



tabula rasa

Felsefe & Teoloji

Philosophy & Theology

Sayı: 40 / Number: 40

Haziran (June) 2023

Yayım tarihi: 29.06.2023

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

(Print) ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Haziran (June) 2023

Sayı: 40 / Number: 40

Yayım tarihi: 29.06.2023

Yayın Yönetmeni ve Sahibi/ Publishing

Director and Owner

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Editör /Editor

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Ar. Gör. Şükrü Mert ÜNAL

Muhammed TOPRAK

Kapak Tasarımı

İlknur AKYOL

İç Düzen / Desing

Ar. Gör. Şükrü Mert ÜNAL

Kapak Fotoğrafı / Cover Photo

Prof. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contact

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu
Kampüsü, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe
Bölümü, 32260 Çünür/ Isparta
tabularasadergisi@gmail.com
0246 211 41 85

Yayın Kurulu / Publication Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN (Ankara Sosyal
Bilimler Üni.)

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan
Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

Hakem ve Danışman Kurulu / Advisory

Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kevser ÇELİK (Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel
Üni.)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt
Üni.)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Ankara Sosyal
Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hasan Aydın (19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN (Yıldız Teknik Üni.)

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üni.)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Emekli Öğr. Üyesi)

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı
Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM (Necmettin Erbakan
Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN (Mehmet Akif
Ersoy Üni.)

Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Prof. Dr. Veli URHAN (Ankara Hacı Bayram Veli
Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Ankara Hacı
Bayram Veli Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üni.)

Prof. Dr. Şamil ÖÇAL (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM (KTO Karatay Üni.)

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üni.)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. John B. COBB (Claremont School of
Theology)

Prof. Dr. David R. GRIFFIN (Claremont School of
Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON (Claremont School of
Theology)

Dr. John QUIRING (Claremont School of Theology)

Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR (California State Üni.)

Prof. Dr. Jay MCDANIEL (Hendrix College)

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed academic journal.

Altı Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Biannually Refereed Academic Journal

Derginin Tarandığı İndeksler / Index List

The Philosopher's Index	Index Copernicus (ICI)
Google Scholar	International Scientific Indexing (ISI)
European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)	Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR)
Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)	Scholar Article Journal Index (SAJI)
Academic Resource Index (ResearchBib)	Scientific Indexing Services (SIS)
Advanced Science Index (ASI)	Academic Journal Index
Directory of Research Journals Indexing (DRJI)	Cosmos Impact Factor
International Institute of Organized Research (I2OR)	Citefactor
	EuroPub
	Journal Factor

tabula rasa: Felsefe & Teoloji uluslararası indeksli hakemli akademik bir dergidir.

Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayın kuruluna aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayınlanmasın iade edilemez.

İçindekiler / Contents

Editör'den..... i

**Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan'da Mitostan Logosa Arkhe Problemi
The Problem of the Logosa Arkhe from Mythos in Ancient Mesopotamia, Egypt,
and Greece.....1**

Murat Sultan ÖZKAN

**Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesinde Özgürlüğün Olanaklılığı
The Possibility Of Freedom in Immanuel Kant's Moral Philosophy.....21**

Bülent OSKAY

**Bergson'un Pozitif Metafizik Kavramı Bağlamında Metafizik ile Bilim Arasındaki
İlişki**

The Possibility Of Freedom in Immanuel Kant's Moral Philosophy.....39

Orkun TÜFENK

A Critical Survey of Adams' Divine Command Meta-ethics

Adams'ın İlahi Buyruk Teorisinin Eleştirel Bir İncelemesi.....53

Mustafa POLAT

“AN” Üzerine Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme

A Philosophical and theological consideration of Moment.....69

Tuncay İMAMOĞLU, Muhammed Enes DAĞ, Saliha KILIÇ

Editör'den...

Martin Heidegger'e göre, "Düşünmek ne demektir?" sorusunu sorduğumuzda aslında düşünceye çağıranı ya da bizi düşünmeye sevk edeni sorarız ve bu tam da özümüze ilişkin bir sorudur, dolayısıyla bu soru doğrudan bizle ilgilidir. Düşünmenin kendisi üzerine sorduğumuz soruyla birlikte girmiş olduğumuz bu yolda bizi düşünmeye çağırın, asli varlığımızı düşünmenin gözetimine getirendir, çünkü bizi düşünmeye çağırın kendisinin kendi özüne uygun olarak düşünülmesini ister. O halde Heidegger'e göre bizi düşünmeye çağırının bizi düşünmeye sevk ettiğini, aslında bizi uyandırdığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla "Düşünmek ne demektir?" sorusu, düşünmenin bir çağrı olduğu gerçeğiyle cevaplanır ve bu soru aslında en başından itibaren bizi düşünceye bağlar.

Düşünceye çağırın Tabula rasa felsefe&teoloji dergimizin bu sayısında; Murat Sultan Özkan "Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan'da Mitostan Logosa Arkhe Problemi" başlıklı makalesinde, Arkhe probleminin, mitoloji ve felsefe açısından bir değerlendirmesini sunar ve mitolojilerin ve filozofların varlık tasarımları arasında bir koşutluk olduğunu ileri sürer. Bülent Oskay, "Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesinde Özgürlüğün Olanaklılığı" başlıklı makalesinde, Kant felsefesinde özgürlük sorununu ele alır ve özgürlüğün bilincine varmanın koşulunun ahlaklılık olduğunu ileri sürer. Orkun Tüfenk, "Bergson'un Pozitif Metafizik Kavramı Bağlamında Metafizik ile Bilim Arasındaki İlişki" başlıklı makalesinde, Bergson'un belirlenemezlik metafiziğinin pozitif bilimlerin deneysel yöntemine olan ilgisini göstermeyi amaçlar. Mustafa Polat, "A Critical Survey of Adams' Divine Command Meta-Ethics" başlıklı makalesinde, Adams'ın ahlaki buyruk teorisinin eleştirel bir incelemesini sunar. Tuncay İmamoğlu, Muhammed Enes Dağ ve Saliha Kılıç, "An Üzerine Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme" başlıklı makalelerinde, zaman kavramı ile an arasındaki ilişki üzerine teolojik bir çözümleme sunar.

Her sayısında yeni çalışmalarla düşüncenin çağırısına katıldığımız dergimizin yeni sayısında buluşmak dileğiyle...

Editör Yardımcısı
Ar. Gör. Ş. Mert ÜNAL

Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan'da Mitostan Logosa Arkhe Problemi

Murat Sultan ÖZKAN*

Özet

Mezopotamya'da varlık hakkında sorgulamalar Sümerlerle başlamıştır. Onlar bu coğrafyada kurulan uygarlıklara örnek teşkil etmiş ve onları derinden etkilemiştir. Sümer mitolojisine göre öncesiz olan tatlı su, tuzlu su ve sis ile özdeşleştirilen kozmik güçlerdir. Bu kozmik unsurların bileşmesi ile tanrılarla sembolleştirilen gök ve yer oluşmuştur. Bunların oluşturduğu bütün de hava ile özdeşleştirilen Enlil tarafından birbirinden ayrılmış ve havanın genişlemesi ile gök cisimleri oluşmuştur. Samiler de bu anlayışı ana hatlarıyla devam ettirmişlerdir. Babil Yaratılış Destanı'nda ise kozmik sürecin başlangıcı tanrılar arasındaki kuşak çatışmasına dayandırılmış ve ilk kozmik güçlerden olan Tiamat'ın kurban edilmesi ile açıklanmıştır. Başat Tanrı Marduk, Tiamat'ı parçalayarak onun kalıntılarında evreni, Kingsu'nun kalıntılarında da insanı yaratmıştır. Mezopotamya mitolojik geleneğine göre öncesiz olan ilk kozmik unsurlardan tanrılar türemiş ve sonra da onlar bu kozmik kalınlardan evreni ve insanı yaratmışlardır. Mısır mitolojisine göre de öncesiz olan okyanustur. Öncesiz okyanusta var olan başat tanrılar, evreni ve insanları doğal salgılarıyla yaratmıştır. Bir çok mitolojik anlatıya göre de başat tanrı düşündüklerini ya da kalbi tasavvurlarını dile getirerek yaratma edimini gerçekleştirmiştir. Mezopotamya mitolojisinde olduğu gibi Mısır mitolojisinde de sembolik bir dille tanrılarla doğal varlıklar özdeşleştirilmiştir. Yunan mitolojik yaklaşımları din kurucu olarak kabul edilen Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde ana hatlarıyla toplanmıştır. Homeros, öncesiz olanın tanrısal nitelikli okyanusun her şeyin kaynağı olduğunu belirtmiştir. Hesiodos'a göre ise başlangıçta kaos (boşluk) oluşmuş, akabinde de bu kaostan sırasıyla evren, tanrılar ve insan türemiştir. Bu anlatılan varlık anlayışları önemli oranda felsefi içeriği de barındırmaktadır. Mitolojilerdeki varlık anlayışlarıyla filozoflarınkiler arasında koşutluk bulunmaktadır.

The Problem of the Logosa Arkhe from Mythos in Ancient Mesopotamia, Egypt, and Greece

Abstract

Inquiries about existence in Mesopotamia started with the Sumerians. They set an example for the civilizations established in this geography and affected them deeply. According to Sumerian mythology, they are cosmic forces identified with fresh water, salt water and mist that are eternal. With the combination of these cosmic elements, the sky and the earth, which are symbolized by the gods, were formed. The whole they formed was separated from each other by Enlil, who was identified with air, and celestial bodies were formed with the expansion of air. The Semites continued this understanding with its main lines. In the Babylonian Epic of Creation, the beginning of the cosmic process is based on the generational conflict between the gods and is explained with the sacrifice of Tiamat, one of the first cosmic forces. The Chief God Marduk shattered Tiamat and created the universe from her remains, and man from the remains of Kingsu. According to the Mesopotamian mythological tradition, gods were derived from the first cosmic elements, which were eternal, and then they created the universe and man from these cosmic remains. According to Egyptian mythology, the eternal is the ocean. The primary gods, who existed in the eternal ocean, created the universe and humans with their natural secretions. According to many mythological narratives, the dominant god has performed the act of creation by expressing his thoughts or the imagination of the heart. As in Mesopotamian mythology, gods and natural beings were identified with a symbolic language in Egyptian mythology. Greek mythological approaches are gathered in outlines in the works of Homer and Hesiod, who are considered to be the founders of religion. Homer

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, msozkan@karabuk.edu.tr. Orcid ID: 0000-0002-8053-5579

stated that the eternal, the divine ocean, is the source of everything. According to Hesiod, in the beginning, chaos (emptiness) occurred, and then the universe, gods and human beings emerged from this chaos, respectively. These understandings of existence also contain a significant amount of philosophical content. There is a parallelism between the understanding of being in myths and those of philosophers.

Keywords: Mythology, reason, philosophy, theology, existence, kingdom.

Giriş

Zamanın ruhunu yansıtan mitoslar, birileri tarafından ileri sürülmüş ve o gün ontoloji ve teoloji hakkında kabul görmüş görüşlerdir. Bunlar o günkü toplumlar tarafından sahiplenilmiş ve fikirlerin sahipleri de günümüzde bilinmediğinden anonim olarak değerlendirilmiştir. Bazı mitoslar da birtakım yazarlar tarafından kayda geçirildiğinden onlara mal edilmiştir. O yazarların azımsanmayacak katkısı olsa da onlar binlerce yıllık tecrübeyi yansıtmaktadırlar. Tarih öncesinden tarihî devirlere uzanan bu mitoslara baktığımızda hem varlığın kaynağının sorgulandığını hem de bir teoloji geliştirildiğini görüyoruz. İlk filozofların varlığın kaynağını ve değişimin arkasındaki ilkeyi sorguladıkları gibi ilk toplumlar da bu konu üzerine eğilmişler ve o günün koşulları çerçevesinde birtakım değerlendirmeler yapmışlardır. Dolayısıyla var olanların kökeninde neyin olduğunu, oluşun ve değişimin nasıl gerçekleştiğini kendilerince anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. O görüşler, zamanla inanırlıklarını kaybetmiş ve mitos ya da söylence olarak değerlendirilmişlerdir.

Mitolojilerde *arkhe* problemi evrenin, tanrıların ve insanın doğumuyla birlikte ve iç içe geçmiş bir şekilde ele alınmıştır. Mitolojiler de öncelikli olarak *arkhe* ya da öncesiz olan dile getirildikten sonra evrenin ortaya çıkışına, tanrıların doğuşuna ve insanın oluşumuna yer verilmiştir. İnsan, antropolojik olarak böyle bir sorgulamaya yatkınken bir taraftan da içinde yaşadığı kültürün etkisinde kalarak açıklama, anlama ve anlamlandırma çabası içerisine girmiştir. İnsan, kendine ait gözlemlerinden hareket ederek evrenin ve tanrıların da bir kaynaktan çıkması gerektiğini düşünmüştür. Mitoslarda antropolojik bakış açısı etkili olsa da kültürel coğrafyanın da etkisi ve katkısı olmuştur. Bundan dolayı mitosların oluşumunu hem antropolojik boyut hem de kültürel unsurlar etkilemiştir.

İnsanlığın erken dönemine yönelik tarihî ve antropolojik araştırmalar mitlerin anlaşılmasına ışık tutmuştur. Neandertal mezarlarında yapılan incelemelere göre mitlerle ilgili genel hatlarıyla beş temel özellik tespit edilmiştir. Çoğunlukla mitler; ölüm korkusuna, dinsel geleneklere, deneyimin ötesine geçme arzusuna veya dünyanın ötesinde bir gerçekliğin olduğuna ve buna istinaden de belirli kalıplara göre davranılması gerekliliği üzerinde toplanmıştır. Bu gerçeklik ötesine yönelik düşünceler, geçmişten günümüze toplumları etkilemesinden dolayı mitolojiler aynı zamanda kadim felsefe olarak da ifade edilmiştir. Bu kadim felsefeye göre yeryüzünde duyusal algının konusu olan her şeyin bir aslı vardır ve bu formlar görüntülerinden daha dayanıklı, zengin, güçlü ve özgün türlerdir. Görüngüler, Platon'un ifade ettiği gibi onların adeta silik kopyalarıdır (Armstrong, 2014: 8-9).

İnsan, Paleolitik Çağ'dan itibaren evrene hâkim olan, onu yöneten bir tanrı anlayışına ulaşmış ve onu gök/ulu tanrı olarak adlandırmıştır. Bu gök tanrı insanın imge gücünün ötesinde olduğundan ya da o imge olarak temsil edilemediğinden ulu tanrı olarak anılmıştır. Bu ulu tanrı aynı zamanda kabahatli olanları cezalandırma gücüne de sahiptir. Avcılıkla birlikte *Homo Sapiens*in ön beyni gelişmiş ve buna bağlı olarak da araç gereç üretiminde daha stratejik hareket etmeye başlamıştır. Dolayısıyla *Homo Sapiens*, Yunanların logos olarak ifade ettikleri rasyonaliteyi kullanmaya da başlamıştır. İlkel insanlar logos ile mitosunu birlikte işlevsel bir şekilde kullanmışlardır. Bir taraftan logos aracılığıyla araç gereçler üretip hayatta kalmaya çalışırken diğer taraftan da kendini aşan

ve anlamlandıramadığı unsurları mitler aracılığıyla anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır (Armstrong, 2014: 20-28).

Mezopotamya Mitlerinde Varlık

Sümerler

Sümerlerin mitolojiye dayanan varlık anlayışları Akadlardan başlayarak Asur, Babil ve Anadolu'da kurulan medeniyetleri etkilemiş; onlar tarafından büyük oranda benimsenmiş ve yaşatılmıştır (Reyhan ve Cengiz, 2015: 52). Bundan dolayı ana hatlarıyla Sümerlerin varlık görüşlerine yer verildikten sonra Babil *Yaratılış Destanı* üzerinden Sami gelenek açıklanacaktır.

Sümerlerde yokluktan ya da hiçlikten yaratma anlayışına rastlanmaz. Sümerler, öncesiz olan ilksel denizi/okyanusu *Nammu* olarak adlandırmışlardır. "*Nammu, gök ile yere yaşam veren ana olarak betimlenmiştir.*" Dolayısıyla onlar ana/ilke olarak suyu kabul etmişler; gök ve yerin bu ilksel denizden oluştuğunu benimsemişler (Kramer, 1999: 82-83; Bıçak, 2014: 49, 65) ve tanrıların doğumunu da bu ilke doğrultusunda açıklamışlardır. Buna göre su, ana ilke olarak tanrıça *Ki* (dünya), tanrı *An* (gök) ve onların oluşturduğu bütüne (dağ) kaynaklık etmiştir. Bu bütün tanrı Anki olarak adlandırılmıştır. Alta olup yere karşılık gelen *Ki* dışıl, üstte bulunan gök ya da *An* ise erildir. Bu ikisi oğulları *Enlil* tarafından birbirlerinden ayrıldıklarında geçici olan bu dünya da oluşmaya başlamıştır (Campbell, 2003: 59). Böylece yer, gök ve hava tanrılarla özdeşleştirilmiştir. Yer, tanrıça *Ki*; gök, tanrı *An* ve hava da oğul tanrı *Enlil* olarak kişiselleştirilmiştir. *Enlil, Ki ve An*'ın arasını ayırmış, onları birer varlık haline getirmiştir (Hooke, 2015: 31). Zıt kuvvetlerin birbirinden hava tarafından ayrılması, tanrıların, evrenin ve insanların var oluşunu başlatmıştır.

Sümerli ozanlar da genel olarak bu anlayışa şiirlerinin başlangıç dizelerinde yer vermişlerdir. *Gılgamış Destanı*'nın ilk metinleri Sümerceydi, ancak Babilli rahipler onu yeniden gözden geçirerek on iki tablete işlemişlerdir (Tanilli, 2015: 68). *Gılgamış Destanı*'nın XII. Bölümünün girişinde de bu ana ilkeden türeyişe yer verilmiştir. *Destan*'ın ilgili dizelerinde ezelde bitişik olan yer ve göğün Enlil tarafından birbirinden ayrılışı, akabinde de An'ın gökyüzüne, Enlil'in de yeryüzüne hâkim oluşu şöyle ifade edilmiştir (Kramer, 1999: 83):

"Nice ki Gök Yer'den uzaklaşmış oldu,
Nice ki Yer Gök'ten ayrılmış oldu,
Nice ki İnsanın adı belirlendi,
Nice ki An Göğü götürdü,
Nice ki Enlil Yer'i götürdü..." (*Gılgamış Destanı*, 2017: 121).

Topraktan ülkenin tohumlarını filizlendiren *Enlil*'in yer ve göğü birbirinden ayırması başka bir tablette ise şöyle açıklanmıştır: "*Yerden göğü ayırmayı düşündü, /Gökten yeri ayırmayı düşündü*" (Kramer, 1999: 83). Gökle yerin arasını dolduran ve onları birbirinden ayıran *lil*'dir. *Lil*, hava, nefes, atmosfer ve ruh anlamlarına gelir ve "*en önemli özelliği dağılma ve yayılmadır*" (Bıçak, 2014: 65). Sümerlilere göre *lilden* (hava) meydana gelen Ay, Güneş, gezegenler ve yıldızlar, ayrıca ışıkla donatılmışlardır. Sümer mitolojisine göre *Enlil*, ay-tanrısı *Nanna*'ya, (*Sin*) o da güneş tanrısı *Utu*'ya ve gezegenlere hayat vermiştir (Kramer, 1999: 12-13). Sümerlere göre tanrıların doğumu, evrenin doğumunu önceliklememekte, hatta eş zamanlı olarak varlık bulmaktadır. Tanrılar etkin güç olarak sunulduklarından dolayı zaman bakımından değil de mantiki olarak bir öncelikleri bulunmaktadır. Çünkü *Enlil*'in yayılması ile birlikte hem gök cisimleri hem de tanrılar oluşmaktadır.

Sümer kozmogonisinde tanrıça *Nammu* ile de sembolleştirilen başlangıcı olmayan ilksel deniz, gök tanrı *An* ile yer tanrıçası *Ki*'yi ya da bitişik halde bulunan gök ve yeri

doğurmuştur/oluşturmuştur. Bu ikisinden doğan ve ana vasfı genişlemek olan *Enlil*/hava sayesinde yer ve gök birbirinden ayrılmış ve yoğunluğu önceki unsurlara göre daha az olan hava Ay'ı meydana getirmiş, o da Güneş'i oluşturmuştur. Çünkü *Enlil*, doğumundan sonra kendini karanlıklar içerisinde bulmuş, bu durumdan kurtulmak için *Nanna* ve *Utu*'ya hayat vermiştir. *Enlil*, yeryüzünde hayatın başlaması için de Ki ile birleşmiş ve su tanrısı Enki'nin var olmasını sağlamıştır. Bitki, hayvan ve insanlar, ancak yeryüzü yaşanılır hale geldikten sonra oluşmuşlardır. Dolayısıyla yaşam, “hava, toprak ve su bileşenlerinin bir sonucu olarak düşünülmüş gibi görünmektedir, kuşkusuz Güneş de buna dahildir” (Kramer, 1999: 139-140). Sümerlerin yaratılış mitolojisinde toprak, su ve hava, inorganik-organik katmanların varlığı için gerekli önkoşullardır. Ayrıca havanın açığa çıkmasını sağlayan su ve toprak ya da yer ve gök ondan ontolojik olarak öncedirler. Hava oluşuktan sonra ise o gök cisimlerinin oluşumuna kaynaklık etmiş, evrenin sınırlarının genişlemesini sağlamıştır. Hava (*Enlil*), yeni gök cisimleri eklemeyerek evreni başlangıç noktasından ya da ezeli su kaostan içinde bulunduğu duruma getirmiştir. Bu yönüyle Sümerlerin yaratılışla ilgili mitolojik görüşleri *Big-Bang*'ın (Büyük Patlama) ilksel bir modeli olarak görülebilir. *Enlil* ya da havanın karanlıktan kurtulma adına yayılarak gök cisimlerini oluşturmasının yerini *Big-Bang* teorisinde enerji patlaması almıştır.

Sümer mitolojisinde tek töz olarak su (*Nammu*) kabul edilse de çoklu bir anlayışla ikinci dereceden tözlere de yer verilmiştir. Oluş açıklanırken öncesiz töz olan sudan neşet eden topraktan ziyade havaya öncelik tanınmıştır. Oluşun başlaması ve devam etmesi bağlamında hava, ana ilke olan suyun önüne geçmiş ve belirleyici olmuştur. Sümerlerin bu ilkeleri ilk dönem Yunan filozoflarının görüşleriyle önemli oranda da örtüşmektedir. *Arkhe* olarak Thales, suyu; Ksenophanes, toprağı; Anaksimenes de havayı kabul etmiştir. Evrenin başlangıcında etkin olan bu unsurlar Sümer mitolojisinde tanrılarla sembolleştirilerek ifade edildiği gibi Yunan filozofları da ilkeleri ile tanrısal olan arasında bağ kurmuşlardır. Örneğin, Thales, bir taraftan her şeyin kökeninin su olduğunu belirtirken bir taraftan da var olan her şeyin “Tanrılarla dolu olduğunu” belirtmiştir.

