhuriyeti'nin vatandaşı yapılmış ve Kıta Avrupası ile Birleşik Devletler'de belli bir nüfuza sahip olmuştu. O, geç tekâmül edenlerdendi; bundan dolayı diğer pek çok insandan farklı olarak yaşlandıkça radikalleşti. Ölümünden sadece birkaç yıl önce, 1942'te (84 yaşındayken) kendi imkânlarıyla, yıllar yılı "ileri" fikirler için son derece etkin bir forum işlevi görecek olan Westminster Review'u kurdu. Yaklaşık otuz beş yıl sonra kurulan Westminster Review'la dünyanın ilgisi, Schopenhaur'un felsefesine çekilecekti.

Faydacı düşüncelerin yayılması toplumda önemli pratik değişiklikler olmasını sağladı. Faydacı yaklaşıma göre, ceza ancak caydırıcı olacak kadar sert olmalıydı; fazlası gereksiz acılara yol açardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Faydacı prensipler Britanya'daki devlet kurumlarını etkilemeye başladı ve o zamandan beri de etkisini hiç kaybetmedi. Bu durum, belli ölçülerde do olsa, Britanya ile Birleşik Devletlerarasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Birleşik Devletler'de bireysel haklar her zaman daha çok öne çıkartılmış; buna karşılık, bireyin çoğunluğun refahına kurban etmekte daha gönülsüz ve devletin müdahalesini kabul etmeye daha az hazır olunmuştur.

İlginç bir filozof olan Bentham, her türlü cezanın kötü olduğunu söylemesine karşın cezaevleri tasarlanmıştı. Militan bir tanrıtanımaz olan Bentham, ancak ölümünden sonra kurulmasına yardımcı olduğu bir okulun girişine cam bir kutuda mumyalanmış bedeninin sergilenmesini vasiyet etti.

James Mill, Bentham adına Felsefî Radikalleri örgütlemek ve onlara önderlik etmekte herkesten daha çok uğraş vermiş bir filozoftu. Bentham'ın İngiliz siyasal yaşamında bu denli güçlü bir tesir yaratabilmesi, büyük ölçüde onun sayesinde mümkün oldu. Mill'in bir diğer ünü de, 19. yüzyılda İngilizce konuşanlar arasında en çok tanınan filozof olacak John Stuart Mill'in babası olmasından ileri gelmektedir.

Tümüyle babası tarafından eğitimi verilen John Stuart Mill (1806-1873), ne bir okula ne de üniversiteye gitti. Babası, Stuart Milli'in küçük yaşlardan itibaren zorla eğitti. Bunun sonucunda o, üç yaşında Yunanca, yedisinden itibaren Latince, aritmetik ve tarih, on ikisine gelmeden de yüksek matematiğin çeşitli kollarını öğrendi.

Aynı zamanda Faydacılığa inanacak biçimde yetiştirilen John Stuart Mill, 17 yaşında, babasının da üst düzey yetkililerden olduğu Doğu Hıristiyan Şirketi'nde çalışmaya başladı ve şirket 35 yıl sonra, 1858'de kapanıncaya kadar orada kaldı. 20 yaşına kadar hayatıyla ilgili her konuda babasının sahip olduğu bu ezici hükümranlık, John Stuart'ın o yaşta ciddi bir bunalım geçirmesine sebep oldu ve daha kişisel bir çıkış yolu bulma ihtiyacına yol açtı.

Liberal insan ve toplum görüşünün 19. yüzyıldaki en etkin savunucusu ve sözcüsü olan "liberalizmin azizi" John Stuarat Mill bilimci, doğalcı, pozitivist bir filozof olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Zira yüzyıl sosyal hayatının en temel probleminin bireylerin manevî, entelektüel ve sosyal özgürlüğü sorunu olduğuna inanan Mill, probleminin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğu inancıyla bilime bağlanmıştır. o, bilimsel bilginin, dolayısıyla da bireysel özgürlükle insanî mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme çabası içinde olmuştur. O, etik ve politik probleminin bir "aydınlanma" problemi olduğuna inanır. Eğer insanlar kendilerine dair sağlam bir kavrayışa sahip olup, insanın durumuyla ilgili yanlış önyargıların kölesi olmasaydılar, hakikî bir ahlâkî ilerleme ve sosyal mutluluk önünde ciddi hiçbir engel kalmayacağını savunan Mill'e göre, sorun bir aydınlanma sorunu ve din, devlet benzeri kurumların insan hayatı üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirecek bir özgürlük problemi olmak durumundadır.