Barnes'e göre Thales'in *arkhe* olarak suyu kabul etmesinin kökeni Mezopotamya mitolojisinde tanrıların ve evrenin doğumuna kaynaklık eden *Apsu*, *Tiamat* ve *Mummu* ile Mısır'da aynı şekilde öncesiz köken olan *Nun* (su) olabilir. Barnes bu etkilenmeyi kabul etmekle birlikte onun daha aydınlık bir dünyada yaşadığını belirtmektedir (Barnes, 2004: 63).

Sümer mitolojisinde hava ile sembolleştirilen Enlil hem karşıt güçleri birbirinden ayırmakta hem de oluşa kaynaklık etmektedir. Enlil'in varlığa köken olmasına benzer açıklamalar Anaksimenes'in varlık anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Anaksimenes'e göre de hava; her şeyi kuşatan, varlıkları bir arada tutan, canlılığın kaynağı olan temel ilkedir. O da havaya kutsallık atfetmiş ve onun kapsayıcılığını sadece doğa veya varlık alanıyla sınırlandırmamış, bilinci de kapsadığını belirtmiştir. Ayrıca o, temel unsur olarak havadan neşet eden sayısız ‘tanrı’ anlayışını benimsemiş ve devam ettirmiştir (Jaeger, 2016: 54-55). Anaksimenes'e göre hava (*psykhe*) olan ruh bedeni bir arada tutup yönettiği gibi hava (*pneuma*) aynı zamanda tüm evreni de çepeçevre sarmalar ve evreni de bir arada tutar. Dolayısıyla onun ilkesi ruh gibi canlıdır ve maddi dünyayla olan ilişkisi ruhun bedenle kurduğu ilişkiye benzer. Anaksimenes, *psykheyi* hava ile eşanlamlı olarak kullandığında bile onu herhangi bir madde ile özdeşleştirmemiştir. Ona göre tüm var ve yok oluşların kaynağı olan hava, tüm oluş ve yok oluşların içinde ve ardında tanrısal bir arka plan olarak varlığını devam ettirir. Bu arka plan hem yaşamın hem de bilincin kaynağıdır (Jaeger, 2016: 122, 126-127). Anaksimenes de İyonya Okulunun diğer filozofları gibi *arkhesini* tanrı olarak da adlandırmıştır. Tanrılar da var olan her şey gibi havadan var olmuşlardır ve tekrar her şey gibi ona döneceklerdir (Arslan, 2018: 108).

Samiler

Sami kökenli toplumlar/ devletler (Akadlar, Asurlar, Babiller) Sümerlerin etkisinde kalmış, onların büyük tanrılarının isimlerini kendi dillerine çevirerek benimsemişlerdir. Ancak *Enlil* gibi bazı tanrılarının isimlerini de değiştirmeden olduğu gibi kabul etmişlerdir. Samilerle birlikte sadece tanrılarının isimlerinde bir değişiklik olmamış, aynı zamanda birçok tanrının nitelikleri bir tanrıya yüklenerek tanrılarının sayısı da zamanla azaltılmıştır. Sümer tanrılarının vasıfları/güçleri *Marduk*'a atfedilmiş ve o, tanrılar panteonunun başı olarak kabul edilmiştir (Reyhan ve Cengiz, 2015: 52). M. Ö. 8. yüzyılda ise Asurlar, Babilleri yenilgiye uğratmışlar ve bu kez onların ulu tanrıları *Asur*, Orta Doğu'nun en gözde tanrısı olmuştur. Babil *Yaratılış Destanı*'nda *Marduk*'a atfedilen nitelikler ve evreni oluşturma vasfı *Asur*'a yüklenmiştir. Mezopotamya'da siyasi gücün el değiştirmesiyle birlikte başat tanrılar da değişmiştir. Politik gücü elinde bulunduran ve diğer devletler üzerinde hakimiyet kuran devletin tanrısı, diğer tanrılarının niteliklerini de kendinde toplamıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda egemenliği elinde bulunduran kralın pozisyonunu da güçlendirmiştir (Demirci, 2013: 34).

Ayrıca Sami kavimler Mezopotamya'ya egemen olduklarında Sümer mitoslarındaki ham halde bulunan öğeleri eleyerek sadeleştirilmiş, daha derli toplu olarak edebi bir üslupla kayıt altına almışlardır. Samiler, evrenin doğası hakkında Sümerlerle ya aynı görüşleri paylaştıklarından ya da onların görüşlerini benimsediklerinden dolayı onların yaratılışla ilgili mitoslarında önemli değişiklikler yapmamışlardır (Hooke, 2015: 160; Tanilli, 2015: 66-68). Hatta Samiler, Sümerlerin kültürlerini benimsemiş ve dinî ritüellerinde de Sümerceyi kullanmaya devam etmişlerdir (Hooke, 2015: 47-48). Böylece tarihte ilk kez farklı bir dili konuşan bir toplum başka bir milletin dilini, din dili olarak kabul etmiştir.

Samiler, tanrılarının ve evrenin oluşumu ya da yaratılması konusunda Sümer mitolojisini devam ettirmiş olsalar da onlara bazı katkılarda da bulunmuşlardır. Bu yeniliklerden birisi tanrılarının sayısının azaltılması ya da başat bir tanrı anlayışının geliştirilmesidir. Bu değişimin, bölgede siyasi birliğin sağlanması ve merkezi yönetimin kurulmasıyla yakından ilintili olduğu söylenebilir.

Sümer döneminde devletler, surlarla çevrili küçük kent devletleriydi. Her birinin kendi kralı ve tanrısı vardı. Bu küçük kent devletleri enerjilerinin çok büyük bölümünü komşu şehir devletlerinden gelecek tehlikelere karşı kendilerini korumak için harcıyorlardı. Mezopotamya'da ilk kez siyasi birliği Akad hükümdarı Sargon (M. Ö. 2334-2279) sağlamıştır. Sargon, *Kiş* kentinin hükümdarı olduktan sonra oranın hükümdarlığıyla yetinmemiş, elli yıl komşu kent devletleriyle savaşarak onları ele geçirmiş, Mezopotamya'da siyasi birliği sağlamıştır (Bauer, 2014: 34-35). Akatlardan sonra Asur ve Babiller döneminde de bölgeye hâkim merkezi krallıklar kurulmuştur. Mezopotamya'da hükümdarlar kendilerini tanrı ya da tanrılarla bağlantılı görmüşlerdir. Bu bölgenin önemli hükümdarlarından Babil kralı Hammurabi (M. Ö. 1792-1750), kendisini tanrının "*adil prensi*" olarak görmüş ve tanrının kendisine verdiği kanunlarla adaleti sağladığını iddia etmiştir (Bauer, 2014: 46-48).

Mezopotamya'da gücü elinde bulunduran bir hükümdarla evrene hâkim bir tanrı arasında koşutluk oluşturulmuştur. Böylece kralın konumu güçlendirilmiştir. Ayrıca Tarihsel süreçte zihinsel olgunlaşma ve kültürel birikim arttıkça politeizmden/çok tanrılı inanıştan aşama aşama monoteizme/tek tanrılı inanışa doğru bir geçiş yaşanmıştır. Monoteizme doğru geçiş yapıldığında diğer tanrılarının işlevleri, nitelik olarak başat/ulu tanrıya yüklenmiştir. Şehir devletleri bir imparatorluk çatısı altında toplanınca siyasi gücü elinde bulunduran şehrin tanrısı başat tanrı konumuna yükselmiştir. Dolayısıyla oluş ya da yaratma edimi birçok tanrı yerine her şeye gücü yeten bir tanrının edimi olarak görülmüştür.

Mezopotamya mitolojileri içerisinde tanrıların, evrenin ve insanın varlığa gelişi ile ilgili bilgilere *Enûma Eriş/Yaratılış Destanı* 'nda daha geniş yer verilmiştir. Bu *Destan* hem Sümer mitolojisini devam ettirmesi hem de Sami geleneğini genel hatlarıyla kapsamayı dolayısıyla mitolojik düşünce bakımından önemli bir yere sahiptir.

Evrenin oluşumuna dair ilk bilgilere de yer veren Babillerin kozmoloji kitabı olan (Kırbıyık, Ü. Kızıloğlu, N. Kızıloğlu, Civelek ve Beklen, 2016: 8) bu *Destan* Asur ve Babil kataloglarındaki ilk dizisi göz önünde bulundurularak *Enûma Eriş/Yaratılış Destanı* olarak isimlendirilmiştir. *Destan*'ın ilk tabletinde evrende bulunan ilk kozmik varlıklardan tanrıların türemesi, akabinde de evren ve insanın oluşumu işlenmiştir (Adalı ve Görgü, 2017: XI).

Babil *Yaratılış Destanı*'na göre evrenin başlangıcında bulunan ve öncesiz olan su kaosudur. Evrenin, tanrıların ve insanın doğuşuna da o kaynaklık etmiştir. Bu kaos durumunda *Apsu* (tatlı su denizi), *Tiamat* (tuzlu su denizi) ve *Mummu* (sis) iç içe geçmiş üç madde olarak sunulmuştur. Kaos halindeki bu üç madde bilinmeyen oranlarda birleşerek gök ve yerden önce iki çift olarak tanrısal güçleri oluşturmuşlardır (Kırbıyık ve diğ., 2016: 8; Hooke, 2015: 52). *Yaratılış Destanı*'na göre evrenin ve tanrıların doğumuna kaynaklık eden şey (arkhe /ilke) “dağınık ve tanımsız bir maddedir” ve o, “bölgenin alivyonlu topraklarına çok benzer.” Bu kozmik güçler, dört unsurdan (su, hava, toprak, ateş) ayrılmazdı ve onlar tanrılardan da öncedirler. Öncesiz olan *Apsu* ve *Tiamat* sularını birbirine karıştırarak oluşu başlatmışlardır (Armstrong, 2019b: 45). Bu oluşum süreci *Destan*'da kronolojik olarak şöyle ifade edilmektedir:

“Henüz yukarının adı gökyüzü değil iken,
Aşağıya yeryüzü denmez iken,
Apsu vardı (tanrıların) ileri geleni babasıydı o,
Ve onların hepsini doğuran tanrıça Tiamat vardı.
Ve (Apsu ve Tiamat) sularını birbirine karıştırdılar.
Henüz tanrılar için tapınak bile yapılmamıştı
Komşu evler kurulmamıştı
Tanrıların hiçbirisi ortada yok iken
Esameleri okunmuyor iken kaderleri yazılmamış iken
Suların içinde tanrılar yaratıldı” (Babil *Yaratılış Destanı*, 2017: 3).
Kutsal Apsu'nun içinde Marduk doğdu.
Marduk kutsal Apsu'nun içinde yaratıldı
Babası Ea onu yarattı
Annesi Domikina onu doğurdu
Tanrıçalar emzirdi onu
Bakıcı onu öyle büyüttü ki heybetli oldu
Vücudu zarıftı gözleri ıslık ıslık
Doğuştan gürbüzdü, güçlüydü
Babasının yaratıcısı Anu, onu gördü
Sevindi neşeden yüzü parlıyordu kalbi mutlulukla doldu
(Marduk'u) mükemmel kıldı ona ilahi gücünü verdi”
(Babil *Yaratılış Destanı*, 2017: 6).

Yukarıdaki şiirsel anlatıdan da anlaşılacağı üzere ana rahmine benzetilen tanrısal su kaosunun içinde kozmik unsurlardan tanrıların oluşum süreci tamamlanmış, akabinde de evrenin doğum gerçekleşmiştir. *Destan*'daki anlatılara göre tanrılar panteonun başına geçen *Marduk*, isyankâr *Tiamat*'ın statik yapısını ve uyuşukluğunu muazzam bir güçle parçalamış, ölü bedenini bacaklarından ikiye ayırarak yeri ve göğü oluşturmuş ve evreni

kurmuştur. Bu büyük zaferin akabinde tanrılar Babil kentini inşa etmiş ve gizli dünya ile bağların kurulduğu ritüelleri oluşturmuşlardır (Armstrong, 2019b: 45-46). Mezopotamya’da yaratılış, kaosun kozmosa dönüşmesiyle başlamıştır. Güneşin oğlu ya da tanrılar tanrısı *Marduk*, kaosun etkin olduğu dönemde değil, düzenin oluşmasıyla birlikte var olmuştur. *Marduk*, kötülüğün kaynağı *Tiamat*’ı parçalayarak evreni oluşturmuş ve düzeni sağlamış; Güneş, Ay ve yıldızları da bu doğrultuda yerlerine yerleştirmiştir (Yalçın, 2012: 24). Kozmik süreçte tanrıların, evrenin ve insanın varlığa gelişi; öncesiz/ezeli olan *Tiamat*, *Apsu* ve *Mummu*’ya dayandırılmaktadır. Öncesiz olan kozmik unsurlar da maddi öğelerle sembolleştirilerek ifade edilmiştir. İlkçağ Yunan felsefesinde *arkhe* problemini çoğulcu bir bakış açısıyla ilk açıklayan Empedokles de su, hava, toprak ve ateşi varlığın oluşumunda bulunan ezeli dört unsur olarak görmüştür. Babil *Yaratılış Destanı*’nda öncesiz olanlar, kozmik güçlerle bağ kurularak açıklandığı gibi Empedokles de dört unsurunu tanrılarla sembolleştirerek açıklamıştır.

Empedokles, hava, su, toprak ve ateşten oluşan dört unsurundan her birini bir tanrı ismine karşılık gelecek biçimde kullanmıştır. Onun dört unsuru, tanrısal güçlerin hayat veren özü ve soluğuyla doludur. Bu unsurlar/ilkeler *Zeus*, *Hera*, *Hades* ve *Nestis* ile eşleştirilerek sembolik bir üslupla şöyle ifade edilmiştir (Jaeger, 2016: 187): “*Önce her şeyin dört kökünü öğren: Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades ve gözyaşlarıyla ölümlü insanlar için hayat kaynaklarını besleyen Nestis.*” Empedokles’in dört unsurla ilgili bu ifadesi mitolojik anlatıdan arındırıldığında ateş (*Zeus*), toprak (*Hades*), hava (*Hera*), su (*Nestis*) olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2018. 267). Empedokles de dört unsurunu mitolojik bir bakış açısıyla Babil *Yaratılış Destanı*’nda olduğu gibi tanrılarla eşleştirerek ifade etmiştir.

Marduk, evreni yoktan ya da hiçten değil, maddi olarak sembolleştirilen kozmik varlıklardan inşa etmiştir. *Yaratılış Destanı*’nın beşinci tabletine göre bir ejderha olarak tasvir edilen *Tiamat*, *Marduk* tarafından parçalanmış ve onun parçalarından gökyüzü, yeryüzü, Dicle ve Fırat nehirleri yaratılmıştır. Böylece dünya ya da evren de öncesiz olan kozmik varlıklardan yaratılmıştır. *Marduk*, gök cisimleri ve yeryüzünü yarattıktan sonra da tanrıların görev ve sorumluluklarını belirlemiştir. *Destan*’a göre evrende: “*Ellil’in Sarayı (Eşarra), gökyüzü ve yeryüzü arasında bulunan elâtu, yeraltı suları sarayı dünyası Absu – Eşgalla, yeryüzü, yıldızlar, Ay ve Güneş, yüksekler denen [yedi] bölge bulunur.*” *Ellil*’in Sarayı ve tanrıların yaşadığı bölgeler kesin hatlarla görüngülerden aşkın olduğundan gözle görülmez, ancak bunların dışında kalan alanlar duyumların konusu olabilir (Adalı ve Görgü, 2017: XI). Böylece göğe ve yere farklı anlamlar yüklenerek birbirinden ayrılmış, Aristoteles ve Meşşâî felsefelerindeki ayüstü-ayaltı âlem anlayışının çekirdeği oluşturulmuştur. Gök, tanrısal alan olarak manen yüceltilmiştir. Bu ayrımla birlikte bir de fiziki olandan metafizik olana yükselmeyi/geçişini sağlayan ara unsurlara yer verilmiştir.

Babil (*Bab-ilani*), gökle yeri birbirine bağlayan, kayıp cennete yeniden yolu açan tanrılar kapısıdır. Piramit şeklindeki bu tapınağa (*ziggurat*) tüm insanlar (kadın-erkek) tırmanarak Tanrı’ya ulaşmaya çalışır. Bu tapınak, “*kozmetik dağın ya da kutsal ağacın bir kopyasıdır*” (Armstrong, 2019b: 45). Bu kutsal dağ fikri Sümer mitolojisine dayanır. Yerle gök ya da görüngüler ile tanrısal olan arasında bağ kuran kutsal dağ anlayışı, birçok mitolojik görüşte de dağ ya da ağaç olarak göklere yükselişin sembolü olarak varlığını devam ettirmiştir. Tanrısal olan, yükseklerde ya da semavi bir âlemde olduğu kabul edildiğinden yüce dağlar ve ağaçlar oraya ulaşmanın aracı olarak görülmüştür.

Yaratılış Destanı’nda tanrıların ve evrenin doğuşu açıklandıktan sonra yüce âleme erişecek insanın oluşumuna (*atropogonia*) geçilmiştir. Tanrı *Ea*, oğlu *Marduk*’a kan ve kemik toplayıp bir varlık yaratmasını, adını da insan koymasını istemiştir. Ayrıca insanın görevinin tanrılara hizmet etmek olacağını ve bu sayede tanrıların da huzura kavuşacaklarını bildirmiştir. *Marduk* ise babasının planını gerçekleştirmek için tanrıları iyi ve kötü olarak ikiye ayırmış, kötülerin kemiğinden ve kanından insanoğlunu yaratacağını

ifade etmiştir. *Ea* ise oğluna kötü tanrıların en güçlüsünü seçip parçalamasını, insanı onun parçalarından yaratmasını ve diğer tanrılara dokunmamasını emretmiştir. *Marduk*, bu talimat doğrultusunda tanrıları toplamış, (Campbell, 2003: 82-83) onları sorgulamış ve *Tiamat*'ı isyana teşvik edenin, savaşı başlatanın *Kingu* olduğunu saptamıştır. Tanrıların en isyankârı tespit edildikten sonra “*onu zapt ettiler Ea'nın huzuruna getirip cezasını verdiler ve damarlarını kestiler onun kanından (Ea ve Marduk) insanları yarattılar. (İnsan) Tanrıların iş yükünü üstlendi tanrılar özgür oldu*” (*Babil Yaratılış Destanı*, 2017: 48). Nitekim evrendoğum tanrılar arasında çıkan kuşak çatışmasına dayandığı gibi insanın yaratılışı da tanrılar arasındaki çatışmalara bağlanmıştır. *Tiamat*'ın emrinde olan genç kuşak tanrılardan olan ve negatif güçlere hükmeden *Kingu*'nun parçalanan bedeninden insan yaratılmıştır. İnsan ulu tanrı *Ea* tarafından yaratılmış olsa de şeytani bir tanrının kalıntılarından yaratıldığına vurgu yapılmıştır (Eliade, 2003: 90-93). Yine de kozmik bir varlıktan yaratıldığı için tanrılara hizmet etme görevi verilmiş ve insana tanrıların sorumluluklarını yüklenmiştir. Böylece insanlar tanrıların temsilcisi ya da vekili olarak nitelendirilmiştir.

Yaratılış süreci tamamlandıktan sonra evrenin kaderini elinde bulunduran göklerin kralı *Anu* ile dünyanın yöneticisi *Bel*, halkı yönetme hakkını *Marduk*'a teslim etmiş, onu tanrılar içinde birinci yapmış ve sonra da adının Babil'de duyulmasını sağlamışlardır. Tanrılar, Babil'i her bölgeden daha üstün, sağlam ve ölümsüz kılmış, akabinde *Marduk*'u çağırıp ondan doğruluğu hâkim kılıp kötülükleri ortadan kaldırmasını, Güneş gibi tüm insanları aydınlatmasını yani onlara eşit davranmasını ve insanların yaşam kalitesini artırmasını istemişlerdir (Campbell, 2003: 75). Ontolojik ve teolojik görüşler bir temele kavuşturulduktan sonra değerler alanına geçiş yapılmıştır. Her ne kadar insan tanrıların temsilcisi olarak yeryüzünde sorumlulukları üstlenmiş olsa da kurulan metafiziğin bir gereği olarak insanların yaşam kalitelerinin artırılması ve adaletin sağlanmasında tanrılara da birtakım sorumluluklar yüklenmiştir.

Destan'a göre insan, tanrıların en günahkârının kanının toprakla karılması suretiyle yaratılmıştır. İnsanın yaratılışı isyankâr da olsa tanrılara bağlanmış ve insan doğasına yönelik genel tutum açıklanmıştır. İnsan da evren gibi isyankâr tanrıların kalıntılarından yaratılmıştır. Bu anlatılar da bir taraftan insan ve evrenin kökeni tanrısal olanla irtibatlandırılırken bir taraftan da günahkâr/isyankâr tanrıların kalıtlarından yaratıldığı vurgulanarak tanrılara göre ikinci planda olduğuna ve insanın doğasına da vurgu yapılmıştır.

Mezopotamya'da her şeyin kaynağında “ilam” vardır. İlam, Akatça'da tanrısal olanı ifade etmektedir. İlamın kaynağı tanrılar değil, o tanrıları da aşan göz alıcı bir güçtür ve diğer varlıklar gibi tanrılar da ilamı yansıtırlar. Parlaklık, saflık, ışıldama anlamına gelen *Ellu* (kutsallık) ilamın başlıca niteliğiydi. Bundan dolayı tanrılara da kutsallar denilirdi, çünkü onların hikâyeleri ve büstleri vardı. Onlar, insanlara tapınma esnasında *Ellu*'nun aydınlığını çağırırdı. Ancak kutsallık sadece tanrılarla sınırlandırılmamakta onunla temas kuran rahip, kral, hatta tapınak da kutsal kabul edilmekteydi. Antik Mezopotamya'da veya Orta Doğu'da insanlar kutsallığın kaynağı olan bu ilamı tek bir Tanrı'yla sınırlandırmamış, tek bir tanrı yerine evreni idame ettiren birçok işlevi yerine getiren tanrılar panteonu (Meclisi) oluşturmuşlardır (Armstrong, 2019b: 40). Fakat bu panteonda tanrılardan birine başat tanrı olarak inanılmış, diğerleri ise onun vezirleri/yöneticileri konumunda değerlendirilmiştir.

Yunan düşüncesinde de Homeros, okyanusu (*okeanos*) hem her şeyin ilkesi (*genesis*) hem de ruhu (*physis*) anlamında kullanmıştır (Jaeger, 2016: 40). Aynı şekilde doğa filozoflarından olan Thales'e göre de var olan her şeyin ilkesi su olsa da “*Her şey tanrılarla doludur*” ve ruh da ölümsüzdür (Kenny, 2006: 2-3). Dolayısıyla o var olan her şeyi tanrısal olanla irtibatlandırarak fizik alanından metafiziğe geçiş yapmıştır. Her şeyin tanrılarla dolu olması sonraki dönemlerde panteizm olarak ifade edilmiştir (Höffe, 2014: 22). Thales, Nil

nehirinin Mısır'a hayat vermesine dair gözlemlerinden hareketle suyun canlı olduğu fikrine ulaşmış ve "her şeyin tanrılarla dolu olduğunu" söylerken canlı ve cansız ayrımını ortadan kaldırarak tüm varlıklara bir ruh atfetmiştir. Thales'in tanruları, varlığa aşkın değil, içkindir. Tanrısal olan her varlığa nüfuz etmiştir. Ondandır iki yüz yıl sonra da Platon, bu her şeyin tanrılarla dolu olma fikrini felsefenin en temel ilkelerinden biri haline getirmiştir (Jaeger, 2016: 40-42). Thales ve Platon'daki her şeyin tanrılarla dolu olma fikri Mezopotamya'da her şeyin kaynağında "ilam"ın olması ile önemli oranda benzeşmektedir.

Sümerler ve Samiler geçmişten gelen kültürel mirasın da etkisiyle oluşturmuş oldukları mitoslarla kendilerince yaratılışın ya da oluşun nasıl gerçekleştiğini açıklamışlardır. Doğal olarak Dicle ve Fırat havzalarında ya da Basra körfezinde yaşayan halkların suyun yaşam için önemini tecrübe etmiş olmaları gerekir. Mezopotamya'da ilk mitolojik anlatılar Sümerler tarafından geliştirilmiş ve bu asırlarca sözlü kültür olarak kulaktan kulağa aktarılmıştır. Bu mitosları anonim olarak kabul etmektense bunların birileri tarafından ihdas edildiğini ve zamanla halka mal olarak anonimleştiğini kabul etmek daha mantıklı görünür. Bu mitosları o günün koşullarında ileri sürenlerin gözlemlerine dayanmadıklarını söylemek ne kadar doğru bir yaklaşımdır? Onlar da suyun öncesiz bir töz/arke olduğunu sembolik bir dil kullanarak tanrılar ve tanrısal güçler üzerinden yapmışlardır. Thales, "Her şey tanrılarla doludur." derken hangi gözlemlerine dayanmış olabilir? Yukarıda da ifade edildiği gibi Yunan filozoflarından Empedokles de unsurlarını tanrılarla özdeşleştirerek açıklamıştır. Babil mitolojisinde tatlı ve acı suların kaosu rahminde varlığı oluşturması daha çok gözleme dayanıyor gibi görünür. Onlar antropomorfik bir açıklama yapmışlardır. Bir çocuğun dünyaya gelebilmesi için sperm ve yumurtanın anne karnında döllenmesine dair gözlemlerinden hareketle everenin de o şekilde oluştuğunu açıklamaya çalışmışlardır.

Mezopotamya'da Evren Anlayışı

Mezopotamya'daki astronomi çalışmaları da antik Yunan düşünürlerine kaynaklık etmiştir. Babilli rahipler yıldızların beşerî olaylara tesir ettiğine inandıklarından onlarla ilgili kayıtlar tutmuş ve geleceğe yönelik tahminlerde bulunmuşlardır. Thales de onların gözleme dayalı kayıtlarını kullanarak M. Ö. 585 yılında Güneş tutulmasını önceden haber verebilmiştir (Cornford, 2015: 6). Mezopotamya'da rahipler başarılı astronomik gözlemler yaparak yedi gökcisminin dairesel hareket yaptığını saptamışlardır. Bu yedi gök cismi; Güneş, Ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn'den oluşmaktadır. Onlar bu gök cisimlerinin takımıyıldızları boyunca dairesel hareket ettiklerine inanmışlardır (Armstrong, 2019b: 44). Mezopotamya'da diğer uygarlıklardan farklı olarak evren ve astronomi üzerine ileri sürülen görüşler dinsel motiflerden ziyade matematik ve geometrik yaklaşımlara dayandırılmıştır. Nitekim onlar inanç yerine aklı ön plana çıkararak Antik Yunan'a da örneklik teşkil etmişlerdir (Yalçın, 2012: 23).

Tarihte bilinen ilk yer merkezli evren tasavvuru da Mezopotamya'da aklını kullanan insanlar tarafından oluşturulmuştur. Dünya, etrafı dağlarla çevrili uçsuz bucaksız bir denizle ve üzeri de gök kubbeyle sarılı olduğu kabul edilmiştir. Dünya da bu denizde "yüzen bir sal gibidir." Gök kubbe ve yer küre üçer katmandan oluşur. Gök kubbe değerli taşlarla süslüdür. Yer küre ise tanrıların yaşadığı yüksek dağlar, insanların yaşadığı ovalar ve ölümler diyarı olan yer altından oluşur. Güneş, gündüz dağlarla çevrili olan denizin üzerinden geçerek sınır noktasına ulaşır ve akabinde de sal şeklindeki yer kürenin altından dolaşarak harekete başladığı noktaya tekrar geri döner (Yalçın, 2012: 25). Bu görüşlerin Antikçağ Yunan felsefesinde bir paradigma olarak şekillenen yer merkezli evren anlayışına kaynaklık ettiği söylenebilir. Yunan filozofları yedi gök cismi, (Sabit) Yıldızlar Kümesi ile ilgili bilgileri de onlardan devralmışlardır. Ayrıca Aristoteles tarafından en mükemmel ya da dinginliğe en yakın hareket olarak kabul edilen dairesel hareket fikrinin kökeni de Babil'deki astronomik gözlemlere dayanmaktadır.

Mısır Mitolojisinde Varlık

Teogoni ve kozmogoni

Bazı kültür tarihçilerine göre Mısır'daki Nil havzası uygarlığın ilk görüldüğü bölgelerden biridir ve uygarlık buradan diğer bölgelere yayılmıştır. Mısır düşüncesinde dini motifler ağırlıklıdır. Eski Mısırlılar “dünyayı erkek, gökleri dişi kabul etmişlerdir.” Gökleri, okyanus; gök cisimlerini de okyanusta dolanan cisimler olarak görmüşlerdir (Özden ve Elmalı, 2017: 24). Mısır mitolojisine göre mevcut evrende önce *Nu* ya da *Nun* olarak adlandırdıkları karanlık ve engin sulardan oluşan okyanus vardı. *Nu* adına herhangi bir tapınak inşa edilmese de yaratılış öncesi hiçliği sembolize eden kutsal göl olarak betimlenmiştir. Ezeli olan bu suların Güneş’i, Ay’ı, yeryüzünü ve yeraltını çevrelediği düşünülmüştür. Bundan dolayı antik Mısırlıların zihninde hep göğün bir gün delineceği ve yeryüzünün sular altında kalacağı korkusu olmuştur. Bu durumun gerçekleşmesi ile de yeryüzünde ne varsa yok olacak, sadece *Atum* ve *Osiris* kalacaktır. Onlar da tanrıların ve insanların bilmediği bir yerde yılan formunda o felaketten kurtulacaklardır. *Heliopolis*’in (Aşağı Mısır’ın önemli kültür merkezi) ve göğün efendisi yaratıcı tanrı *Atum*, öncesiz okyanusta *Nu*’dan güneş tanrısı olarak kendi kendini oluşturmuş, akabinde de evreni oluşturan elementleri yaratmış ve Nil kenarında bir tepenin üzerine kurulmuştur. *Atum*, en üstün tanrı ve elementlerin en mükemmel örneği anlamına gelen *monad* olarak da isimlendirilmiştir (Hart, 2012: 16-17; Kurhan, 1994a: 5; Bıçak, 2014: 45).

Bu okyanus fikri, Yunan din kurucularından Homeros ve ilk filozof olarak kabul edilen Miletli Thales tarafından da ileri sürülmüştür. Thales, M. Ö. altıncı yüzyılda “uzayın suyla dolu olduğu fikrini ortaya atmıştır.” Ona göre dünya bu suyun yüzeyinde yüzmektedir ve sudaki büyük dalgalanmalar yeryüzünde depremlere, küçük dalgalanmalar da yıldızların titreşmesine neden olmaktadır (Clark, 2012: 12).

Mısır mitlerinden birine göre ise “Başlangıçta hiçliğin bulutsu kaostan başka hiçbir şey yoktu, bu kaos da tanrı *Nu/Nun* ile kişiselleştirilmiştir.” Zamanla bulutsu kaostan piramitsi *Ben-Ben* olarak adlandırılan küçük bir dağ ve o dağda biten nilüfer çiçeğinden de tanrı *Atum* doğmuş ve ışığını da beraberinde getirmiştir (Daneils, 2014: 53). Bu farklı anlatıya göre öncesiz olan bulutsu kaos ontolojik olarak tanrılardan önce gelmekte ve ilk tanrının oluşumuna da kaynaklık etmektedir. Burada geçen bulutsu kaosun hem Anaksimandros’un *aperionunu* hem de Anaksimens’in havasını andırdığı söylenebilir. Bulutsu kaos, belirsizliğe ve belli bir sınırı olmamaya vurgu yaptığından *aperionun* nitelik olarak belirsizliğini ve nicelik olarak sınırsızlığını andırmaktadır. Bulutlar da atmosferde havanın yoğunlaşması sonucu oluştuklarından Anaksimenes’in *arkhesi* olan hava ile de aralarında bir bağ kurulabilir.

İlk ilke olarak kabul edilen uçsuz bucaksız okyanus veya bulutsu kaostan ilk tanrının kendini oluşturmasının ardından diğer tanrıların oluşumu *antropomorfik* bir bakış açısıyla açıklanmaktadır. *Atum*’un/*Monad*’ın tanrıların ve evrenin doğumundaki işlevi *Bremner-Rhind* Papirüsü’nde şöyle ifade edilmiştir: Ne yer ne gök vardı. Tanrılar ve fenomenlerin hepsi ondan doğdu. “... *Şu*’yu hapsirarak yarattım... *Tefnut*’u tükürerek... *Şu* ve *Tefnut*, *Geb* ve *Nut*’u meydana getirdi... *Geb* ve *Nut*, *Osiris*’e can verdi... *Seth*, *İsis* ve *Neftis*... *Sonunda bu ülke meydana geldi.*” Yukarıda adı geçen tanrılar ve bir tanrıça, *Heliopolis*’in panteonunu oluşturur (Hart, 2012: 20; Kurhan, 1994a: 4, 24). Mısır mitlerinin temel yaklaşımlarından birini dile getiren yukarıdaki alıntılarda naif bir şekilde ifade edilmemiş olsa da diğer tanrıların başat tanrının tözünden türediği anlaşılmaktadır (Eliade, 2003: 115).

Güneş-Tanrı *Atum*, kendisini döllerken hava olan *Şu* ile nem olan *Tefnut*’u oluşturmuş, bu hava ve nemin (*Şu* ve *Tefnut*) birleşmesiyle yarı tanrı *Geb* ile gök tanrı *Nut* doğmuştur. Bunların birleşmesinden de *Osiris*, *İsis*, *Seth* ve *Neftis*’in doğumuyla *Heliopolis*’in dokuzlusu tamamlanmıştır (Hooke, 2015: 87). İlk tanrı *Atum*’un kendini okyanus veya bulutsu kaostan oluşturması gibi ondan sonra gelen ikinci kuşak tanrılar da

hava ve suyun birleşmesiyle oluştuğu sembolik bir dille anlatılmaktadır. Nem ve havanın birleşmesiyle, yani *Şu* ve *Tefnut*'un bir araya gelmesiyle tanrılar ve yarı tanrılar doğmuştur. Mısır mitolojisinin bu versiyonunda birleştirilerek ikinci dereceden töz olarak ele alınmış olan hava ve su, Antik Yunan felsefesinde Miletli Thales ve Anaksimenes'in *arkhelerinin* de temelini oluşturmuştur.

Şu ve *Tefnut*'dan sonra *Geb* ve *Nut* doğmuştur. *Geb* yeryüzünün eril, *Nut* ise gökyüzünün dişil tanrısıdır. Mısırlılar, Hint-Avrupa mitlerinden farklı olarak, daha önce de belirtildiği gibi, yeryüzünü eril, gökyüzünü dişil kabul etmişlerdir. *Geb*, yeryüzünün tanrısıdır ve Mısır ülkesi olarak kişiselleştirilmiştir. Firavunlar, *Geb* ile Mısır halkı arasında aracı olarak görülmüştür (Hart, 2012: 21). Bu iki tanrı ile de yer ve göğün oluşumu sembolik bir şekilde dile getirilmiştir. Böylece yeryüzünü kaplayan toprak ve gökleri oluşturan su oluşmuştur.

Mısır mitolojisi, konularını toprak, hava, su, bitki ve hayvanlardan almış ve özellikle hayatın kaynağı olarak görülen gök ve Nil önemli tanrılardan kabul edilmiştir. Gök (*kuh/nut*), Yer (*Geb*), Hava (*Şu*), Güneş (*Horus, Ra, Amon*), Ay (*Hons*) benzeri doğal güçler tanrılaştırılmıştır. Ancak bunlar içerisinde tüm ülkede hükümlen olan Güneş Tanrı'sı ön plana çıkarılmış, başat tanrı olarak kabul edilmiştir (Reyhan ve Cengiz, 2015: 288). Bu doğal unsurlarla kişiselleştirilen bu tanrı anlayışı natüralist bir eğilim taşımaktadır. Nitekim Antik Mısır'da devlet dininin çekirdeğini de güneş enerjisi oluşturmaktadır (Turner, 1903: 9).

Mısır mitolojisinin başka bir versiyonuna göre ise *Atum* insanları göz yaşlarından yarattığı gibi tanrıları da terinden yaratmıştır. Mısır mitlerinin bu farklı anlatılarında yaratma edimi doğrudan *Atum*'a bağlanmış ve ondan türetilmiştir. Bundan dolayı *Atum*, üremek için bir dişiye ihtiyaç duymayan gübre böceğiyle sembolleştirilmiştir. (Kurhan, 1994a: 1-4). *Atum*'un yaratma edimini spermi, teri, gözyaşı, tükürüğü ya da hapsirliğiyle gerçekleştirdiğine inanılmıştır. İnsan da doğal yollardan çıkan sıvılarla bir benzerlik kurularak *Atum*'un da aynı doğal sıvıları ürettiği varsayılmış ve varlıklar *Atum*'un doğal bir uzantısı olarak görülmüştür. Bundan dolayı da gübre böceğiyle sembolleştirilmiştir.

Bu *antropomorfik* anlatıların yanında İkinci Ramses (M. Ö. 1290-1224) döneminin sanduka metinlerinde farklı görüşlere de yer verilmiştir. Bu metinlerde Güneş tanrısının görünen yüzü olan *Ptah*'ın, tanrıları, gökyüzünü ve yeryüzünü nasıl yarattığı açıklanmıştır: *Ptah*, *Nu*'dan ayrılan kara parçası *Tatenen* ile birleşmesiyle yaratma edimi başlamıştır. *Tatenen* ise sülardan çıkan ilk kara parçası olarak kadim dağa karşılık gelmektedir. Shabaka'nın 53. satırında yer alan bilgilere ya da *Memfis* yaratılış mitine göre ise yaratma şöyle gerçekleşmiştir: Panteonun dili ve dudakları olan *Ptah*, kalbi ve dili aracılığıyla *Heliopolis*'in tanrılarına hayat vermiştir. *Ptah*, duyularından gelen verileri kalbinde topladıktan sonra dile getirmiştir. *Ptah*'ın ağızdan çıkan anında var olmuştur. *Ptah*, kalbindekileri dile getirmek suretiyle önce tanrılara yaşam vermiş akabinde de onlar için şehirler, tapınaklar ve olanaklar yaratmıştır (Hart, 2012: 28).

Başlangıçta ya da *Ptah*'tan önce “karanlıklar karanlıkları” örttüğünden “var olmak da var olmamak da yoktu.” Yer de gök de ölüm de yoktu. Dipsiz suyun dışında hiçbir şey yokken ve başka hiçbir şey yaşamıyorken birisi karanlıklar içinde “nefessiz soluk alıyordu.” “Boşlukta birisi var olma durumuna geçerek ısının gücüyle yaratmaya başladı” (Kurhan, 1994b: 267). *Ptah*'ın yaratma edimi bir *Ptahçı* rahip tarafından manzum olarak şöyle ifade edilmiştir:

“Yüce *Ptah*, tanruların dili ve kalbidir.
Dil ve aklın gücü kendisinden gelen *Ptah*,
Her ağızdan, her kalpten meydana gelen
Yaşayan, düşünen, emreden

*Bütün tanrılar, bütün insanlar, bütün hayvanlar, bütün sürüngenler,
Her şey onun karar verdiğiidir.
Başarılı olan her şeyi meydana getiren kalptir.
Kalbin düşüncelerini tekrar eden dildir.
Bir zamanlar her tanrısal kelamın,
Kalbin düşüncesiyle ve dilin emriyle
Var olduğunda” (Kurhan, 1994b: 270).*

Memfis mitosunda ilkel okyanus *Nun* ile özdeşleştirilen *Ptah*, evrenin yaratıcısı olarak görülmüş ve diğer tanrılara göre kendisine bir öncelik tanınmıştır. O, tanrısal söz olarak *Atum* ve *Heliopolis* dokuzlusunun da yaratıcısıdır (Bıçak, 2014: 67):

*“Büyük taht üzerindeki Ptah,
Ptah-Nun, Atum'a baba olan baba;
Ptah- Naunet, Amun'u doğuran ana;
Büyük Ptah, odur dokuzlunun yüreği ve dili;
Tanrıları doğuran” (Hooke, 2015: 87).*

Mısır mitoslarında yaratıcının söz, düşünce ya da logos nitelikleri yürek ve dil ile somutlaştırılmış, *Horus* ve *Thoth* olarak da tanrılaştırılmıştır. *Ptah*, düşünce ve sözle tanrılarını oluşturmuş, kaosu düzene çevirmiş, insanları beslemiş ve onların kaderini belirlemiştir (Hooke, 2015: 88). Onun düşünce ve sözün gücüyle yaratma ediminin gerçekleştirilmesi ile Hristiyanlıktaki logos teolojisi arasında önemli benzerlikler de kurulmuştur (Eliade, 2003: 116).

Yaratma edimi açıklanırken insan bedeninden çıkan sıvılarla benzerlik kurarak yapılan izahların yerini zamanla daha soyut yaklaşımlar almıştır. Yukarıdaki şiire göre *Ptah* kalbinde belirenleri iradi olarak dile getirerek yaratma edimini gerçekleştirmektedir. Ortaçağ'da türüm teorisini benimseyen filozoflara göre de Tanrı'nın bilmesi ya da düşünmesi yaratma demektir. Bu mitosa göre ise *Ptah*, düşünme veya bilme edimini gerçekleştirdikten sonra düşündüğünü dile getirmesiyle eşzamanlı olarak varlıkları oluşturmuştur. Türüm teorisine göre ise dile getirmeye gerek duyulmamış, yaratmanın gerçekleşmesi için tanrının düşünmesi veya bilmesi yeterli görülmüştür. Ortaçağ filozofları Tanrı'yı ezeli kendiliğinden kaim, kendi kendinin nedeni, Zorunlu Varlık ve olumsal varlıkların yaratıcısı olarak görmüşlerken *Ptah* kendi kendini karanlıklar içindeki sonsuz okyanusta şekillendirmiş, akabinde kalbi düşüncelerini söze dökerek tanrıları ve diğer varlıkları yaratmıştır.

Eski Mısır'da farklı bir mitos da *Hermopolis* şehrinde oluşmuştur. Ona Sanduka metinlerinde de yer verilmiştir. Bu metnin 76. satırında *Hermopolis* sekizlisini (*Ogdoad*) oluşturan tanrılar açıklanmıştır: “Tanrı Şu, gök tanrıçanın bedenini desteklemek için sekiz ölümsüz varlık yaratmıştır.” *Hermopolis* mitinde ilk olan göz önünde bulundurularak tanrılar kurbağa, tanrıçalar da yılan suretinde kişiselleştirilmişlerdir. Kaos zamanında bataklıklarda yaşayan bu varlıklar, tanrılar olarak nitelendirilmiş ve asırlarca da isimleri yaşatılmıştır: Tanrılar/ kurbağalar *Nu*, *Heh*, *Kek* ve *Amon*; tanrıçalar/yılanlar *Naunet*, *Hauhet*, *Kauket* ve *Amounet* olarak isimlendirilmiştir (Hart, 2012: 31). Bu tanrı ve tanrıçalar ya da eril ve dişil güçler bir araya gelerek varoluşa kaynaklık etmişlerdir. Bu tanrı ve tanrıçalardan “*Nun* ve *Naunet*, suları; *Heh* ve *Hauhet*, sonsuzluğu, *Kek* ve *Kauket* karanlığı, *Amun* ve *Amaunet* ise bilinmezliği temsil etmektedir” (Yıldırım, 2021: 243). Böylece başlangıçtaki kaos durumu; sonsuzluk, karanlık, bilinmezlik ve su kaosuyla betimlenmiştir. Varlıkların oluşumunun başlaması böyle bir ortamda gerçekleşmiştir.

Hermopolis mitosuna inananlara göre sekizlinin tanrıları ilk maddeden ya da sudan oluşmuş, Güneş'in kökeninde de bulunmuşlardır. Bundan dolayı onlar, *Heliopolis*'in tanrılarından da önce var olmuşlardır. Sekizliyi oluşturan tanrılar arasındaki zıtlık ve çatışmanın sonucunda çıkan enerji ile “*kadim dağ da belirginleşmiştir.*” Aşağı Mısırlılar, *Atum*'u yaratan, Güneş'i doğuran ana babaların da sekizli olduğuna inanmıştır (Hart, 2012: 32-33). Zaten *Hermopolis*'in başat tanrısı da *Atum* değil, kaostan beri sekizli ile bulunan ve onların senyörü olan *Thoth*'tur. *Thoth*, üstün zekâsıyla düşündüklerine veya zihninde canlandırdıklarına yaratıcı kelamıyla varlık kazandırmıştır (Kurhan, 1993: 717). *Thoth*'un yaratma edimi *Ptah* ile benzetilmektedir. Ancak yaratmayı *Ptah* kalbi tasavvurlardan, *Thoth* ise zihinsel edimlerden sonra gerçekleştirmiştir.