Marx, "gelecek kitlelerindir" derken, Nietzsche bunu tersine çevirerek "gelecek büyük adamlarındır" ifadesini kullanmıştır. O kitlelerin gerekli olduğunu görmüştü; fakat bu sadece daha yüksek insanlara zemin oluşturması açısından böyleydi. Üstün İnsan'ı, hayatın amacı olarak, hatta bir mit olarak görüyordu. Tutkulu olmakla birlikte tutkularını kontrol altında tutan insanın örneği olarak Sokrat'ı işaret etti; fakat ona bir sanatçı duyarlılığı ilave etti. Başka bir yerde de İstün İnsan'ın Aristo'nun etik ideali olan "yüce ruhlu kişi"ye benzediğini söyledi.

Nietzsche'nin insan doğası üzerine radikal ve farklı düşünceleri, felsefe tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu andan sonra birçok düşünür, akılsa özne fikrini reddederek insan ve ahlâk üzerine çok daha karmaşık ve psikolojik temelli bir düşünceyi kabul etmiştir. Nietzsche akla dayanan bir ahlâkın yanılsamadan başka bir şey olmadığına inanıyordu. Nietzsche'nin bütün eserlerinde özellikle ilginç olan bir

şey, sağduyunun akılsa insan kavramını kararlıkla reddetmesidir. Nietzsche Freud'un "yüceltme" diyeceği mekanizmayı ve cinsel içgüdülerin bastırılmasının hem Hıristiyanlıkta hem de politika ve ahlâkta akıl dışılığı körüklediğini düşünmüştü.

Nietzsche kendinden çok emin olarak on dokuzuncu yüzyılın kültürünün çöküşünden ve nihilizmin ilerlemesinden bahsettiği zaman, en esrarengiz kehanetleri ortaya koymaktaydı.

Onun diğer eserleri *İnsanca, Çok İnsanca, Deccal, Ahlâkın Soykütüğü, Şafak, Şen Bilim* ve ölümünden sonra yayınlanan *Defterler*'i üstün insan tartışmasından çok daha önemliydi.

Fizyolojik zayıflıktan, evrenden irade yoluyla katılmayı reddetmekten kaynaklandığına inandığı 'metafizik gereksinim'e saldırmıştır. Günümüzde bilgi sosyolojisi diye bilinen alanda çeşitli görüşler ileri sürmüştür ve gerçekle ilgili bir 'perspektif' teorisi geliştirmiştir.

Nietzsche felsefesinin ana çizgisi kendi çağına toptan bir karşı çıkış ve başkaldırıdır. Bu çağındaki akılcılığa, felsefe sistemlerine, tarih akımlarına çağında hâkim olan tarih anlayışına ve bütün değerlere bir karşı çıkıştır.

Bölüm Soruları

1. "Her türlü cezanın kötü olduğunu söylemesine karşın cezaevleri tasarlayan İngiliz faydacı filozofu kimdir?

   a) Hegel b) Kant c) Hume d) Pascal **e) Jeremy Bentham**

2. John Stuart Mill için söylenen ifade aşağıdakilerden hangisidir?

   a) duyguların azizi **b) liberalizmin azizi** c) pozitivizmin azizi d) zihinlerin hükümdarı e) hakikat ustası

3. "Sanatçı, şaman ve yoldan çıkarıcı" olarak ifade edilen filozof aşağıdakilerden hangisidir?

   a) Hegel b) Kant c) Voltaire **d) Nietzsche** e) Russel

4. Nietzsche'nin Böyle Buyurdu ….. adlı eserinin tamamlayan kelime hangisidir?

   a) şeytan **b) Zerdüşt** c) peygamber d) İsa e) Mesih

5. John Stuart Mill en yüksek değer olarak neyi kabul eder?

   a) ahlak **b) özgürlük** c) cömertlik d) sabır e) basiret

KAYNAKÇA

Afifî, Ebû'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Makaleler*, çev: E. Demirli, İstanbul 2000.