Bu mitosun başka versiyonunda ise *Amon* yaratıcı tanrı olarak sunulmuştur. Görülemeyen ama uğuldamasıyla duyumsanan rüzgâr tanrısı *Amon*, durgun halde bulunan başlangıç okyanusunu harekete geçirmiştir. İlk dönemlerde sekizlinin *Nun*'un ortasındaki bir tepeye (*Tatenen*) yerleştirdikleri bir yumurtadan Güneş'in çıkıp göğe yükseldiği kabul edilirken *Amon*'un diğer tanrılar karşısında üstünlüğü kabul edilince, rahipler Güneş'e kaynaklık eden yumurtayı da onun bıraktığını ileri sürmüşlerdir (Kurhan, 1993: 717-718). Bir ilahide *Amon* yüce kaz olarak da betimlenmiştir. Ölüm sessizliğinin çöktüğü ıssız evrende Yüce Kaz'ın sesinin yankılanmasıyla evren bir dinamizm kazanmıştır. Başlangıçta kaz formunda olan *Amon* gür sedasıyla oluşu/ hareketi başlatmıştır. Böylece *Amon*, sekizliyle bağlarını koparmış, önce kadim dağ, akabinde de gökyüzünün derinliklerinde Güneş tanrısı olmuş ve Güneş'in her doğuş ve batışında kendini yenilemiştir. Güneş tanrısı *Amon* olarak ifade edilmiştir. *Heliopolis*'in tanrıları hatta tüm tanrılar onun bir yansıması ya da tezahürüdür. *Amon*'u üç tanrı oluşturmaktadır: *Ra*, onun yüzü; *Ptah* onun bedeni ve *Amon* ise saklı özüdür (Hart, 2012: 38). O, öncesiz unsurlardan neşet ettikten sonra yaratma edimini gerçekleştirmiştir. Mitosun bazı versiyonlarında çıkardığı sesle bazılarında da rüzgâr gibi eserek ilk hareketi başlatan olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla o, hareket eden ilk hareket ettiricidir.

Amon, başlangıçta rüzgâr tanrısı olarak kabul edilirken sonradan “*can, evreni canlandıran, hayatı nefesi veren başlangıç tanrısı*” ve diğer tanrıların da yaratıcısı olduğu kabul edilmiştir. *Amon*, hayat için gerekli olan her şeyi kuşatan nefes olarak da nitelendirilmiştir. Böylece nefese, Yunanca evreni saran “*pneume*” (hava) ile aynı anlam verilmiştir. Ayrıca o “*sular üzerinde hareket eden tanrının ruhu olarak da adlandırılmıştır*” (Kurhan, 1993: 718). Mitosun bu versiyonunda *Amon*'un şahsında nefese atfedilen mananın Anaksimenes'in tanrısal olan ve her şeyi kuşatan ilkesi hava ile önemli oranda benzeştiğini ve ona kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Edfu tapınağındaki bir anlatıya göre ise *Amon*'a hayat veren de sekizlidir. Onlar önce spermeleriyle nilüfer çiçeğine sonra da *Amon*'a hayat vermişlerdir. Ancak aynı metinde yukarıda da ifade edildiği üzere *Amon*, her şeyin yaratıcısı olarak da sunulmuştur. Nitekim tanrılar onun ağzından ve insanlar da gözlerinden neşet etmişlerdir (Kurhan, 1994a: 24-25). *Ptah*'ın ve *Thoth*'un söz vasıtasıyla varlıkları yaratması gibi *Amon*'un da yaratma edimini ağız ya da söz ile gerçekleştirmiştir. Nitekim sekizlinin ya da dört çiftin oluşturduğu sonsuzluk, belirsizlik, karanlık ve sular *Amon*'dan önce ve onun oluşumuna kaynaklık eden kozmik unsurlardır. Dolayısıyla *Amon* öncesiz değil, adeta zıt güçlerin oluşturduğu dinamizmin bir sonucudur.

Bazı mitolojik anlatılara göre de “*iki ülkenin efendisi,*” tanrıların kralı olan *Amon*, sekizlinin temel güçlerinden biri olmakla birlikte o aşkın, yaratılmamış, kadim dağı yaratan ve sekizliden de önce var olandır. Ancak o öncesiz değildir ve kendi kendini şekillendirerek var olmuştur. Nitekim o, ilkleri yaratan ilk olandır. O, kendine özgü görünmez bir güç olarak rüzgâr gibi ilk maddeye esmiş ve onu kadim dağda oluşun içine sürüklemiştir (Hart, 2012: 37). Mezopotamya mitolojilerinde de yer verilen kadim dağ anlayışına Mısır'da da rastlıyoruz. Mısır'da piramitler, kadim dağ ya da *Ben-Ben*'e benzer şekilde inşa edilmiş ve

simgeleştirilmiştir. Piramitler yapılırken kireç taşı ile cilalandıklarından bakanların gözlerini kamaştırıcı bir ışıltıları varmış. “*Ben-Ben, Mısır evreninin kökensele tepeciğidir ve her şey ondan yaratılmıştır*” (Daneils, 2014: 62-63). Antik Mısır'da inşa edilen piramitler de bu ontolojik temelden esinlenerek inşa edilmiştir. Antik Mısırlılar, tanrı olduklarına inandıkları firavunların öldükten sonra tanrıların katına yükselebilmesi için piramitleri inşa etmişlerdir. Ölmüş firavunun piramidin cephelerinde bulunan basamakları kullanarak tanrısal alana çıkacağını düşünmüşlerdir (Bauer, 2014. 31). Dolayısıyla piramitler her şeyin kendinden yaratıldığı *Ben-Ben*'leri simgesel olarak temsil ettiğinden büyük bir özenle inşa edilmiştir, göz kamaştırıcı parlaklıklarıyla da kendilerine bir gizem atfedilmiştir.

Politeizm ve Monoteizm

Antik Mısır'da her kentin kendine ait bir tanrı tasarımı vardı ve daima onu ön planda tutmaktaydı. Hanedanlığın el değiştirmesi veya başkent değişmesi bile başat tanrının değişmesine neden olmaktaydı. Geçiş aşamasında ruhban sınıfı birçok kozmogonik miti sentezleyerek kendi yerel tanrıları başat tanrıyla özdeşleştiriyorlardı (Eliade, 2003: 114). Aşağı ve Yukarı Mısır arasındaki çatışmalar, tanrıların karşılıklı mücadeleleri (*Osiris ve İsis*) üzerinden yansıtılarak açıklanmıştır. Nitekim Kral Narmer, Aşağı Mısırı fethedip Yukarı Mısır ile birleştirinceye kadar her iki taraf da tüm güçlerini/enerjilerini savaş için harcamıştır. Narmer'den ya da iki Mısır'ın birleşmesinden sonra tarım ve inşaat işlerine yönelmişlerdir. Bu birleşme sayesinde güçlenmiş ve gelişmişlerdir (Bauer, 2014: 34). İlk Hanedanlıktan itibaren Mısır kralları *Horus* olarak da nitelendirilirdi. Antik Mısır hükümdarlarının ne ölçüde tanrısal olarak görüldükleri tartışmalı olsa da ilk dönem hanedanları tarihteki ilk büyük ulus devletten daha fazla güç ve sorumluluk sahibiydiler. Kral, devletin siyasi, dini ve askeri lideriydi (Pinch, s. 2002: 6).

Mısır mitolojisinde genel olarak tanrılara yönelik açıklamalar ve tanrıların tarihsel süreçteki konumları göz önünde bulundurulduğunda ontolojik bir yaklaşım kadar olmasa da politik tutumların da ön plana çıktığını görüyoruz. Aşağı ve Yukarı Mısır arasında veya şehirlerarası rekabetin etkili olduğu görülmektedir. Eski Mısır'ın farklı krallık dönemlerinde farklı tanrıların başat tanrı olarak yüceltilmesi doğrudan siyasî güçle bağlantılı görülüyor. Siyasi gücü elinde bulunduran bölgenin ya da şehrin tanrısı başat tanrı olarak kabul edilmiş ve yüceltilmiştir. Mezopotamya uygarlıklarında olduğu gibi gücü elinde bulunduran şehir ya da krallığın tanrısı başat tanrı olarak kabul ettirilmiştir. Ayrıca Mezopotamya mitolojisinden farklı olarak tanrı ya da tanrının oğlu olarak görülen firavunların konumu desteklenmiştir. Bundan dolayı objektif bir değerlendirme yapabilmek için ontolojik ve politik olanın birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Evren Anlayışı

Eski Mısır kozmogonisinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan kozmoloji, yer merkezli evren tasavvurunun kaynağını da oluşturmaktadır. Devirlere göre başat tanrı olan ve güneşle sembolleştirilen tanrı (*Ra, Atum, Ptah, Thoth ve Amon*) göksel okyanusta gemisiyle doğudan yükselerek gün boyu batıya doğru ilerlemekte gün batımıyla birlikte gece boyunca yerin altından geçerek tekrar doğduğu yere gelmektedir. Eski Mısırlıların bu evren anlayışına benzer bir yaklaşım Ksenophanes ve Herakleitos tarafından dile getirilmiştir.

Ksenophanes'e göre dünya alt tarafını toprak üst tarafını hava yarım kürelerinin oluşturduğu bir küredir. Güneş her gün Doğu'dan doğar, havada bir doğru çizerek Batı'ya uçar, akşam olunca da bir çukura düşer ertesi gün tekrar Doğu'dan doğar (Arslan, 2018: 174). Herakleitos ise "bir ayak boyunda olduğunu" iddia ettiği "güneşin her gün yeni olduğunu" belirtir ve güneşi ve gök cisimlerini açık tarafları dünyaya dönük olarak seyreden kayıklara benzetir. Ona göre kayığın arka yüzü dünyaya döndüğünde gece olur ya da tutulma gerçekleşir (Arslan, 2018: 200). Eski Mısırlıların asırlarca kabul görmüş yer merkezli evren anlayışının tarihsel kökenini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Yunan Mitolojisinde Varlık

Homeros ve Hesiodos'a Göre Tanrıların ve Evrenin Doğumu

Yunan düşüncesinde tanrı ve evrenin oluşumu hakkında ilk düşünceler din kurucu şairler tarafından ileri sürülmüştür. Bu din kurucu teolog şairler, asırların birikimi olan mitlere dayanan dinî bir varlık anlayışı geliştirmişlerdir. Din kuruculardan ilki olan Homeros varlığın kaynağının okyanus olduğunu, varlığın tanrılarla dolu olduğunu, evrenin bir düzeni bulunduğunu ve tanrıların bile bu düzenin dışına çıkamayacaklarını belirtmiştir (Özden ve Elmalı, 2017. 30-32). Homeros'un dünyanın kendisini çepeçevre saran okyanus üzerinde yüzen kaya parçası olduğuna dair görüşü Thales'in *arkhe* anlayışına kaynaklık etmiştir. Thales, her şeyin ilkesinin su olduğunu, dünyanın su yüzeyinde yüzdüğünü ve "*her şeyin tanrılarla dolu olduğunu*" söylerken Homeros'un fikirlerini teorik ve seküler bir anlayışla dile getirmiştir. (Arslan, 2018: 101-102, 88).

Yunan yazılı kaynaklarının ilki olan Homeros'un destanları "*daha sonraki bilimsel ve felsefi kaynakları raslantısal olarak içerir.*" Onun evrenin kökenine yönelik dile getirdikleri öz ve varsayım olarak Sokrates öncesi felsefede etkili olmuştur (Barnes, 2004: 57). Homeros'un ilk maddenin ne olduğuna yönelik yürüttüğü soruşturmanın yanında başat tanrı anlayışıyla monoteizme doğru bir ilerleme sağlamış ve tanrıların-insanların iradelerini sorgulamıştır. Muhtemelen bundan dolayı Aristoteles onu ilk filozof olarak nitelendirmiştir. Kranz'a göre bu yerinde bir nitelendirme değildir (Kranz, 2014: 9-10). İlkçağ doğa filozoflarıyla Homeros ve Hesiodos'un bazı görüşlerinde benzerlikler saptanmıştır. Thales'ten asırlarca önce yaşamın kaynağının su olduğunu Homeros ifade etmiştir. Thales, gözlemlerine dayanarak açıklamalarını yapmış olmasına rağmen Homeros *arkheyi* mitsel unsurlarla birlikte ifade etmiştir (Jaeger, 2016: 23). Ancak Thales'in de tamamen mitsel unsurlardan uzaklaştığını söylemek olası görünmemektedir. Çünkü o da "*her şeyin tanrılarla dolu*" olduğunu söylemiştir.

Yunanlılar tanrıların evreni yarattığına değil, evrenin tanrıları yaratmış olduğuna inanıyorlardı. Tanrılar var olmadan önce gök ve yer oluşmuştur ve bunlar tanrıların da titanların da kaynağı/ebeveynleriydi (Hamilton, 2011: 17). Yunan kozmogonik kurgularından günümüze ulaşan en eski örneği Hesiodos'un *Theogonia*'sidir (Buxton, 2010: 44). Yunan mitoloji yazarları kaosla, şekilsiz unsurların boşlukta karışım halinde bulunmalarını kastetmişlerdir. Kaos, dünya ya da var olanları incelemektedir. Hesiodos'un *Theogonia*'sine göre de var olanlar kaostan kendiliklerinden ortaya çıkmaktadırlar (Erhat, 1977a: 197). Hesiodos, eserinde bu önceliği şöyle ifade etmiştir:

*Khaos'tu hepsinden önce var olan,
Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana toprak
Sürekli sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin*" (Hesiodos, 1977: 108).

Hesiodos başlangıçtaki kaosla düzensizliği değil, karanlığı ve boşluğu ifade eder (Buxton, 2010: 45). Dolayısıyla ilk olan/oluşan kaos, gök ve yerden öncedir. Hatta eserinin

bir yerinde kaosu yer ve gök arasındaki boşluk/uçurum olarak ifade etmiştir. Aristoteles de fiziğinde kaosu boş yer olarak belirtmiştir. Kaos, Hint ve Avrupa mitolojilerinde ise her şeyin iç içe geçmiş bir şekilde yığın halinde bulunması ya da düzenin/kozmosun karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu kaos kavramı, Tevrat'taki (Tekvin, 1/2) *tohu* ve *bohu* (Yeryüzü biçimsiz ve boştu.) anlayışından Yunanlılara geçmiştir. Kökeni daima ön plana çıkaran Hesiodos'a göre kaos da tanrılar ve evren gibi oluşmuştur. Nitekim o, "*Başlangıçta kaos vardı.*" dememiş, "*Önce kaos oluştu sonra yeryüzü*" demiştir (Jaeger, 2016: 26-27).

Hesiodos'un mitolojik açıklamalarına göre evrenin başlangıcında var olan iyi niyetli, mutlak güç sahibi bir tanrı değil, kaos ve birbiriyle çatışan zıt güçlerdir. Kaos ve Gaia birbirine düşman güçler olduğundan ayrı ayrı türemişlerdir. *Theognia*'da yer, gök, deniz ve bunların içinde yer alanlar, tanrılardan önce var oldukları ve tanrıların doğuşuna kaynaklık ettikleri şöyle şiirleştirilmiştir:

*"Onlar ki doğdular Toprak Ana ve Yıldızlı Gökten
Karanlık geceden, suları acı Denizden
Söyleyin nasıl doğdu tanrılardan önce
Toprak, ırmaklar, şişkin dalgalarıyla engin Deniz
Pırıl pırıl yıldızlar ve üstündeki sonsuz gökler
Sonra nasıl doğdu onlardan
Her varlığı borçlu olduğumuz tanrılar"* (Hesiodos, 1977: 108).

Hesiodos, var olmak bakımından evrenin tanrılardan önce gerçekleştiğini belirttikten sonra Kaos ve *Gaia*'dan türeyenleri ayrıntılı olarak açıklamıştır:

*Khaos'tan Erebos ve kara Gece doğdu,
Erebos'la sevişip birleşmesinden.
(...)
Toprak bir varlık yarattı kendine eşit:
Dört bir yanı saran Uranos, yıldızlı Gök'ü,
Mutlu tanrıların sürekli sağlam yurdunu,
Yüksek dağları yarattı sonra,
Konaklarında tanrıçalar oturan dağları
Sonra denizi yarattı, ekin vermez denizi,
Azgın dalgalarıyla şişen Pontos'u
Kimseyle sevişip birleşmeden yaptı bunu
Sonra sarmaşıp kucaklaşıp Uranos'la
Doğurdu derin anaforlu Okeanos'u* (Hesiodos, 1977: 109).

Kaostan yeryüzündeki gece (*nyx*) ile yer altındaki karanlık (*Erebos*) türemiş ve bunların birleşmesi sonucunda da esir ve gündüz doğmuştur (Erhat, 1977b: 49). *Gaia* ya da Toprak Ana kaostan çıktıktan sonra göğü, dağları ve denizleri; sonra da gök veya *Uranos* ile birleşerek okyanusları oluşturmuştur (Erhat, 1977a: 209). Toprak Ana sırasıyla gök tanrı *Uranos*'u, denizleri, nehirleri ve dağları türetmiş akabinde de *Uranos* ile birlikte olmuş ve bu birlikteliğin sonunda altı kızları ve altı oğulları doğmuştur. Ancak *Uranos*, çocuklarını sevmediği için hepsini Toprak Ana'nın bağrına geri göndermiştir. Bu durumdan mustarip olan Toprak Ana, çocuklarından yardım istemiş ve sadece oğlu *Kronos*, annesinin talebine olumlu cevap vermiş ve annesinin talebini yerine getirmeye cesaret edebilmiştir. *Kronos*, annesinin rahminde elinde orakla ebeveynlerinin birleşmelerini beklemiş ve birleşme gerçekleştiğinde de onun organını kesip yeryüzüne fırlatmıştır. Bu tür sapkınca mücadele örneğine diğer mitolojilerde çok az rastlanır. En büyük tanrı olarak

Kronos, kardeşlerini yerin derinliklerinden kurtarmış, onlar da kendi aralarında birleşerek titanları meydana getirmişlerdir. Bunlar arasında cennetten ateşi çalarak insanlara veren Prometheus ve dünyayı sırtında taşıyan Atlas da bulunur (Armstrong, 2019a: 86-87).

Hesiodos'un *Theogonia*'sine göre ikinci kuşak Yunan tanrılarının doğuşu *Rhea* ile *Kronos*'un birleşmesi sonucunda doğmuştur (Campbell, 2003: 315). *Kronos* da babasının yolundan giderek, kendi için tehdit olacağı endişesiyle çocuklarını doğar doğmaz yutmuştur. *Rhea*, altıncı çocuğuna hamile kaldığında annesi Toprak Ana'nın fikrini almış ve Zeus'u Girit adasında bir mağarada ya da dağda doğurmuş ve orada saklamıştır. *Kronos*'a da bebek olarak bir taşı sarmalayarak vermiş ve o da onu bebek sanarak yutmuştur. Zeus, büyüdüğünde babası *Kronos* ile mücadele etmiş, kardeşlerini kurtarmış ve babasını tahtından indirmiştir (Hesiodos, 1977: 109-120; Buxton, 2010: 47-48). Tanrılar ölümsüz olduğundan *Uranos*'un çocuklarını Toprak Ana'nın bağrına geri gönderdiği gibi *Kronos* da onları yutarak ardıklarını ortadan kaldırmaya çalışmıştır (Buxton, 2010: 47).

Kronos, Olympos tanrılarıyla ittifak kursa da Zeus galip gelmiş; *Kronos*'u ve onun yardımcısı olan titanları *Tartaros*'a hapsedmiştir (Armstrong, 2019a: 87-90). Yunan mitolojisinde gök tanrı *Uranos* oğlu *Kronos* tarafından tahtından indirildiği gibi *Kronos* da oğlu Zeus tarafından tanrılar tahtından indirilmiştir. Böylece Zeus, Olympos dağına yerleşmiş ve erişilebilir üçüncü kuşak genç tanrılarının öncüsü olmuştur (Armstrong, 2019b: 43). Hesiodos'un bu mitolojik anlatıları bilimsel olmasa da "*tanrılarının çoğu doğal olayların ya da özelliklerin kişiselleştirmesidir; tanrılarının doğumunun anlatılması evrenin kökeninin betimlemeli bir biçimde anlatılmasıdır*" (Barnes, 2004: 57).

Hesiodos'un evrenin ve tanrıların doğumunu kaostan türetmesine benzer bir açıklama da Aneksimandros tarafından dile getirilmiştir. Aneksimandros'un arkhesi sonsuz-sınırsız olarak tanımlanan ve herhangi bir varlık türüne dahil olmayan *apeiron*dur. *Apeiron*dan önce soğuk ve sıcak akabinde de kuru ve ıslak vb. zıtlıkları türemiştir. Soğuk ve sıcak, dünyanın oluşumunda *apeiron*dan ayrılmış ve onun çevresinde bir ateş çemberi oluşturmuştur. Bu ateş çemberinin parçalanması sonucunda da Güneş, Ay ve yıldızlar oluşmuştur. Onun ilkesi olan *apeiron* gibi oluşturduğu evrenler de sonsuzdur. Evrende oluş süreklilik arz eder ve sonsuz sayıdaki göklerin her biri tanrıdır (Kranz, 2014: 40-41). Hesiodos tanrıların doğuşu ile evrendoğumu birlikte kaostan türetmektedir. Arslan'a göre bu yönüyle onun kaosu Anaksimandros'un *apeiron*una benzediği ve onun seküler bir versiyonu olduğu söylenebilir (Arslan, 2018: 102).

Hesiodos'a göre Kaos ve *Gaia* (Toprak Ana/Yer) ile birlikte evrenin başlangıcında olan ilkelerden bir de *Eros*'tur. *Eros* bir tanrıdan ziyade kaosun kozmosa dönüşmesini sağlayan bir ilkedir. Ancak o, bunu felsefi olarak ifade edemediğinden diğer ozanlar gibi tanrı olarak tanımlamıştır (Erhat, 1977a: 185). İlkçağ filozofları da Hesiodos'un ilke veya kaos fikrine yönelmişler, ancak açıklamalarını duyu deneyiminden hareketle yapmışlar ve onun tanrıların doğuşuyla ilgili görüşlerini eleştirmişlerdir. Bu eleştiriye rağmen onun tanrıların doğuşu üzerine görüşlerinde önemli oranda felsefi bir içerik de bulunmaktadır. Ona göre yer ve gökle eşzamanlı olan, oluşu sağlayan *Eros* hem tanrıların hem de evrenin doğuşunu sağlayan güçtür/tanırdır. Onun *Eros* hakkındaki görüşleri Parmenides ve Empedokles üzerinde etkili olmuştur. Empedokles'e göre de kozmik güçleri bir araya getiren Aşk ya da Sevgi'dir (Jaeger, 2016: 27-28). Parmenides ise düzenin temelinde olan ilke olarak karışımı görür ve bunun sembolik yaratıcısının da *Eros* olduğunu belirtir. *Eros*'u kuşatan gece ve ateş halkalarının üzerinde de ana tanrıça bulunur. O, yaratıcı olarak *Eros* kavramını Hesiodos'tan devralmıştır (Jaeger, 2016: 146-147). Parmenides, Hesiodos gibi kendisinin de vahiy aldığı ya da doğrudan tanrılardan aldığı ilhamı insanlara aktardığını iddia etmiştir. O dolaylı bir şekilde aldığı dini sembolizmi felsefeye aktarmış ve entelektüel bir ortam oluşturmuştur (Jaeger, 2016: 139-141).