Afifî, *Muhyiddin İbn-i Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev: M. Dağ, II. baskı, İstanbul 1998.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe-Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, III. baskı, İstanbul 1994.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Sînâ*, İstanbul 2008.

Altıntaş, Hayrani *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1997.

Âmirî, *Kitâbü'l-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, nşr. A. Gurâb, Kahire 1967 (Mahmut Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003).

Arıcan, M. Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul 2004.

Aristo, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan, II. baskı, İstanbul 1996.

Aristoteles, *Ruh Üzerine- De Anima*, çev: Zeki Özcan, İstanbul 2000.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, İstanbul 2006, II.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, II. baskı, İstanbul 2008, I.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi –Helenistik Dönem Felsefesi Epikürosçular, Stoacılar Septikler*, İstanbul 2008, IV.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi-Aristoteles*, İstanbul 2007, III

Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, İstanbul 1999.

Aster, Ernest, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev: Vural Okur, İstanbul trz.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, II. baskı, İzmir 1990.

Baker, A. E., *Felsefeyi Anlamak*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 2007.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988.

Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi,* Ankara 1987.

Boer, T. J. De, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefeye Giriş*, Ankara 2004.

Brehier, Emile, *Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ-Giriş Helen Devri*, çev: Miraç Katırcıoğlu, İstanbul 1969.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, İstanbul 2000.

Campanini, Massimo, "Gâzâlî", Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, İstanbul 2001.

Capelle, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev: Oğuz Özügül, II. baskı, İstanbul 2006.

Cevizci, Ahmet *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, II. baskı, Bursa 2008.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2009.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul 2002.

Cevizci, Ahmet, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, II. baskı, Bursa 2007.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi,* Bursa 1999.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefi Tarihi*, çev: H. Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003.

Çetinkaya, Bayram Ali, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri –İhvân-ı Safâ Modeli-*, İstanbul 2008.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2011.

Çetinkaya, Bayram Ali, *Felsefe Tarihi - Ortaçağ ve Yeniçağ,* İstanbul 2016.

Çotuksöken, Betül - Babür, Saffet, *Ortaçağda Felsefe Metinlerle*, III. baskı, İstanbul 2000.

Çüçen, Kadir, *Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe*, İstanbul 2010.

de Libera, Alain, *Ortaçağ Felsefesi*, çev: Ayşe Meral, İstanbul 2005.

Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993.

Ebû Bekr er-Râzî, *Kitâbu'l-Sîretü'l-Felsefiyye* (*Resâilu Felsefiyye* içinde), V. baskı, Beyrut 1982.

Eflatun, *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz, VIII. baskı, İstanbul 1995.

Erdem, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş), Konya 2009.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 2010.

Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, II.baskı, İstanbul 1992.

Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Sa'adâ),* çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999.

Fârâbî, *Risâle fimâ Yenbaği en Yukaddeme Kalbe Te'allümi'l –Felsefe*, Mısır 1325/1907, (Mahmut Kaya, *İslâm Filozofların Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003).

Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, tah: Kasım en'Nurî, Muhyiddin Necip, Dımaşk 1991.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev: Şamil Öcal, II. baskı, İstanbul 2005.

Gilson, Etienne, Tanrı ve Felsefe, çev: Mehmet S. Aydın, II. baskı, İstanbul 1999.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, IV. Basım, İstanbul 1990.

Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev: Lütfü Şimsek, İstanbul 2003.

Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der: Cüneyt Kaya, İstanbul 2004.

Höffe, Otfried, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev: O. Nemlioğlu Aytolu, İstanbul 2008.

İbn Bacce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, nşr: M. Fahri, *Resâilu İbn Bacce el-İlâhiyye*) II. baskı, Beyrut 1991; İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.

İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (*Felsefe-Din İlişkileri* içinde), çev: S. Uludağ, İstanbul 1985.

İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev: Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, nşr: A. Nâdir, Beyrut 1993.