Hesiodos, Olympos tanrılarının doğuşu ile evrenin bir düzen içerisinde nasıl oluştuğunu birlikte açıklamaya çalışmıştır. O, üremeyi tek ve gerçek oluş şekli olarak

gördüğünden görüşleri her ne kadar mitsel olsa da onun açıklamaları hem nedensellik prensibine dayanır hem de mantığa dayanan ussal bir izahıdır (Jaeger, 2016: 25). Hesiodos'un tanrıların doğuşu ile ilgili görüşleri dini mitolojik içeriğe sahip olsa da "felsefi ruhla ilişkisiz değildir." Evrendoğuma yönelik dinsel açıklamalar ilk dönem filozoflarının da üzerinde durdukları ana problemlerden biridir. Felsefede de evren doğumla ilgili ileri sürülen görüşlerde dine doğrudan atıfta bulunmaktadır (Jaeger, 2016: 93).

Sonuç

Mitostan logosa geçiş birden bire değil, on binlerce yıllık gözlem ve deneyimlerin sonucunda gerçekleşmiştir. Yukarıda anlatılan mitolojiler ile Sokrates öncesi felsefenin konularının büyük oranda ortak olduğu görülüyor. Her ikisinde de varlığın kaynağı/ilkesi ve evrenin nasıl oluştuğu sorgulanmaktadır. Mitolojide başlangıcı olmayan ilke ya da töz betimlendikten sonra sembolik bir dil kullanılarak tanrıların, evrenin ve insanın doğumu açıklanmaktadır. Tözden türeme açıklanırken de insan biçimci bir yaklaşım sergilenmektedir. İnsanın kendine dair gözlemlerini evrene yansıtarak açıklamalarını yapmaktadır. Yukarıda ele aldığımız üç mitolojik gelenekte de bu yansıtmanın çok yoğun bir biçimde kullanıldığını görüyoruz. Fakat zamanla mitoslar da kendi içerisinde kaba teşbihleri ayıklayarak daha soyut ifadelere yer vermişlerdir. Örneğin, Antik Mısır mitolojisinin ilk dönemlerinde başat tanrı yaratma edimini sperm, tükürük ve ter gibi vücut salgularından yaratırken son dönemlerde düşündüklerini dile getirmek suretiyle yaratmaktadır. Doğal olarak mitoslar binlerce yıllık kültürel birikimin bir ürünüdür. İnsanın görgü, bilgi ve tecrübeleri arttıkça rasyonelleşme de beraberinde gelmiştir.

Bu rasyonelleşme ya da logosa ağırlık verme de Antikçağ'da felsefeyle başlamıştır. Sokrates öncesi filozofların büyük bir çoğunluğu *arkheyi* akli bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Ancak binlerce yıllık kültürel birikimin etkisinde de uzun bir süre kalmışlardır. Sokrat öncesi filozofların büyük bir çoğunluğu ilke ya da tözleriyle aynı zamanda tanrıları da ifade etmişlerdir. Bu filozoflar akla ve akli açıklamalara yoğunlaşmış olmalarına rağmen tamamen seküler bir ontolojik görüş ortaya koyamamışlardır. Seküler bir ontolojik görüş ancak Demokritos gibi materyalist filozoflar tarafından gerçekleşmiştir.

Kaynakça

- Adalı, S. F. ve Görgü, A. T. (2017). "Sunuş." (Çev. S. F. Adalı ve A. T. Görgü). *Babil Yaratılış Destanı- Enuma Eliş* (3. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Armstrong, K. (2014). *Mitlerin Kısa Tarihi*. (Çev. D. Şendil). İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım San. ve Tic. Lti. Şti.
- Armstrong, K. (2019a). *Büyük Dönüşüm Eksen Çağı ve Dinsel Geleneklerin Başlangıcı*. (Çev. B. Baysal). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Armstrong, K. (2019b). *Tanrı Savunusu Din Aslında Nedir*. (Çev. Ş. Tokel). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Arslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefesi Tarihi: 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (9. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Babil Yaratılış Destanı- Enûma Eliş* (3. bs.). (2017). (Çev. S. F. Adalı ve A. T. Görgü). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barnes, J. (2004). *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. (Çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bıçak, A. (2014). *Evren Tasavvuru Kendini Bilmek ya da Evreni Kurmak* (2. bs.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Buxton, R. (2010). *The Complete World of Greek Mythology*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Bauer, S. W. (2014). *Dünya Tarihi I. Cilt: İlkçağ En Eski Göçebe Halklardan Roma İmparatorluğu'nun Çöküşüne*. (Çev. M. Doğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Campbell, J. (2003). *Batı Mitolojisi Tanrı'nın Maskesi* (3. bs.). (Çev. K. Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi.
- Clark, S. (2012). *Büyük Sorular/Evren*. (Çev. Ebru Kılıç). İstanbul: Venüs Kitap.
- Cornford, F. M. (2015). *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. (Çev. A. M. C. Şengör ve S. Onan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Daneils, M. (2014). *Bir Nefeste Dünya Mitolojisi*. (Çev. P. Üstel). İstanbul: Maya Kitap. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/29763156/>].
- Demirci, K. (2013). *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar, Ritüel, Tapınak*. İstanbul: Ayışığıkitapları. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/36208140/>].
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt:1 Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Kabalacı Yayınevi.[Erişim Tarihi: 09.10.2022, www.academia.edu/45657488/].
- Erhat, A. (1977b). "Giriş." *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/36208157/>]
- Erhat, A. (1977a). "Sözlük." *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.[Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/36208157/>].
- Gilgamiş Destanı* (4. bs.). (2017). (Çev. Sait Maden,). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- Hamilton, E. (2011). *Mythology Timeless Tales of Gods and Heroes*. Nev York: Grand Central Publishing.
- Hart, G. (2012). *Mısır Mitleri* (2. bs.). (Çev. Mehmet Sait Türk). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Hesiodos. (1977). "Theogonia." *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/36208157/>].
- Hooke, S. H. (2015). *Ortadoğu Mitolojisi Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hristiyan Mitosları* (5. bs.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Höffe, O. (2014). *Felsefenin Kısa Tarihi*. (Çev. Okşan Nemlioğlu Aytolu). İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ.
- Jaeger, W. (2016). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* (2. bs.). (Çev. Güneş Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kenny, A. (2006). *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*. Blackwell Publishers Ltd. [Erişim Tarihi: 9.10.2022, <https://svetlogike.files.wordpress.com/2014/02/an-illustrated-brief-history-of-western-philosophy/>].
- Kırbıyık, H, Ü. Kızıloğlu, N. Kızıloğlu, F. R. Civelek ve E. Beklen. (2016). *Evren Nasıl Oluşturdu?* (Ed. Halil Kırbıyık). Ankara: Odtü Yayıncılık.
- Kramer, S. N. (1999). *Sümer Mitolojisi*. (Çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Kabalacı Yayınevi. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://www.academia.edu/41231685/>].
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. (Çev. Suat Y. Baydır). İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınları.
- Kurhan, M. (1993). Eski Mısır Orta İmparatorluk Devrinde Siyasî ve Dinî Durum. *Belleten*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, LVII (220), 699-729.
- Kurhan, M. (1994a). Asırlar Boyu Tanrı Rê. *Belleten*. Türk Tarih Kurumu LVIII (221), 1-27.

Murat Sultan ÖZKAN-Antik Mezopotamya, Mısır ve Yunan'da Mitostan Logosa Arkhe Problemi

Kurhan, M. (1994b). Eski Mısır Kraliyet Tanrısı Ptah. *Belleten*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, LVIII (222), 265-278.

Özden, H. Ö. ve Elmalı, O. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Metinlerle*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Pinch, G. (2002). *Handbooks of Egyptian Mythology*. California: Abc-Clio. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <https://books.google.com.tr/books?id=N-mTqRTrimgC&hl=tr&lr=>].

Reyhan, E. ve Cengiz, T. B. (2015). *Eski Çağ Tarihi ve Uygarlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Yalçın, C. (2012). *Evren ve Yaratılış Kozmik Kodlama* (2. bs.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Tanilli, S. (2015). *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası 1. Cilt İlkçağ: Doğu, Yunan, Roma* (2. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Turner, W. (1903). *History of Philosophy*, Boston: Ginn & Company Publishers. [Erişim Tarihi: 09.10.2022, <http://www.giuliotortello.it/clil/historyofphturner>].

Yıldırım, E. (2021). Eski Mısır'daki Memfis Teolojisine Göre Yaratılış Anlayışı ve Tanrısal Hiyerarşinin Düzenlenmesi. *Milel ve Nihal*, 18 (2), 239-263, doi: 10.17131/milel.959743

Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesinde Özgürlüğün Olanaklılığı*

Bülent OSKAY**

Özet

Bu makale, Kant'ın felsefesinde özgürlük konusunu incelemeyi ve tartışmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla öncelikle Kant'ın özgürlük anlayışının ahlak felsefesiyle olan ilişkisi irdelenmiştir. İnsanın çevresini olduğu gibi kabul etmesi ve kendi özgür iradesi ile çevresine müdahale etmesi, onu değiştirmesi ve deneyimleri ile idrak etme süreci onun eylemlerinin dolayısıyla özgürlüğünün sınırları olduğu bilincine varması koşuluyla gerçekleşir. Dolayısıyla istediği biçimde eylemde bulunma ve her istediğini yapma anlamında bir özgürlük nasıl gerçekleşir. Bu anlamda İnsan özgür olduğunu biliyorsa bu bilginin nereden geldiğini belirtmek gerekir. Kant'a göre özgürlüğü teorik olarak anlayamasak da bütün ideler içinde doğuştan olarak bildiğimiz tek idedir. Çünkü özgürlüğü ahlak yasasının koşulu olarak görmekteyiz. Yani özgürlüğün bilincine varmanın koşulu ahlaklılıktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Ahlak Yasası, Özgürlük, Ödev, Fenomen, Numen, Otonom, Pratik Akıl

The Possibility Of Freedom in Immanuel Kant's Moral Philosophy

Abstract

This article aims to examine and discuss the issue of freedom in Kant's philosophy. For this purpose, the relation of Kant's understanding of freedom with his moral philosophy was first examined. Man accept his environment as it is, and intervenes with his environment with his own free will, changes it, and the process of realizing it with his experiences takes place on the condition that he becomes aware that his actions are the limits of his freedom. So how does a freedom come about in the sense of acting and doing whatever he wants? In this sense, if the human knows that he is free, it is necessary to indicate where this information comes from. According to Kant, although we cannot understand freedom theoretically, it is the only idea we know from birth among all ideas. Because we see freedom as the condition of moral law. That is, morality is the condition for becoming conscious of freedom.

Keywords: Kant, Moral Law, Freedom, Duty, Fenomen, Noumenon, , Practical Reason.

Giriş

Filozoflar bir görüşü ya da bir kavramı ele alırken bunu teorik ve pratik yönleri ile ele almışlardır. Teorik yönü ile bir şeyin kavranması, pratik yönüyle ise akli iradeye dayanan

* Bu çalışma Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesinde Özgürlüğün Temellendirilmesi adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, bulent.oskay@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3049-9183>

özgür bir eylemin gerçekleştirilmesi kastedilmektedir. Teorik bilginin nesnesi teori; pratik bilginin nesnesi ise eylemdir.

Felsefe bu anlamda ya teorik ya da pratiktir. Teorik felsefe bir şeyi idrak etmek iken pratik felsefe ise özgür iradeyi hesaba katan davranış kurallarımızdır. Pratik felsefe biçim bakımından değil nesne bakımından pratiktir. Nasıl ki mantık, nesnesi akıl olduğu için aklın bilimi ise ahlakın nesnesi de pratik olduğundan, ahlak da özgür iradenin yasalarına ilişkin bir bilimdir (Kant, 1994: 12-13). Kant teorik ve pratik felsefeye yönelik bu ayrımı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* başlıklı eserinde daha açık bir şekilde ifade etmektedir. Kant'a göre her akıl bilgisi ya içeriklidir bir nesneyi ele alır ya da biçimseldir, nesnelere ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnız biçimi ve düşünmenin genel kuralları ile uğraşır. Biçimsel felsefe mantık olarak, belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgilenir, içerikli felsefe ise doğanın ya da özgürlüğün yasalarına ilişkin fizik ve etik ile ilgilenir. Hem doğaya ilişkin dünya bilgeliğinin hem de ahlaka ilişkin dünya bilgeliğinin, ayrı ayrı kendi deneysel kısımları olabilir. Çünkü ilki, bir deney nesnesi olarak doğanın yasalarını, ikincisi ise doğaya uyarılan insan istemesinin yasalarını belirlemelidir. Doğaya ilişkin dünya bilgeliği bu yasaları her şeyin onlara göre olup bitiği yasalar olarak belirlerken, ahlaka ilişkin dünya bilgeliği ise her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar olarak belirlenir (Kant, 2013: 2-3).

Kant'ın yukarıdaki ifadeleri sonucunda, doğanın yasaları fizik bilimi olarak; özgürlüğün yasaları ise ahlak olarak adlandırılıyor. Doğa yasaları her şeyin kendisine göre gerçekleştiği yasalar iken özgürlüğün yasaları ise her şeyin onlara göre gerçekleşmesi gereken yasalardır. Doğa felsefesi hali hazırda burada var olan ile ilgili iken; ahlak felsefesi burada var olması gereken ile ilgilidir. Olması gereken, doğanın bütünselliğinde mevcut olmayan zorunluluğun bir çeşidini ifade eder. Anlama yetisi, yalnızca olanı, olmuş olanı veya olacak olanı bilebilir. Gerçekten de insan çıplak gözle doğayı gözlemediğinde olması gerekenin herhangi bir anlama gelmediği görülür. Doğada neyin gerçekleşmesi gerektiğini veya bir çemberin ne tür bir doğaya sahip olması gerektiğini sorgulayamayız, bunun yerine sadece nasıl olduğunu ve ne tür bir doğaya sahip olduğunu söyleyebiliriz (Kant, 1788: 641-642'den akt, Şakar, 2017: 44).

Kant'ın teorik felsefesi “*Ne bilebilirim*” sorusunu sorarak yeni bir metafiziğin salt bir bilim olarak olanaklılığını araştırmayı hedeflerken; “*Ne yapmalıyım*” sorusu ise ahlak, hukuk ve siyaset felsefesi olarak ifade edilebilecek pratik felsefesinin temel sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinin son sözündeki ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir. Kant bu son sözde iki şeyin onun için çok önemli olduğunu, insanın bunlar üzerinde derin bir şekilde düşündüğü zaman ruhunda hep artan bir hayranlık ve saygının uyandığını dile getirir. Bunlar: “Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasasıdır” diye ifade eder (Kant, 2016: 174). Bu noktada üzerimdeki yıldızlı gökyüzü doğanın yasaları, içimdeki ahlak yasası ise özgürlüğün yasaları ile ilişkilendirilebilir. Bu durumda aklın teorik kullanımı “*Nasıl bilebilirim*” sorusunu sorarak bilme yetisinin nesnelere ile uğraşırken; aklın pratik kullanımı ise “*Ne yapmalıyım*” sorusunu sorarak istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Bunun sonucu olarak saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin yalnızca deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir? Sorularıyla karşılaşırız. Bu noktada saf aklın eleştirisiyle haklı çıkarılan ama deneysel olarak ortaya konamayan bir nedensellik kavramı; yani özgürlük kavramı işe karışır (Kant, 2016: 16).

Tüm bu ifadelerin sonucunda ahlakın doğa yasalarından farklı olarak, olanla değil, olması gereken ile ilişkili olduğunu ve doğanın zorunluluğundan başka türlü bir zorunluluğa sahip olduğu sonucuna ulaşılır. Kant'ın pratik felsefesinin en temel sorusu olan “*Ne yapmalıyım*” sorusu düşünüldüğünde –mali, -meli kipi bir gerekliliği insan davranışının temel koşulu olarak sunmaktadır. Bu durumda gereklilikle özgürlük bir arada nasıl mümkün olmaktadır? Başka bir ifadeyle bir taraftan bir gereklilik koşulu ve öteki

tarafından özgürlük bir arada mümkün müdür? Bu gereklilik kendisini bir evrensel yasa olarak sunduğunda özgürlük problemi daha da karmaşık bir hal almaktadır.

İnsanın çevresini olduğu gibi kabul etmesi ve kendi özgür iradesi ile çevresine müdahale etmesi, onu değiştirmesi ve deneyimleri ile idrak etme süreci onun eylemlerinin dolayısıyla özgürlüğünün sınırları olduğu bilincine varması koşuluyla gerçekleşir. Dolayısıyla istediği biçimde eylemde bulunma ve her istediğini yapma anlamında bir özgürlük nasıl gerçekleşir? Çünkü bazı durumlarda isteklerin ve eylemlerin gerçekleşmesi mümkün olmayan durumlarda bunları sınırlamak zorundadır (Pieper, 2012: 26-27). Bu çalışmanın amacı, kişinin istediği şekilde eylemde bulunması ve her istediğini yapma anlamındaki özgürlük olanağının nasıl gerçekleşebileceğini Kant'ın ahlak felsefesi ve özgürlük düşüncesi çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır.

Ahlak Felsefesi

Kant öncesi ahlak felsefesi, eylemlerin yarar ve mutluluk sağlayıp sağlamadığına göre değerlendirilirdi. Kant bu görüşe savaş açmıştı. Ona göre ahlak felsefesi böyle *eudaemonist*¹ ve *utilitarist*² olmamalıdır, çünkü o pratik akli bambaşka bir şey olarak değerlendirir. Saf pratik akılda iradeyi yöneten eğilimler; istekler değil, aklın kendisidir. Kant'a göre akıl bu yönetmeyi *a priori*³ olan-geçerliliği genel ve zorunlu olan-yasalar, ilkelerle yapar (Heimsoeth, 2007: 117-118).

Kant, nasıl bilgi felsefesinde saf *a priori* var ise ahlak alanında da bir *a priori* olduğunu dile getirir. Bilgi nasıl yalın duygusal algıdan çıkmıyorsa, ilksel kendiliğinden meydana geliyorsa ahlaksal *a priori* de, aynı şekilde her şeyden önce haz ve acı duygularından arınmış bir şekilde ortaya çıktığını ve tamamen serbest bir şekilde meydana geldiğini dile getirir. Böylece Kant'ın temellendirilmesi ile her türlü mutlulukçu temellendirme arasında keskin farklar oluşmaya başlar (Cassirer, 1988: 160). Kant ahlaksal yasanın, herhangi bir deneyimden değil zorunlu bir varsayım olarak doğuştan geldiğini belirtir. Çünkü ahlaksal buyruk, herkes için genel geçer ve zorunludur.

Kant, ahlak sorununu incelerken toplumla iç içe yaşamış ve toplumu çok detaylı bir şekilde incelemiştir. O, ahlak sorununu canlı bir gerçeklik olarak görür. Ona göre ahlak yasasını, doğanın içinde veya dışında değil doğrudan doğruya saf akıldan çıkarabiliriz (Akarsu, 1999: 63-65). Ahlak yasası, zorunlu bir yasa olarak bütün insanlarda bulunur. Bu yasa kendini saf akılda gösterir; çünkü ahlak yasası *a priori* bir yasadır.

Kant, ahlak kavramının yeri ve kaynağının deneyimsiz akılda *a priori* olarak bulunduğunu dile getirir. En yüksek derecede kurgusal olan akılda hatta en sıradan insan aklında bile bu kavramlar rastlantısal ve deneysel bilgilerden çıkarılmaz. Onlara deneysel bilgilerden ne kadar katarsak o kadar eksilttiğimizi de dile getirir. Bu ahlak kavramlarını

¹ Antik Yunanda Sokrates'le başlayıp, sonrada Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Epikürüsçular tarafından devam ettirilen ve ahlaki hayatın nihai amacını veya insanın için en yüksek iyinin eudamonia olduğunu söyleyen etik anlayış. Bu dönemde insan için en yüksek iyinin eudaimonia olduğu konusunda tam bir anlaşma oluşmamıştır. Onu mutluluk olarak tanımlayanlar gibi, insanın kendisini gerçekleştirmesi veya kendi kendisiyle hoşnutluk içinde olması tanımlayanlar da olmuştur. Bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 167-168.

² 19. Yüzyılda Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen ve eylemin doğruluğu veya yanlışının temin ettiği yararlar, ürettiği iyi ya da kötü sonuçlarla ölçülmesi gerektiğini bildiren etik anlayışı. Bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, Ankara, 2011, s. 455.

³ Latince deney tecrübesine dayanmayan doğuştan meydan gelen bir deyimdir. Özellikle Kant tarafından kullanılan bu kavram zaman, töz, nedensellik gibi deneyden türetilmeyen ama dünya ile ilgili düşüncelerde bir şekilde varsayılan bir kavrama karşılık gelir. Bkz. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Say Yayınları, Ankara, 2011, s. 38.

saf pratik akıl yetisi bütünlüğünde belirlemek büyük önem arz etmektedir (Kant, 2013: 27-28).

Kant, ahlakta, sürekli deneyimden bağımsız olanı arar. Yani diğer bir deyişle *a priori*yi arar. Bunu zorunlu görmesinin nedeni bilim niteliğinde bir ahlak elde etmenin tek yolunun bu olduğunu savunur. Ona göre bilgide *a priori* olmasaydı, doğadaki bütün olaylar ve tasarımlar rastgele meydana gelirdi. Aynı bunun gibi ahlak alanında da *a priori* olmasaydı istek ve eğilimler rastgele olurdu. Bu şekilde evrensel ahlak yasasından bahsetmek mümkün olamazdı. İnsanın *a priori* yönü içgüdü eğilim ve dürtülerden değil saf akıldan meydana gelir (Gökberk, 2016: 360).

Kant'a göre ahlaklı eylemler de aklın ilkesi ve bir buyruk ve gerekliliği dile getirir. Bu akıl ilkeleri; insanın eylemlerini ve iradesini, var olan doğada nedensellik yasalarının doğa olaylarına etki ettiği biçimde yönetemezler. Kant'a göre bunlar sadece bir buyruk ve gereklilik ortaya çıkarır. Kant'ın bu buyruğuna değinmeden önce onun, iki farklı buyruk olarak nitelendirdiği; kategorik ve hipotetik buyruğunun farklılığını belirtmek zorundayız. Kant'a göre bu buyruklardan "Hipotetik buyruk" olarak adlandırdığımız buyruk bir zorunluluk arz etmez. Çıkarla ilgilidir. "Tutumlu ol" buyruğu gibi bu buyrukta bir "Eğer" gizlidir. Bu buyruğu; eğer parayı iyi kullanırsan, yaşlandığında ve hastalandığında işine yarar. İşte bu örnekte "Eğer "bu buyruğun anlamında gizlidir. Kant'a göre buradaki akıl salt pratik akıl değil teknik pratik akıldır. Bu akıl yarar ve çıkarla ilişkilendirilir. Fakat "kategorik buyruklarda" durum daha farklıdır. Gizli bir "Eğer" yoktur. Bu yüzden bu buyruk ahlak buyruğu olarak görülür. Çünkü yarar ve çıkarı gözetmez, sadece buyurur. Kant'a göre bu buyrukta durum ne olursa olsun bütün insanlardan buyurulmayı gerekli görür. "Yapmalısın" bir gereklilik zorunluluk belirtir. Kant'a göre "Bu buyruklar insanda doğrudan doğruya ve genel bir geçerlilik ister bunlar salt pratik aklın *sentetik a priori*⁴ yargılarıyla dile getirilen yasalardır" (Heimsoeth, 2007: 119-120).

Bu anlamda asıl ahlaklı olan buyruklar, kategorik buyruklardır. Çünkü kategorik buyruklar, *a priori* olarak ortaya çıkar. Bu yüzden kategorik buyruklar, çıkar ve yararı gözetmez ve herkes için genel geçer ve ayrıca zorunludur.

Kant'a göre bütün buyruklar ya koşullu ya da zorunlu olarak buyurur. İlk buyruklar, insanın bulunduğu eylemde bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğu olarak nitelendirilir. Bu buyruk hipotetik buyruktur. Kesin buyrukta ise eylem sadece kendisi için başka herhangi bir şeyi amaç edinmeden zorunlu evrensel olarak sunulan bir buyruktur. Bu da kategorik buyruktur (Kant, 2013: 30).

Bir buyruk, amacını gerçekleştirmek için herhangi bir araca ihtiyaç duyup bunu gerekli görüyorsa bu koşullu ya da diğer adıyla hipotetik buyruk adını alır. Fakat aksine bir buyruk başka bir amacı benimsemeyen, kendi geçerliliği kendi içinde değerli olarak görülen kendisiyle bilinip koşulsuz bir isteme ile meydana gelen buyruk da kategorik buyruktur. Bu koşulsuz buyruk özel bir isteme içeriğinde değil, kendi yasallığı içinde kendini tek koşulsuz buyruk olarak gösterir (Cassirer, 1988: 166).

Asıl olan kategorik buyruktur. Bu buyrukta gerçekleştireceğim isteme eyleminde bir şeyi araç olarak göremem, çünkü isteme eylemimin kendisi bir amaçtır. Kategorik buyrukta

⁴Kant'a göre sentetik *a priori* bilgiler metafizikle ilişkili bilgilerin bilimidir. Metafiziğin geleneksel konuları yani bilimlerin temelleri ile ilgili problemler ve ilimizi çeken doğaüstü diye ifade edilen sorunlar metafizikçilerin sentetik *a priori* bilgisine sahip olduklarını iddia ettikleri önermelerle bağımlıdır. 'Tanrı vardır', 'Ruh ölümsüzdür', 'İrade özgürdür' önermelerden başka, (...) eğer böyle bir bilgi varsa, deneysel olamaz. Biz bu tür önermeleri sadece sentetik *a priori* bilgisine sahip olabiliriz. Bkz. Wood, Allen, Kant, Dost Kitapevi, Ankara, 2009, s. 50-51. Metafiziğin asıl işi sentetik *a priori* önermelerdir. Yalnızca bu onun amacını oluşturur. Yani metafiziğin ilerlemesi ancak sentetik *a priori* yargıların olmasına bağlıdır. Bkz. Kant, Immanuel, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örneke, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2000, s. 20.

bir zorunluluk vardır. Gizli bir “eğer” yoktur. Diğer bir ifadeyle yararı ve çıkarı göz önünde bulundurmaz. Bu yüzden asıl ahlaksal olan kategorik buyruktur.

Kant göre ödev, eylemlerimiz açısından anlamlı ve yasa koymayı destekleyen bir eylem ise bu ödev kategorik buyruklar ile dile getirilebilir. Çünkü eylemin pratik-koşulsuz zorunluluğu ödev olmalıdır. Bu her akıllı olan varlık için geçerli bir yasa olmalıdır. Aksine insana özgü bazı özellikler işte duygulanım, düşkünlükler hatta insanın akıl yetisinin kendine ait ve her akıl sahibi insan için gerekli olmayan her ne ise; bunlar kişi için bir maxim sağlayabilir, fakat bir yasa sağlayamaz (Kant, 2013: 42).

Kant’a göre ahlak yasası, kesinliği ifade eden bir buyruktur. Gerekçe olarak da bu yasanın koşulsuz olduğunu dile getirir. Bu ahlak yasası yükümlü ve bağımlıdır. Kant kesin buyruğu şu şekilde dile getirir: “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi, aynı zamanda genel bir yaşamının ilkesi olarak geçebilsin” (Kant, 2016: 35-37). Gerçekleştirmek istediğin eylem herkese örnek olmalı ve eylemin geçerliliği, evrensel olmalıdır. Böyle hareket edersen eylemin, genel bir doğa yasası haline gelir ve aynı zamanda herkes için geçerli bir yasa olur. Kant kesin buyruğu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*’nde şu şekilde dile getirir:

Öyleyse kesin buyruk tek bir tanedir, hem de şudur: ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun. Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilircesine, bu tek buyruktan türetililebilir; ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram olup olmadığını belirsiz bıraksak da, hiç olmazsa da bununla neyi düşündüğümüzü ve bu kavramın ne demek istediğini gösterebiliriz. Etkilerine ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi yani genel yasalarca buyruğu şöyle dile getirilebilir: eylemin maksimi sanki senin isteminle bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun (Kant, 2013: 38).

Alıntıdan ifade edilenleri göz önünde bulundurduğumuzda eylemin maksimi yani ilkesi sürekli bir şekilde doğa yasası ile özdeş kılınmaya çalışılıyor. Kant’ın bu çabası, ahlak yasasını tıpkı doğa yasası gibi genel-geçer ve evrensel kılma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kant’a göre ahlaksal tüm yargılarda şu düşünceler çok önemlidir: Tek başına eylemi ele aldığımızda kaynağı nedir? Amaçlanan eylemi, genel kural haline getirdiğimizde kendi içinde uyum sağlıyorsa o zaman bu eylem ahlaksal yönden de mümkündür. Fakat kendisiyle uyum sağlamıyorsa aksine ahlaksal yönden de mümkün olamaz. Örneğin büyük bir servet elde etmek için yalan söylemek, bu eylemi genel kural haline getirdiğimizde kendi kendisiyle çelişir ve kendini yok eder. Aynı zamanda ahlak dışı bir eylem olmuş olur. Çünkü amaç herkesçe bilindiği için böyle bir hedefe ulaşmak mümkün olamaz (Kant, 2007: 59). Yani bir ahlaksal eylemi, maksim ilkesini uygulayarak genel bir yasanın yaşama biçimi haline getirdiğimiz zaman kendi içinde bir bütünlük ve uyum sağlıyorsa bu ahlaksal eylemdir.

Kant’a göre asıl ahlaki bir eylem, ahlak yasasına göre yapılan bir eylemdir. Bu yüzden bir eylemin ahlaki olarak nitelendirilmesi onun ceza ve ödül korkusundan değil, ödev bilinciyle yapılmasına bağlıdır (Yayla, 2005: 82). Bir eylemi kendinde iyi yapan o eylemin bir başka eğilimden değil ödevden gelmesidir. Ödev bir eylemin koşulu olarak yasa karşısında saygıdan doğmasıdır. Buradaki koşulluluk bir zorunluluktur. Ama bu zorunluluk, doğa zorunluluğu değil doğrudan doğruya akla dayanan eylemin zorunluluğudur. Bir eylemin ahlaksal değeri, istemenin içeriğinde değil isteme için nesnel yasa olan şeyde bulunur. Bu yüzden yasa belli ise isteme de iyidir. Bu anlamda yaşamımızı sürdürmek de bir ödevdir. Bütün insanların doğrudan buna bir eğilimi vardır. Fakat talihsiz kötü olaylar ve umutsuz acılar, bu hayatı yaşanılmaz hale getirip tat almayı büsbütün yok ederse. Ruhu güçlü olan kişi, bu hayata karşı cesareti kırılmış ve yıkılmış olmaktan çok

yazgısına küsererek ölmeyi dilerse ama yaşamını korkudan, sevgiden ve eğilimden değil yalnızca ödevden dolayı sürdürüyorsa işte o zaman gerçekten ödevde uygun bir davranış sergilenmiş olur (Akarsu, 1999: 89). Kişinin sürdürdüğü hayat, kötü bir şekilde devam ederse ve kişi bunalımlar yaşarsa bu bunalımlar, kişide sürekli kaygı ve acıların ortaya çıkmasına neden olur. Bunun sonucunda bu olaylar, kişiyi intihara yönlendirse bile kişi yaşamına devam etmelidir. Çünkü yaşamını sürdürmek bir ödevdir. Bu ödev bütün insanlarda bir yükümlülük içerir.

Kant ödev kavramının tanımını şu şekilde dile getirir: “Ödev yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.” Ona göre yapmayı düşündüğüm eylemin nesnesine ilgi duyabilir ve eğilim gösterebilirim ama saygı duyamam. Çünkü o istemenin bir etkinliği değil sırf bir etkisidir (Kant, 2013: 12). Kant'ın diğer bir tanımı şu şekildedir: “Bir eylemin yükümlülükten dolayı nesnel zorunluluğuna ödev denir” (Kant, 2013: 57). Bu anlamda ödevi, ödev yapan şey onun yasa karşısında saygı ilkesini barındırmasıdır. Ödev eylemin zorunlu bir istemesidir. Bu istemede saygı ilkesine göre yasaya duyulan akılla ilişkili zorunlu bir istemedir. Kant ödev ile ahlak ilişkisini şu şekilde ifade eder:

Ey ödev! Sen, hoşça giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete geçirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmese bile) istense de istenmese de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da, önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad! Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabalığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri –onlardan gelmenin yalnızca insanların kendilerine verebilecekleri değer için kaçınılmaz koşulu olan bu kökler- nerededir (Kant, 2016: 95).

Kant'ın bu ifadeleri, özel anlamda ödevin genel anlamda ise ahlaki eylemin kökenini sorgulamakta, başka bir ifade ile ödevde nesnel bir köken bulma çabası olarak değerlendirilebilir. “*Istense de istenmese de kendisine saygı uyandıran... Önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan... Ey yüce ad...*” bu ifadeler ödevi deney dünyasına ait tüm arzuların ve dolayısıyla eğilimsel etkilerden uzak tutan bir anlamda zorunlu olarak kendisine saygı; ama “*her zaman sözün dinlenmese de*” ifadesi ile de bu zorunluluğu insan istemesine bağlı kılan dolayısıyla doğal zorunluluktan ayıran bir nitelik taşımaktadır. Ödev, hiçbir duyguya karşılık gelmeyen sadece yasaya saygıdan zorunlu olan ve korku, nefret eğilimi gibi duygulardan farklı olan sadece boyun eğmeyi isteyen, insanın gönlüne kendiliğinden girip her koşulda saygı uyandırarak asil olan ve bütün insanlarda zorunluluk taşıyan yüce bir yetidir.

Kant'a göre bizi hareket eylemine geçiren ödev ve ahlak yasasını evrensel yapıp içten harekete geçiren şey, kaçınılmaz saygı duygusudur. Saygı duygusu, farklı özel bir duygudur. Kant, saygı duygusunu yüksek bir duygu olarak görür ve *a priori* olarak var olduğunu ifade eder. Kaynağı insanın kendi aklındadır dışarıda değildir (Heimsoeth, 2007: 125-126). Kant'ın burada ifade etmek istediği şey; maxime göre hareket eden birey, başka bireylere saygı duymalı ve ötekini de kendinde bir amaç olarak görerek ahlak yasasına da saygı göstermelidir. Bu anlamda saygı duyma eylemi, doğuştan gelir ve herkes için genel geçerdir. Kant saygı duygusunu şu şekilde ifade eder:

Ahlaksal bir değer verilebilen şey, ne korku ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür. Kendi istemimizin kendi maksimleriyle olanaklı bir yasamanın koşuluyla eylemde bulunması ancak söz konusu olduğu ölçüde, idede bizim için olanaklı olan işte bu isteme, asıl saygı konusudur. Ve insanlığın değerliliği, - koyduğu yasaya aynı zamanda boyun eğmesi koşulu varsa da- genel yasa koyucu olma yeteneğinde bulunur (Kant, 2013: 58).

Alıntıdan da ifade edildiği gibi ahlaksal olarak nitelendirdiğimiz şey; korku ve eğilim değil, yasa karşısında saygı duygusudur. İsteme eylemini bizim için geçerli kılan tek şey saygı duygusudur. Bir insanın değerli olarak kendinde gördüğü tek şey, ortaya koyduğu yasa karşısında ona saygıdan dolayı boyun eğmesidir.

Kant, saygının sadece kişilere yönelik olduğunu belirtir. Başka şeylere yönelik olmadığını dile getirir. Bazı şeyler bizde ilgi uyandırıp eğilime neden olabilir. Hatta bunlar, sevgi bile bulundurulabilir. Örneğin: bir deniz veya herhangi bir yanardağ ya da saldırgan bir hayvan; bunlar korku bile uyandırabilir. Ama hiçbir zaman saygı uyandırmazlar. Kant, bu durumu daha iyi açıklamak için *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bir örneği dile getirir: "Soylu birinin önünde eğilirim ama ruhum eğilmez." Kant soylu olmayan sıradan bir insan karşısında ne kadar üstün olursam olayım eğer bu soylu olmayan kişide bana ait olmayan bir karakter ve dürüstlük fark edersem, bu insanın önünde istesem de ve istemesem de başımı ne kadar dik tutarsam da tutayım, ruhumun her zaman onun önünde eğileceğini dile getirir. Saygıyı bir ödenek olarak gören Kant ondan kaçınmanın imkânsız olduğunu ve istesek de bu saygıyı gizleyebileceğimizi; fakat onu her zaman içimizde kaçınılmaz bir şekilde hissedeceğimizi dile getirir (Kant, 2016: 84-85). Açık bir şekilde ifade etmek gerekirse saygı duygusu aslında içimizde bizi harekete geçiren ve ne kadar inkâr etsek de her zaman varlığını sürekli bir şekilde bize hissettiren ve her zaman asilliğini koruyan, her şeyden üstün gelen derin bir duygudur.

Kant bu saygı duygusunu, tutkusal bir duyguya benzetir. Bu saygı duygusunun temelinde bir haz duygusunun olmadığını belirtir. Eğer böyle olmasaydı bu saygının *a priori* herhangi bir ide ile ilgisi bulunmamış olacaktı (Kant, 2016: 88). Saygı duygusu bir haz ilkesinin arzulama yetisinden çok farklıdır. Çünkü saygı duygusu ahlak yasasına karşı akıl aracılığıyla kendiliğinden meydana gelen bir duygudur. Bu yüzden saygı duygusu pratik yönümüzü teşkil ederek ahlaksal yasaya karşılıksız bir şekilde boyun eğmemiz gerektiğini dile getiren bir duygudur.

Ahlak ve Özgürlük İlişkisi

Kant'a göre özgürlük ve ahlaksal bir buyruk olan koşulsuz buyruk, karşılıklı olarak birbirini etkiler. Bunlar birbirinden farklı mıdır, yoksa koşulsuz buyruk saf aklın özbilinci mi, ya da pratik akıl özgürlükle aynı mıdır? Sorularını sormamıza gerek olmadığını belirtir. Asıl sormamız gereken soru: Koşulsuz buyrukla ilgili bilgimizin kaynağı pratik yasadan mı yoksa özgürlükten mi gelir? Ona göre bu bilgi özgürlükten başlamaz. Çünkü özgürlük kavramını deneyden türetemeyiz. Deney bize sadece görünüşler dünyasını gösterir. Kendimiz için isteme eylemini gerçekleştirdiğimiz zaman kendisini doğrudan bilincine vardırın şey ahlak yasasıdır. Ahlak yasası da bu şekilde bizi doğrudan doğruya özgürlük yasasına götürür. Bu ahlak yasasının bilincine de önümüze çıkan tüm deneysel koşulları ayıklamak ile ulaşabiliriz (Kant, 2016: 33-34). Bu anlamda özgürlük kavramının kendisini deneyime tabi tutmadığından dolayı koşulsuz olanla ilgili bilgi, pratik yasadan gelir. Çünkü deney sadece bana görünüş dünyasındaki olguları verir. Benim için önemli olan şeyde bu görünüş dünyasında daha farklı olan düşünce dünyasının bilincine varmaktır.

Kant'a göre ahlak bütün akıllı varlıklar için yasa görevini görür. Bu şekilde ahlak yasasını sadece özgürlüğün özelliğinden türeterek akıl sahibi varlıkların isteme eylemleri olarak görebiliriz (Kant, 2013: 66). Yani kişi eylemde bulunduğu zaman ve bu eylemini özgürlük idesi altında düşündüğü zaman tam olarak özgür bir şekilde ahlaksal eylemini de gerçekleştirmiş olur.

Pratik olarak özgürlüğe sahip olduğumuz an ahlaksal yasa da geçerli olmuş olur. Burada pratik özgürlük olarak kastedilen şey kendi aklımızı kullanarak eylemde bulunabilme ve akıllı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan dolayı meydana gelen arzulara direnebilme gücüdür. Kant özgür olmadığımızı dile getirdiğimiz zaman ve bunun hakkında hüküm verdiğimiz zaman bile özgür olduğumuzun düşünebilme gerekliliğini ortaya çıkarttığımızı belirtir (Wood, 2009: 128).

Bizi özgürlük yasasına götüren şey pratik aklın kendisidir. Eğer ahlak yasası bize özgür olduğumuzu belirtmemiş olsaydı özgürlük idesi sorunsal ve sınırlı olurdu. Çünkü özgürlük yasası kurgusal olarak ahlak yasasının bir idesi olarak bulunmaz. Sadece ahlak yasasıyla biz özgür olduğumuzu biliriz. Bu şekilde ancak özgürlük kavramı nesnel bir gerçeklik kazanır (Deleuze, 2011: 39-40).

Kant'a göre özgürlüğü teorik olarak anlayamamak da bütün ideler içinde doğuştan olarak bildiğimiz tek idedir. Çünkü özgürlüğü ahlak yasasının koşulu olarak görmekteyiz. Yani özgürlüğün bilincine varmanın koşullu ahlaklılıktır. Onun deyişiyle: "Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir⁵. Ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir"⁶ (Kant, 2016: 4). Bu şekilde ahlak yasasını düşündüğümüz zaman özgürlük gibi bir şeyi de düşünmek zorundayız. Bu anlamda özgürlük olmasaydı içimizde bir ahlak yasasının varlığından da bahsedemezdik.

Kant, akıllı varlık olarak insanların eylemlerini yerine getirmesi bakımından özgür olduğunu dile getirir. Fakat bu ahlaksal eylemin sonucunda doğacak sonuçların sorumluluğu ona aittir. Ama bu sonuçlar ahlaksal eylemlerin yerine getirilmemesinden kaynaklanan sonuçlar ise kimse sorumlu tutulamaz. Örneğin borç para vermediğim bir kişinin başına gelen olaylardan dolayı sorumlu tutulamam. Yerine getirmekle yükümlü olduğum bir eylemi yerine getirmemekle o eylemin sonuçlarından sorumlu tutulabilirim. Birine karşı borçlu olduğum zaman bu borçtan kaçınırsam bu bir eylem olduğu için sorumluluğu bana aittir (Kant, 2007: 77-78).

Yani ben bir eylemi yerine getirmek bakımından özgürüm ancak yükümlü olduğum bu eylemin sonuçlarından ortaya çıkan durumlardan sorumlu değilim. Örnek olarak ekonomik nedenlerden dolayı zor durumda olan biri, benden borç para istediği zaman benimde ekonomik durumumun iyi olmadığı gerekçesini dile getirdikten sonra kişi intihar ederse bu durumdan ben sorumlu tutulamam.

Kant kategorik buyruğun, insanların hem kendilerine hem de birbirlerine karşı saygı dolu bir duygu ile bağladığını ve onlar arasında birlik ve beraberlik oluşturduğunu ifade eder. Kant bunu birlik ve beraberliği içine alan bir ülke olarak görür. Bu ülkede ortak bir akıl vardır. Bu akıl yasası, karşılıklı birliktelik ve bağlılık ilkelerini de esas alarak herkesi birbirine bağlar. Kant bu ülkeyi ahlak ülkesi olarak nitelendirir.

Ahlak ülkesinde kişi olarak insanları birbirine bağlayan şey ahlak yasasıdır. Bu ahlak ülkesinde her birey hem yasayı yapan hem de yasayı yöneten bir varlık olarak eşit durumdadır. Akıl yasasının geçerli olduğu ahlak dünyasına Kant "Amaçlar ülkesi" der (Heimsoeth, 2007: 127-128).

Kant'a göre ahlaki sorumluluğun temelinde akli irade vardır. Eğer ahlak yasaların temelinde akli irade dışında başka bir şey olsaydı yasaların kategorik olma özelliği zarar görürdü. Kendi irademizle eylemde bulunduğumuz ahlak yasası, bizi amaçlar ülkesi ideasına götürür. Bu tüm varlık topluluklarının ideasıdır. Bu topluluk ideası tıpkı bir organın sağlıklı işlemesi gibi bir uyum içindedir (Wood, 2009: 180).

⁵ Varlık nedeni/düzeni.

⁶ Bilgi nedeni/düzeni

Kant akıl sahibi olan bütün insanlar eylemlerinin maksimleri aracılığıyla, kendini genel yasa koyucu olarak görmesi onu bağlı olduğu bir amaçlar dünyasına götürür. Bu akıl sahibi insanlar kendi koyduğu yasalara bağlı olduğu sürece bu amaçlar dünyasının bir üyesidir. Ancak bu insanlar bir başkasının eylemine veya istemesine bağlı olmadığı süre boyunca da bu âlemin başıdır. Bu akıl sahibi varlık özgür bir şekilde eylemde bulunduğu zaman kendini bir yasa koyucu olarak görebilir. Aklı iradeye sahip olan kişi kendini amaç olarak görmesini sağlayan tek şey, ahlaklılıktır. Çünkü bu şekilde amaçlar âleminde yasa koyucu olabilir (Kant, 2013: 50-52).