İhvân-ı Safâ, *er-Rîsâletü'l-Câmia*, (*Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ* içinde), tah: Arif Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V.

İhvân-ı Safâ, *Risâletü Câmiati'l-Câmia* (aynı eser içinde), neş: A. Tâmir, Beyrut-Paris 1995, V.

İhvân-ı Safâ, *Resâil*, neş: B. Bustani, Beyrut, trz, IV.

Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev: İ. Z. Eyüboğlu, IV. baskı, İstanbul 2000.

Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, çev: Hakkı Hünler, İstanbul 2006, I.

Karlığa, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004.

Kaya, Mahmut "Kindî'nin Hayatı", *Felsefî Risâleler* (Kindî), İstanbul 1994.

Keklik, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul 1978.

Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha* (*Felsefî Risâleler* içinde), çev: M. Kaya, İstanbul 1994.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar*, çev: Suad Y. Baydur, İstanbul trz.

Küçük, Mustafa, *Felsefe Tarihi*, sad: Ömer Tolgay, II. baskı, İstanbul 2001.

Levi, Albert William, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş, der.ve ter: Ahmet Cevizci, İstanbul 2002.

Levi, Albert William, "Modern Felsefe", Felsefe Tarihine Giriş, der.ve ter: Ahmet Cevizci, İstanbul 2002.

Maggee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, çev: Bahadır Sina Şener, III. baskı, Ankara 2007.

Masumî, Muhammed, "İbn Bacce", çev: İ. Kutluer, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (M. M. Şerif), İstanbul 1990, II.

Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 2000.

Nasr, Seyyid Hüseyin - Leaman, Oliver, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Ş. Öcal-H.T. Başoğlu, İstanbul 2006, I.

Osborne, Richard, *Yeni Başlayanlar İçin Felsefe*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 2006.

Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, II. baskı, Ankara, 1999.

Pazarlı, Osman, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, İstanbul 1964.

Rahmi, Mustafa, *Küçük Felsefe Tarihi*, sad: Ömer Tolgay, II. baskı, İstanbul 2001.

Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran trz, VII.

Ross, David, *Aristoteles*, çev: Ahmet Arslan, II. baskı, İstanbul 2002.

Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ*, çev: Muammer Sencer, IV. baskı, İstanbul 1997, I-II-III.

S. Sahakian, William, *Felsefe Tarihi*, çev: Aziz Yardımlı, III. baskı, İstanbul 2007.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.

Sheikh, M. Saeed, *Islamic Philosoph*, London 1982.

Skirbekk, Gunnar, - Giljie, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev: E. Akbaş, Ş. Mutlu, İstanbul trz.

Soccio, Douglas J., *Felsefeye Giriş –Hikmetin Yapıtaşları*, çev: Kevser Kıvanç Karataş, İstanbul 2010.

Störig, H.J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev: Ömer Cemal Güngören, İstanbul 2000.

Şahin, Hasan *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000.

Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) I,* çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1974.

Şems-i Tebrizî, *Makâlat (Konuşmalar) II,* çev: M. Nuri Gencosman, İstanbul 1975.

Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İstanbul 2003.

Taşkın, Ali, *Hume Araştırmaları*, İstanbul 2007.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi*, çev: İbrahim Şener, İstanbul 1995.

Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi 1*, VI. baskı, İstanbul 2007.

Urvoy, Dominque, "İbn Rüşd", *İslâm Felsefesi Tarihi* (S.H.Nars-O. Leaman), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (M. M. Şerif), İstanbul 1990, I.

Ülken, Hilmi Ziya, *Eski Yunan'an Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, IV. baskı, İstanbul 1993.

Von Yu-Lan, Fung, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev: Fuat Aydın, İstanbul 2009.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, haz ve sad: Yüksel Kanar, II. baskı, İstanbul 2008.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, haz ve sad: Yüksel Kanar, II. baskı, İstanbul 2008.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, haz ve sad: Yüksel Kanar, II. baskı, İstanbul 2008.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, V. Baskı, İstanbul 1993.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad: İ.Karaçam, E. Işık, N. Boelli, A. Yücel, İstanbul trz, II.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001.