Bu anlamda kendimi amaçlar dünyasının bir üyesi olarak gördüğüm zaman aynı zamanda kendi yasalarım da bağlı olurum. Aynı şekilde bir başkasının isteme eylemine bağlı olmadığım zamanda bu âlemin başı olmuş olurum. Bu âlemde insan ve ahlak çok önemli iki değerdir; bu yüzden amaç olarak insanlık, Kant için çok önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Kant amaç olarak insanlık buyruğunu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nde şu şekilde dile getirir:

Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (Kant, 2013: 46).

Bu anlamda yukardaki ifadeleri de göz önünde bulundurduğumuzda Kant'ın insanlığı bir amaç olarak görmenin ve asla kendimizde ve tüm insanlarda bir araç olarak görmenin gerekliliğini ifade ederken dile getirdiği şey kendi amaçlarımızı belirleme ve bu amaçları gerçekleştirme yetisidir (Guyer, 2005: 288'den akt, Özaydın, 2012: 106-107). Bu amaç, seçme ve eylemde bulunma özgürlüğüdür. Kant bu durumu şu şekilde dile getirir:

Öyleyse, ahlakça iyi niyete veya erdeme, bunca iddialı olma hakkını kazandıran acaba nedir? Bu, onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma dâhil etmesi, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak onu böyle olmaya, tam böyle olduğunda da amaçlar krallığında yasa koyucu olmaya kendi doğal yapısı belirlemiştir: bütün doğa yasalarına karşı özgür olmaya, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin (aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu) genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğme. Çünkü hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır ki ancak saygı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir (Kant, 2013: 53).

Kant göre amaçlar dünyasında insanlık çok önemli bir değer olduğu için ahlak yasasının öznesi olarak da kutsaldır. Bu kutsallığı da ancak ahlak yasası uğruna ve onunla uyumlu olmasına bağlayabiliriz (Kant, 2016: 143). Kant'ın bütün insanları bir araç olarak değil daima bir amaç olarak eyle deyişi, seçme özgürlüğümün temel biçimidir. Seçtiğimiz amaçları gerçekleştirme ya da izlemeye yönelik özgür bir düşünce aynı zamanda eylem özgürlüğümün temel biçimidir. Bu anlamda kişinin özgürlüğünü koruması hem kendisinin hem de diğerlerinin de seçme ve eylem özgürlüklerini koruması anlamına gelir (Guyer, 2005: 288-293).

Yani yaşadığımız süre boyunca kendi amaçlarımızı gerçekleştirmek için insanları bir araç olarak kullanmamalıyız. Her zaman amaç olarak görmeliyiz. Bu şekilde davranarak da özgür olduğumuzun bilincine varmış oluruz. Yani *yapabilirim* demek, aslında beni özgür kılan şeydir. Bir sorumluluk duygusu var ve ben sorumlu olduğum için özgürüm. Bu özgürlüğü de ancak kategorik buyruk olarak gördüğüm *yapmalısın* buyruğun kendisinde bulurum. Bu da bizi aslında pozitif özgürlüğün kendisine götürür. Bu anlamda pozitif ve negatif özgürlük kavramların açıklanması gerekir.

Bizi insan olarak doğadaki diğer varlıklardan ayıran yönümüz, kendi eylemlerimizi özgürce seçmemiz ve aklın buyruklarını özgürce eylememizdir. Bu olanak gibi görünen özgürlüğe yönelmemiz aynı şekilde bizim özgür bir varlık olarak görünmemizin koşuludur. Çünkü insan pratik bir akla sahip olarak kendi iradesiyle doğadaki neden-sonuç zorunluluğundan kurtularak kendi eylemlerine kendisi karar veren bir varlık olur. Bu şekilde “İnsan sadece neden-sonuç ilişkisinde bir halka değil; aynı zamanda bu halkanın da özgür istemesiyle başlatıcısıdır”(Kant, 1994: 3'den akt, Aşkın, 2008: 57-58). Yani ben kendimi diğer varlıklardan farklı olarak görüyorsam bu benim özgür iradem sayesinde. Çünkü kendi kendime yasa koyma hakkına sahibim bu şekildeki özgürlüğü pozitif anlamda özgürlük olarak ele alabiliriz. Kant bunu *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

İstemenin özerkliği bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin heteronomisi herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten yani arzu edilen bir nesneden bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez (Kant, 2016: 38).

Kant'a göre insan duyuşal yönüyle fenomen dünyasında doğal nedenselliğe bağlı iken aynı insan akılsal yönüyle numen dünyasında özgür olacağını belirtir. Bu şekilde insan numen bir varlık olarak fenomen dünyasında bir nedenin temeli olan şeyin anlaşılabilir doğasını düşünürse nedenselliğin zincirinden kurtulup saf akıl olarak özgür bir şekilde kendine yeni bir nedensel zincir oluşturur. Aynı zamanda bu özgürlük deneysel koşullardan bağımsız olarak görülen negatif anlamda özgürlük değil, kendi yasasını kendi belirleme anlamında olan pozitif özgürlük; yani isteğe göre eylemin koşulsuz koşulu olan düşünsel etkinin ifadesidir (Coşkun, 2016: 143).

Özgürlük ahlak yasasının zorunlu olanağının koşuludur. Bu nedenle özgürlük başka nedenlerden bağımsız olabilmeyi ifade eder; yani özgürlük doğa nedenselliğinden bağımsız bir olanak taşır. Bu da negatif özgürlük demektir. Aksine istemenin doğa nedenselliğinden gelmeyen bir neden de mevcuttur. Bu da yasa diye nitelendirdiğimiz ahlak yasasıdır. Yani özgürlüğün isteme eyleminin ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. İşte bu pozitif anlamda özgürlük yani *otonom* bir varlık olan insanın kendi kendisine yasa koymasınıdır. Ancak bu şekilde ahlak ilkesi özgürlük idesine bağlı olmuş olur (Aduğit, 2015: 4).

Kant, herhangi bir dış baskıya maruz kalmayan ve baskıların olmaması anlamında negatif özgürlük ile kendi öz yasasını belirleme kendi kendinin efendisi olma anlamında pozitif özgürlüğün birbirlerini engelleyecek bir çatışma halinde olabileceğini belirtir. Bu şekilde pozitif özgürlüğün gerçekleştirilmesi anlamında bir toplum oluşturma, negatif özgürlüğün feda edilmesine yol açmıştır. Aksine negatif özgürlüğü sağlamak da pozitif anlamda özgür bireyler olmayı engelleyebilir (Cook, 2012'den akt, Coşkun, 2016: 159).

Kant'a göre ahlak ve ahlak yasasının zorunlu bir önkoşulu tabii ki özgür iradedir. Bütün eylemlerin doğal nedenlerini zorunlu sonuçlar olarak görürsek ahlakal bir seçimden hiçbir zaman söz edemeyiz, Kant'a göre “Gereklilik” yapabilmeyi gerektirir. O halde yapmalısın. Ahlaklı olarak doğru olanı yapma zorunluluğu onu yapabilir kılmayı gerektirir (Cevizci, 2009: 740). Kant'a göre ahlak yasası özgürlüğün sadece olanağını değil aynı zamanda nasıl gerçekleştirdiğini de kanıtlar bu şekilde ahlak yasası, özgürlük idesine pratik olarak bir gerçeklik sağlar (Rawls, 2005: 262).

Kant özgürlük kavramının doğa yasalarının bir eylemi olmadığını bundan dolayı da bir yasaya ait olduğunu, daha çok değişkenlik göstermeyen özel türden bir nedensellik yasası olduğunu yoksa özgürlük diye bir istemenin saçma olduğunu dile getirir. Yani isteme kendisinin yasasıdır. Daha açık bir ifadeyle özgür bir isteme ile ahlak yasası altında olan istemeyi aynı şey olarak görebiliriz (Cassirer, 1988: 170). Kant bu durumu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* 'nde şu şekilde ifade eder:

İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir. Özgürlüğün buraya getirilen açıklanması negatiftir, bundan dolayı nelliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki, bu bir o kadar zengin ve verimlidir. Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma olurdu (Kant, 2013: 64-65).

Alıntıdan da anlaşılacağı gibi negatif özgürlük sınırsız bir isteme özgürlüğü olanağını sunuyor. Böyle olunca özgürlük anlamsızlaşıyor. "Özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma olurdu." (Kant, 2013: 64-65). Bu son cümleyi düşünecek olursak; özgürlük doğa yasalarına bağlı bir istemeden kaynaklanmıyorsa bu durumda hiçbir şekilde sınırlandırılmaz ve zorunluluk taşımaz. Ama tabii ki Kant bunu reddedecektir. Bu nedenle Kant özgürlük hiç de yasadışı değildir diyecektir. Özgürlük bir yasaya tabidir. Tam da bu anlamda anlamlıdır ve gerçek anlamda olanaklıdır. Özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı ifadesi de öznenin bizatihi kendisinin belirlemiş olduğu bir yasayı ifade eder. Bu da bizi pozitif özgürlüğe götürür.

Kant'a göre ahlak yasası insan aklının yapısından gelir. Bu ahlak yasası bize dışarıdan verilmez. Onun deyişiyle: "İnsanlığın insanlığıdır." Yani insanın içinden gelir ve içimizdeki usun sesidir. Kant bunu otonomi kelimesiyle ifade eder. Bu anlamda Otonomi ilkesine göre eylemde bulunması, kategorik ilkesine göre de eylemde bulunması demektir. İşte bu şekilde kişi, kendi yasasını kendisi koyarak aslında özgür bir şekilde de davranmış olur. Bu anlamda ahlak ve özgürlük ilişkisinin daha iyi anlaşılması için otonomi ve heteronomi problemi ele alınmalıdır.

Otonomi, akıl olarak iradenin kendi kendisini yönetmesidir. Aksine bu irade dışarıdan gelen bir etki ile yönetilirse bu heteronomi olur. Kategorik ve hipotetik buyruk ayrımında kategorik buyruklar otonomi yasasına hipotetik buyruklar heteronomi yasasına uyar. Sadece doğal ihtiyaçtan mutluluk eğilimlerinin yönettiği isteme heteronomidir. Bunlar doğanın yasalarıdır. Aksine akıl sahibi olan insan kategorik buyruğun gerekliliğine girerse otonom bir varlık olur. Ancak bu şekilde insan kendi eylem yasasını kendisi ortaya koyabilir (Heimsoeth, 2007: 128). Ahlaki yasa kendi kendini düzenleyen olarak görmelidir. Aksi takdirde heteronomi olurdu, bu da dış otoriteler tarafından dayatılan bağlayıcı güç ile itaat etmekle ilgilenmemiz şartına bağlı olarak ödül ve ceza beklentisine bırakılması anlamına gelirdi. Ahlaki yasayı, akılsal bir ilke olarak görürsek bu şekilde pratik aklın kendisi evrenselliğinin koşulsuzluğunu yani heteronomi olmayan kökenini de açıklamış oluruz (Kleingeld ve Willaschek, 2019: 4-5). Bu şekilde Kant'a göre irade deneysel yaptırımlardan bağımsızdır eğer bağımlı olsaydı; örneğin ödül beklentisi veya cezalandırma korkusu gibi o zaman özerk olmaktan çok heteronom olmuş olacaktı böyle

bir durumda da ahlaki davranış sadece deneysel çıkarları ve ihtiyaçları karşılamanın bir yolu olacaktır (Bielefeldt, 1997: 537).

Kant'a göre insan, kendini özgürlüğün özerkliği yani kendi kendine yasa koyma anlamında özgür bir varlık olarak gördüğü zaman aynı şekilde ahlak yasasının öznesi olarak da görür (Kant, 2016: 96). Kleingeld ve Willaschek (2019: 7)'de belirttiği üzere Kant'a göre ahlaki yasanın kendisi, kendi kendini düzenler. Çünkü özerklik iradenin kendine bir kanun koymasından ibarettir. Kişi bu özerklik ilkesine sadece eşzamanlı olarak yapabileceği maksimler üzerinden hareket etmelidir.

Kant pratik özgürlüğü kişinin kendi kendisine eylemde bulunma yasası olarak bir normatif nedensellik olarak görür. Kendimi özgür olarak düşünmem aslında kendi ortaya koyduğum ilkelere göre hareket etmem anlamına geliyor. Yani kendi aklı irademle, kendi kendime ortaya koyduğum yasalar aracılığıyla özgür olduğumu dile getiririm. Çünkü eğer ahlak yasası benim için geçerli ise sadece benim özgür olmam ile mümkündür (Wood, 2009: 180). Kendi aklını kullanan bir varlık olarak kullandığım akıl, üzerinde düşünmekte ve bulunmakta özgürüm. Ayrıca bu düşünme aracılığıyla kendi aklı iradem ile neyi yapıp yapmayacağıma da kendim karar verebilirim (Adorno, 2005: 61). Özgürlük dışsal etkenlerden bağımsız olarak kendi kendisini belirleyen düşünen öznenin etkinliğidir. Bu şekilde bir varlığın kendi kendine yasa koyması onun akılsal ve pratik bakımından özgürlüğünü oluşturan şeydir. Kendi kendimizi belirleyecek hale gelmemize olanak sağlayan da akıl vasıtasıyla belirlenebilir bir yeti olan özgür iradedir (Recki, 2005: 205-209).

Aşkınsal olanaklığı kanıtlanan özgürlük, ahlak yasasıyla gösterilebilir. Çünkü sadece bu şekilde ahlaki eylemlerimizde sorumlu olduğumuzu dile getiririz. Bu anlamda pratik özgürlüğün nihai hedefi eğilimleri akla tabi kılmaktır. Çünkü irade ancak kendi eylemini kendi belirlediği zaman özgür olur. Ancak bu şekilde akıl kendiliğinde yasa koyarak kendi kendisini belirleyebilir (Çilingir, 2002: 73). Ben kendimi özgür bir birey olarak gördüğümde ve kendi aklımı kullandığımda aslında kendi kendime özgür yasalarda ortaya koymuş oluyorum. Aynı zamanda teorik olarak kendime de hüküm vermiş ve bu şekilde davrandığım zaman da özgür bir birey olmuş oluyorum.

Kant'ın özgürlük anlayışı iki dünyanın üyesi olma koşuluyla belirginleşir. İnsanlar bir yanıyla fenomenler dünyasında iken diğer yanıyla ise özgür varlıklar olarak numenal dünyanın bir üyesidir. Bu durumda Kant'ın özgürlük anlayışının iki durumu karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki negatif özgürlük diğeri ise, pozitif özgürlüktür. Negatif özgürlük dışsal nedenlerden bağımsız bir şekilde eylemde bulunmak yeteneğini ifade ederken; pozitif özgürlük ise ahlaki eylemleri gerçekleştirirken bu eylemlerin kaynağının sadece insan aklı olmasıdır (Yalçın, 2004:9). Kant'a göre duyular dünyasında değil sadece düşünülür dünyaya bağlı bir özgürlükten bahsedebiliriz. Buradaki özgürlük, benim canım ne isterse onu yapayım, anlamında bir özgürlük değil; yani bir gelişigüzellik değildir. Bunun için insan eylediği davranışlarında aklın yasalarına uymak zorundadır. Eğer bu aklın yasalarına uymazsa bir kanunsuzlukla yönetilen bir temelden eksik olmuş olur (Öktem,2007: 3).

Bu yasalar doğanın yasaları değildir. Burada neden-sonuca bağlı ilkeler geçerli değildir. Bu yasalar numen dünyasının yasalarıdır. Numen dünyasının yasaları insanı zorlamazlar. Ondan bazı şeyleri yapmasını isteyebilir. Ona, *yapabilirsin o halde yapmalısın*, der. İşte bu şekilde insan kendi sorumluluğunun kararlılığını da taşır.

Kant insanın iki ayrı yönü olduğunu vurgular. Biz insanlar numen ve fenomeni ikisini de kendi içimizde barındırırız. Arzu ve eğilimlerle fenomenler dünyasına, akıl ile diğer canlı varlıklardan bizi ayıran nedensellik ve zorunluluk olan numenal dünyasına bağlıyız. Bu aynı zamanda insanın özgür olduğunun da kanıtıdır (Weber, 1998: 324-325'den akt, Çakmak, 2011: 191).

Kant numen ve fenomen diye nitelendirdiğimiz bu iki dünyanın birbirine zarar vermeden bir arada bulunabileceğini teorik bir olanak olarak görmüştür. Bu iki yan biz insanlarda birlikte bulunur. Daha açık bir ifade ile insan olarak duyulur dünyasında doğanın nedensellik yasalarına bağlı iken aynı insanın bir akıl varlığı olarak da düşünülür dünyasında özgür eylemlerde bulunabileceğini ifade eder (Heimsoeth, 2007: 132). Kant'ın bu ayrımı, çok önemlidir; çünkü özgürlüğü temellendirmek için böyle bir ayrıma ihtiyacımız olduğu düşüncesindeyim. Çünkü duyular dünyasında değil düşünülür dünyaya bağlı bir özgürlükten bahsedebiliriz. Kant bu durumu *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir:

Biz özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan numenon olarak da bakarak uygulamakla savunabildik. Bu savunmayı da, böyle bir varlığın bütün eylemlerini, bunlar görünüşler olduğundan, fiziksel koşullarla belirlenmiş görmenin, ama aynı zamanda, eyleyen varlık anlama yetisiyle donatılmış bir varlık olduğundan, bu eylemlerinin nedenselliğini fiziksel olarak koşullanmamış görmenin, böylelikle de özgürlük kavramını aklın düzenleyici ilkesi haline getirmenin, çelişme içermediğini göstermekle yaptık (Kant, 2016: 55).

Bu anlamda Kant koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğunu insanın hem duyulur hem de düşünülür dünyasının bir üyesi olması ile açıklamıştır. Akıllı olan insan kendini duyu dünyasının algılarına verilmiş olan doğanın arasında varsaymaz. İnsan ancak kendisini düşünme ile mümkün olan düşünülür bir dünyanın üyesi olarak görmek zorundadır. Ancak bu şekilde kendini özgür ve özerk görmek zorundadır. Yani insan kendi otonomisini kendisi kazanmak zorundadır. Kendimi sorumlu olarak gördüğüm zaman, kendimi sadece doğa varlığı, diğer bir deyişle, duyu varlığı olarak değil, aynı zamanda düşünen akıllı bir varlık olarak düşünülür dünyanın bir üyesi olarak da görmeliyim. Bu şekilde de koşulsuz buyruğun nasıl olanaklı olduğu sorusu da anlam bulmuş olur. Kant ifadesiyle: “Özgürlük idesinin beni intelligibil dünyanın bir üyesi yapmasıyla koşulsuz buyruk olanaklı olur.” (Akarsu,1999: 117-119). Kant'a göre akıl kendini yabancı etkilerden bağımsız görmelidir. Bu akıl sahibi varlık kendisi istemeli ve pratik olarak da kendini özgür görmelidir. Sadece bu şekilde bir varlığın istemesi, özgürlük adı altında bir isteme olarak görülebilir (Kant, 2013: 67). İnsan tamamen doğadaki nedensellik ve evrensel determinizm tarafından belirlenmeyi kabul etseydi, kendisini numen bir varlık olarak özgür iradesine sahip ve kategorik buyruk eylemine göre belirleyemeyecekti. Bu şekilde davranan kişi ödevle; arzu, duygulanım ve eğilim arasında bir çatışma yaşayacaktı. Bunun sonucunda da arzularına yenik düşerek ödevini yapma gücünü kaybedecekti (Cevizci, 2008: 188).

Bir eylemin ahlaklı olup olmadığını düşündüğümüz zaman, o eylemi eylediğimizde artık kendimizi sorumlu özgür bir varlık olarak görebiliriz. Böylece bu ahlaki eylemin olanaklı ve aynı zamanda geçerli olduğunu da kavrarız. Kendimi numen alanın bir üyesi olarak görürsem koşulsuz buyruk geçerli olur. Bu şekilde ahlakın temelini kurarak isteme özgürlüğüne de bir olanak açmış olurum.

Bu anlamda özgürlük, koşulsuz buyruğun önemli ve temel bir dayanağıdır. Çünkü sadece koşulsuz buyruk emreder. Bu şekilde biz insanlar eğilim ve arzularımızın etkilerinden kurtuluruz. Kategorik yani imperatif *meli-malı* yalnızca zorunlu olarak itaat edilebilir bir şeye yüklenebilir. Bu anlamda olması gereken (ought) yapılabilir olanı içerir. İtaat edilebilir olmak demek eğilim tarafından belirlenen eyleme yol gösteren buyruk daima hipotetik buyruk olduğundan eylemlerimizin arzu ve eğilimler tarafından belirlenmesinden kurtarırız. Ahlaki buyruğun içeriği de bunu gösterir (MacIntyre, 2001: 224).

Kant özgürlük hakkında teorik bilgiye sahip olmamamıza rağmen bu özgürlüğü ahlak olasılığı için bir önkoşul olarak görür. Çünkü ahlak *a priori* bir akıl gerçeğidir. Özgürlük ahlaki yasa tarafından istenir (Insole, 2013: 139-141). Özgürlük mücadelesinin

kendisi, ahlaki bir görevdir. Çünkü özgürlük genel olarak ahlaki eylemin gerekli önkoşuludur. Bir eylemin ahlaki açıdan değerli olabilmesi, onun özgür iradesine dayandırılır. İrade ise sadece verilen ahlaki yükümlülüklerin yerine getirilmesinin ön koşuludur (Bielefeldt, 1997: 528).

Kant özgür olduğumuzu teorik olarak ispat edemediğimiz için özgür faaliyetlerimizin herhangi bir bilgisini de elde edemeyeceğimizi belirtir. Eğer kendinde şeylerin dünyası diye nitelendirdiğimiz numenal dünyanın bilgisi, bizim için imkânsız olduğunu dile getirirsek, bu şekilde akılsal dünyada, özgür insanlar olarak özgür bir nedenselliğin varlığından bahsetmek bir çelişki olurdu. Bu anlamda Kant'ın ihtiyaç duyduğu tek şey numenal varlık olarak kendimizi özgür saymak ve özgür nedensellikler oluşturarak kendi içinde çelişen yönleri ortadan kaldırmaktır (Wood, 2009: 129-130). Bu yüzden Kant için özgürlük duyulur dünyada değil düşünülür akılsal olan kendinden şey düşüncesinin bir olanağıdır. Bu şekilde özgürlük, insanın dünyada bulunduğu zamansal ve bağlamsal istemelerinden önce bu yaşadığımız dünyada doğa yasalarının nedenselliğine aşkın bir konumda, ahlaki seçim eylemini olanaklı kılar (Kant, 1929: b 353'den akt, Camcı,2010: 791).

Kant insanın kendisinde bir yeti olduğunu, bu yeti ile kendini diğer her şeyden ayırdığını ve bu yetinin de sadece akıl olduğunu belirtir. Bu akıl sahibi insanın kendine bir düşünce varlığı duyular dünyasına değil; anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak görmesini dile getirir. Bu insanın eylemlerinde, yasalarını belirleyebilmesi için karşısına iki seçenek çıkar. Eğer duyular dünyasına ait ise doğa yasaları altındadır. Fakat düşünülür dünyaya ait ise doğa yasalarından bağımsız ve deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altındadır. Bu yüzden kendi aklını kullanan insan, düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak özgürlük idesi olmadan kendi isteme eylemini gerçekleştiremez. İşte bu anlamda özgürlük idesi olarak tanımladığımız özerklik kavramı ve ahlaklılığın genel ilkesi birbirlerine bağlı olmuş olur (Kant, 2013: 70-71).

Ahlak yasası bir özgürlük yasası olarak doğanın arzulama yetisinden bağımsızdır. Bu dünyada isteme eylemini gerçekleştiren kişi için doğa ve dünya onun nedeni değildir. Bu yüzden ahlak yasasında ahlaklılık ile dünya arasında ona bağlı olan mutluluk arasında zorunlu bir ilgi yoktur. Bu şekilde isteme eylemini gerçekleştiren kişi, bu doğanın bir nedeni olamaz. Bunun için de mutluluğu kendi pratik eylemleri ile uyum içinde görmez (Kant, 2016: 135). Kant, özgürlük kavramına koşullu duyusal olandan koşulsuz düşünülür olana vararak ulaşacağımızı belirtir. Çünkü kendi aklımız sayesinde en yüksek koşulsuz yasa aracılığıyla kendimizi bu yasanın bilincine verebiliriz (Kant, 2016: 115).

Kant'a göre insan olarak özgür olduğumu dile getirdiğim zaman aynı zamanda kendimi anlama yetisi dünyasının bir varlığı olarak görmüş olurum. Bu şekilde istemenin özerkliği ile birlikte ahlaklılığı da kabul etmiş olurum (Kant, 2013: 72). Kant'a göre özgürlüğü bir olanak olarak görmenin en önemli yolu onu bir ide olarak görüp ahlak yasasının buyurduğu tarzda eylemde bulunması olarak ifade etmemizdir. Bu anlamda özgür olmak ile ahlaksal bir eylem olarak bir isteme gerçekleştirmek, aynı anlamı taşır (Ürek, 2007: 196). Kant bu durumu daha açık bir şekilde şu şekilde ifade eder:

İşte böylece özgürlük idesi beni düşünülür bir dünyanın üyesi yaptığından, kesin buyruklar olanaklıdır; ben yalnızca bunun üyesi olsaydım, bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun olurdu, ama ben kendimi aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğümünden, eylemlerimin ona uyması gerekir; bu istemenin üstünde, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle *sentetik a priori* önerme olarak karşımıza çıkar. Nasıl ki duyular dünyasında görülere, anlama yetisinin kendileri yasallık biçiminden başka bir şey olmayan kavramları eklenirler

ve böylece doğanın bütün bilgisinin dayandığı *sentetik a priori* önermeleri olanaklı kılar (Kant, 2013: 72-73).

Alıntıdan anlaşılacağı gibi Özgürlük idesinin beni düşünülür dünyanın bir üyesi olarak görmesi ile koşulsuz buyruk olanaklı olur. Kant göre sadece bu dünyanın üyesi değilim çünkü sadece bu dünyanın üyesi olsaydım bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun olurdu. Aynı zamanda ben kendimi duyular dünyasının bir üyesi olarak da görürüm.

Kant'a göre ben özgür olduğumu dile getirdiğim zaman bu bilgi bana başka bir yerden gelmiyor, bu bilginin temeli insanın içinde duyduğu koşulsuz buyruktur. Ben bu buyruğa göre hareket etmezsem bile onun beklediği şeyin ne olduğunu çok rahat bilebilirim. *Yapmalısın çünkü yapabilirsin* bu aklın temel fenomeni ve olayıdır. Özgür olduğumuzu dolaylı olarak bilebiliriz, Kant bunu "Özgürlük ahlak yasasının temel varlık nedenidir" cümlesi ile temellendirir (Heimsoeth, 2007: 133-134). Kant'a göre ahlaksal bir eylemin isteme anlamındaki isteği zaten özgürlüktür. İstemenin temel hedefi ise ahlaksal yasadır. Elde etmek istediği budur. Çünkü Kant'ın düşüncesinde iyi isteme, ahlaksal bir yasa olarak isteme ve özgür isteme aynı şeyi ifade eder (Kılıç, 2015: 99). Bu anlamda iradeyi iyi yapan şey koşulsuz buyruk olan kategorik buyruğa uymaktır. Ancak bu şekilde ahlak yasasını geçerli kılabiliriz. Ahlak yasasını özgür bir şekilde eyleyen kişinin diğer tüm kişilerin özgürlüğüne saygı duyması onun evrensel geçerliliğini de sağlayan tek noktadır (Recki, 2005: 206). Yani özgür olmamız sadece ahlak yasasıyla bilinebilir. Çünkü ahlak yasası özgür olduğumuza ilişkin bilginin temelidir. Kategorik buyruğun zorunlu varlık koşulu özgürlüğün gerçekliğidir. İnsanın, *yapmalısın*, buyruğunu bilmesi onu özgürleştirir. Bu anlamda İnsanın "*Öyle hareket et*" buyruğunun altına girmesi kendiliğinden ona hareket edebilme olanağı kazandırır.

Kant'a göre akıl, kendine saf akıl nasıl pratik olacak sorusunu sorup açıklasaydı, bu soru aynı zamanda özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu sorusuyla eş değer olmuş olduğunu belirtir. Bu şekilde davranan akıl sadece kendini aşmış olur. Çünkü biz sadece yasalara bağlı nesnesi deney ile verilebilecek şeyleri ortaya koyabiliriz. Fakat özgürlük böyle bir şey değildir. Özgürlüğü hiçbir zaman deneysel olarak ortaya koyamadığımız gibi bunu bir benzetmeye dayanarak da örnek veremeyiz. Çünkü özgürlüğü ne kavrayabiliriz ne de görüşünü elde edebiliriz çünkü özgürlük bir istemenin arzulama yetisinden çok farklı aklın yasalarına göre eylemde bulunan ve aklın zorunlu bir varsayımdır (Kant, 2013: 78). Daha açık bir şekilde ifade edersek özgürlük bir idedir ve biz bunu deneysel olarak gösteremeyiz. Kant'ın "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür" deyişini hatırlarsak özgürlüğün ne görüşünü elde edebiliriz ne de kavrayabiliriz; çünkü o aklın zorunlu bir varsayımdır.

Kant, kategorik buyruğun sadece özgürlük ile mümkün olduğunu dile getirirken bunun özgürlük idesini belirgin ve zorunlu gördüğümüz takdirde gerçekleştiğini ifade eder. Bunu daha iyi irdelemek için Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* adlı eserindeki şu paragrafa değinmenin faydalı olacağını düşünüyorum:

Böylece kesin buyruk nasıl olanaklıdır?" sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir. Ama bu varsayımın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu, insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz. Ama bir düşünce varlığının istemesinin özgürlüğü varsayımıyla, bu istemenin koşulu olarak özerkliği, zorunlu bir sonuç olarak çıkar (Kant, 2013: 80).

Kant'a göre pratik olarak özgürlük, gerçekleştirdiğimiz eylemlerde ya da gerçekleştirmek istemediğimiz eylemlerde akli kullanmamızı olanaklı kılan tek yoldur. Bu yüzden felsefe aynı insan eylemleri için özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında bir

çelişkiye düşmeyeceğini kabul etmelidir. Çünkü Kant'a göre doğadan ve özgürlükten yani bu iki kavramdan vazgeçemeyiz (Kant, 2013: 74-75).

Sonuç olarak Kant'a göre özgür olduğumu dile getirdiğim zaman kendimi, düşünülür dünyanın bir üyesi olarak görmüş olurum. Bu anlamda özgür olduğuma ilişkin bilgi bana başka bir yerden gelmiyor. Benim içimde duyduğum kategorik buyruktan geldiği için özgürlük ahlak yasasının temeli olmuş oluyor. Diğer bir deyişle özgürlük koşulsuz buyruğun temel dayanağıdır. Bu şekilde kesin buyruğun olanaklı olduğu tek durumda özgürlük idesinin mümkün olduğu durumdur.

Sonuç

Aydınlanma döneminin en önemli düşünürlerden olan Kant, içinde yaşadığı aydınlanma döneminde bir yandan felsefe sorunlarını ele alırken diğer yandan bu sorunları aşarak düşüncelerini dile getirmiştir. Kant kendisinden önce ortaya çıkan, rasyonalist ve empirist düşünceleri bir araya getirerek gerek bilim gerekse ahlakın temel ilkeleri alanında önemli bir model oluşturmuştur. Kendi felsefesini teorik ve pratik olarak gören Kant, teorik akılla doğa metafiziği; pratik akılla ise ahlak metafiziği konularıyla ilgilenmiştir. Bu yüzden Kant teorik yanıyla doğa sorunları ile ilgilenirken pratik yanıyla ise özgürlük ve insan hayatıyla ilgili olan ahlak problemleri üzerinde durmuştur.

Kant'a göre insanın kendi aklını kullanması onun aydınlanmasıdır. Bu da insanın kendi iradesini kullanarak eylemde bulunması demektir. Bu anlamda ahlak felsefesinde önemli olanın kendi kendini yöneten akıl düşüncesi olduğu vurgulanmıştır. Kant ahlak felsefesini ele alırken ahlak alanında bir *apriori* olduğunu ve ilkesel yani kendiliğinden meydana geldiğini dile getirirken ahlak yasasının, doğanın başka yerinde değil; saf akıldan meydana geldiğine dayandırmıştır.

Ahlak yasası içinde kategorik buyruğun önemi açıklanarak; yarar ve çıkar elde etmenin bu buyruklar için bir ilke olmadığı tespit edilmiştir. Bunun sonucunda bir eylemi bir ilke haline getirdiğimiz an genel kural haline geldiğini gördükten sonra herkes için geçerli bir eylem olduğunu gördüğümüz zaman ahlaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada ahlak ve özgürlüğün birbirini tamamlayan parçalar olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu çerçevede özgürlük kavramının detaylı bir analizi yapılarak özgürlük sorunu hakkında genel bilgiler tespit edilmiştir. Bunun sonucunda insanın doğuştan belirlenmiş olup olmadığı, özgürlük sorununun ahlak anlayışıyla ilişkili olduğu görülmüştür. Kant'ın özgürlüğü saf aklın sınırları içine dâhil etmediğini, özgürlüğün bir ide olarak pratik aklın zorunlu bir kavramı olduğu açıklanmıştır.

Koşulsuz buyrukla ilgili bilginin kaynağı pratik yasadandır mı yoksa özgürlükten mi gelir? Çalışma boyunca bu soru, Kant çerçevesinde açıklanarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: Koşulsuz buyrukla ilgili bilginiz özgürlükle başlamaz. Çünkü özgürlük kavramının kendisini deneyimleyemiyoruz. Bu yüzden ahlak yasası bizi doğrudan özgürlük yasasına götürmüş olur. Ahlak yasasının varlığından bahsetmeseydik özgürlük diye bir şeyin varlığından bahsedemezdik. Çünkü özgürlük ahlak yasasıyla anlam kazanır. Özgürlüğün böyle bir temele

dayandırmasının bizi diğer varlıklardan ayıran yönümüzün, özgür olmamız bakımından kendi aklımızı kullanarak kendi eylemlerimizi gerçekleştirme olanağında olduğunu düşünüyorum. Bu sonuçla duyulur dünyada değil düşünülür dünyaya bağlı bir özgürlükten bahsetmemiz gerektiği düşüncesine varılmıştır. Tabii böyle olunca bu özgürlük benim her şeyi yapabilme anlamında bir özgürlük olmadığını, aksine aklın yasalarına uymak zorunda olan bir özgürlük olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Otonom bir varlık olan insanın kendi kendisine yasa koyması ile onun pozitif anlamda özgür olduğunu ancak bu şekilde ahlak ilkesinin özgürlük idesine bağlı olmuş olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Netice olarak Kant özgürlüğü kendi aklımızı kullandığımız tek patika olarak görür. Ve bunu dile getirmesinin nedeni de özgürlüğün mantıksal analizlerle bir köşeye bırakmanın, insan aklı ve felsefe için imkânsız olduğu görüşüne bağlayabiliriz.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ahlak Öğretileri 2)*. (Dördüncü Baskı). İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Aşkın, Z. (2008). "Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu". *Kaygı*, (11), 53-68.
- Adorno, T.W. (2005). "Aşkınısallık Kavramı Üzerin". *Cogito Dergisi*, (41-42).
- Bielefeldt, H. (1997). "Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's philosophy of Freedom". *Political Theory*, 25(4), 524-558.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. (Birinci Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A.(2011). *Felsefe Sözlüğü*. (Birinci Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Cassirer, E. (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*.(Çev: Doğan Özlem). İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. (Eserin Orijinali 1922'de yayımlanmıştır).
- Coşkun, S. (2016). "Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant". *Dört Öge*, (9), 139-156.
- Cevizci, A. (2008). *Etik Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Camcı, C. (2010, 14-16 Ekim). *Aydınlanmanın Kurgusal Olanağı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi*. Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi, Bursa.
- Çakmak, E.(2011). "Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri". *Din Bilimler Akademik Araştırma Dergisi*, 11(1), 187-200.
- Çilingir, L. (2000). "Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği". *Felsefe Dünyası*, 2(32), 67-83.
- Deleuze, G. (2011). *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*.(Çev: Hüsen Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Guyer, P. (2005). "Kant'ın Ödevler Sistemi". *Cogito Dergisi*,(41-42).
- Gökberk, M. (2016). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Heimsoeth, H. (2012). *Kant'ın Felsefesi*. (Çev: Takiyettin Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Insole, C. J. (2013). *Kant and the Creation of Freedom: A Theological Problem*. OUP Oxford.
- Kant, I. (1994). *Etik Üzerine Dersler 1*. (Çev: Oğuz Özügül). İstanbul: Kabalcı Yayınevi. (Eserin Orijinali 1990'da yayımlanmıştır).

- Kant, I. (2000). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (Çev: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Eserin Orijinali 1783'de yayımlanmıştır).
- Kant, I. (2007). *Ethica*. (Çev: Oğuz Özügül). İstanbul: Pencere Yayınları. (Eserin Orijinali 1990'da yayımlanmıştır).
- Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev: İonna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Eserin Orijinali 1785'de yayımlanmıştır).
- Kant, I. (2016). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev: İonna Kuçuradi - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Eserin Orijinali 1788'de yayımlanmıştır).
- Kılıç, Y. (2015). "Kant'ın Etik Görüşünde Değerli Eylemin Olanağı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (22), 93-100.
- Kleingeld, P. & Willaschek, M. (2019). "Autonomy Without Paradox: Kant, Self-Legislation and the Moral Law". *Philosophers' Imprint*, 19(6).
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. (Çev: Hakkı Hünler- Solmaz Zelyut Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özkan, S.Ç.(2017). "Kant'a Apriori Bilgi, Kategorik Buyruk ve Özgürlük Kavramlarına İlişkin Bir Yapısöküm Denemesi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (24), 295-316.
- Öktem, Ü. (2007). "Kant Ahlakı". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*,(18), 2004.
- Özaydın, Ö. (2012). "İçimdeki Ahlak Yasası: Kant'ın Ahlak Kuramı Üzerine Eleştirel Bir İnceleme". *Felsefe Arkivi*, (34), 97-117.
- Pieper, A. (2012). *Etîğe Giriş*. (Çev: Veysel Atayman-Gönül Sezer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin Orijinali 1997'de yayımlanmıştır).
- Recki, B. (2005). "Kant ve Aydınlanma". *Cogito Dergisi*, (41-42).
- Rawls, J. (2005). "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri". *Cogito Dergisi*, (41-42).
- Şakar, M. C. (2017). Carl Schmitt'te Yasallık ve Meşruluk Üzerine Bir İnceleme (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ürek, O.(2007). "Kant'ta Etik Değerler Olarak Özgürlük ve Saygı". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(13), 189-197.
- Wood, A. (2009). *Kant*. (Çev: Aliye Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları. (Eserin Orijinali 2005'de yayımlanmıştır).
- Yalçın, Ş. (2004). "İnsan Haklarına Deontolojik Bir Temel". *Liberal Düşünce Dergisi*, (34), 5-12.
- Yayla, A. (2005). "Kant'ın Ahlak Eğitimi Anlayışı". *Ankara Üniversitesi Eğitim bilimleri Fakültesi Dergisi*, 31(8), 73-86.

Makale Geliş | Received : 12.04.2023

Makale Kabul | Accepted : 29.06.2023

Bergson'un Pozitif Metafizik Kavramı Bağlamında Metafizik ile Bilim Arasındaki İlişki *

Orkun TÜFENK**

Özet

Çalışmamızın amacı Bergson'un özgürlük metafiziğinin pozitif bilimlerin deneysel yöntemine olan ilgisini gösterebilmektir. Bu amaç doğrultusunda, Bergson'un pozitif bilimler ve metafizik arasında hem işbirliği hem de meydan okumaya dayalı olarak kurguladığı bağlantı özellikle pozitif metafizik kavramı çerçevesinde açılacaktır. Bergson metafiziği pozitif bilimlerle özgün bir şekilde bağlayarak metafiziğe yeni bir yaklaşım getirme çabası içerisindedir. Bu yeni yaklaşım, yalnızca felsefeyi bilimle ortak konular üzerine düşünmeye motive etmekle kalmaz aynı zamanda bunlara ilişkin ortak bir deneysel model geliştirmeye çalışır. Bergson'a göre, ortak konular ve deneysel model iki alan arasında pratikte meydan okumaya yol açarken, bunlar ilkede birbirini tamamlamalıdır. Söz konusu tamamlama ilkesi ilk olarak bu iki alanın birbirini düzeltme ilişkisinde, başka bir deyişle, iki alanın da kendini diğeriyle sınamasında aranabilir. İkinci olarak ise bu karşılıklı sınama ilkesi iki alanı da icatlarda birleştirir.

Anahtar Kelimeler: Henri Bergson, Pozitif Metafizik, Bilim, Süre

The Relationship between Metaphysics And Science in The Context of Bergson's Concept of Positive Metaphysics

Abstract

The aim of our study is to demonstrate interest of Bergson's metaphysics of indeterminism to the experimental method of positive sciences. Therefore, the connection that Bergson has built between positive sciences and metaphysics, based on both cooperation and confrontation, will be revealed especially within the framework of the concept of positive metaphysics. Bergson is in an effort to bring a new approach to metaphysics by connecting metaphysics with the positive sciences in an original way. This new approach not only motivates philosophy to contemplate the contents which science handles too, but also tries to develop a common experimental model to operate on these common contents. According to Bergson, common contents and the experimental model should ideally provide complementarity for the two fields while practically causing them to confront each other. The principle of complementarity can be sought first in the relation of these two fields to correct each other, in other words, in the testing of themselves with the other. Second, this principle of mutual testing unites both fields for inventions.

Key Words: Henri Bergson, Positive Metaphysics, Science, Duration

* Bu çalışma Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe anabilim dalında Henri Bergson felsefesi üzerine yapmakta olduğum doktora tezinden türetilmiştir.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, İzmir, tufenkorkun@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7227-767X>

Giriş

Bergson kaleme aldığı metinlerde bir taraftan yüklü bir pozitif bilim terminolojisi kullanıp empirik çalışmaları irdeler; diğer taraftan pozitif bilimlerin dayandığı temel iddialara karşı gelir. Bu açıdan Bergson'un metafizik ile pozitif bilimler arasında kurduğu bağlantı ikircikli gibi görünür. Bize göre Bergson felsefesindeki bu ikircikli görünümün nedeni, onun metafizik ile bilim arasında gerilimli bir uyum olduğunu düşünmesidir, başka bir deyişle, Bergson'a göre bu iki alan arasında bir tamamlama ilişkisi söz konusudur. Buna göre, bu iki alandan her biri kendisini bir diğerinin kavram ve temayülleriyle sınırlar; metafizik ile bilim bunu yaparken birbirlerini karşılıklı olarak temellendiririr[reciprocal verification]. Bilim ile metafizik arasında bu tarz bir ilişki kurmak elbette Bergson'un kendine özgü metafizik anlayışıyla bağlantılıdır. Ele alacağımız *pozitif metafizik* bağlamında gözlem [observation] ve deney [experiment] hem metafizik hem de bilim açısından önemlidir. İkisinde de gözlemlenilen elde edilen duyu verileri deneylerle işlenir. Böylece tecrübe [experience] ortaya çıkar. Fakat metafiziğin gözlemi (içebakış), deneyi ve tecrübesi içsel; pozitif biliminki dışsaldır. Bu bağlamda, söz konusu yaklaşımlar arasında bir taraftan gerilim diğer taraftan uyum ortaya çıkar.

Bu meseleyi detaylı şekilde analiz edebilmek için burada ilk olarak Bergsoncu metafizik ile siyantizm [scientism] arasındaki gerilim incelenecek ve Bergson'un özgürlük metafiziğinin ana hatları ele alınacaktır; dahası Bergson'un özgürlük anlayışının maddeyle (engellerle) sürekli bir başa çıkma çabasına dayandığı öne sürülecektir. Nitekim Bergson'un "hayat hamlesi" [élan vital] olarak kavramsallaştırdığı bu çabada, özgürlük maddenin sabitliğini aşmaya, başka bir deyişle kendi önüne çıkan engelleri sürekli olarak yıkmaya çalışır. Bu anlamda hayat, deney ve tecrübedir; deney ve tecrübe de hayattır. Hayat, maddenin sabitliğinin yarattığı engelleri ancak deneysel olarak aşar ve böylece yeniye doğru yol alır. Bergson'a göre özgürlük böyle bir mücadele içerisinde kendini gerçekleştirebilir. Böylece Bergson'un felsefesinde özgürlük metafizik bir boyut kazanır, bu nedenle çalışmamızda ikinci olarak Bergson'un öz-sınama ve kendini temellendirme olarak ele aldığı özgürlük metafiziğini, onun kendine özgü metafizik anlayışını ifade eden *pozitif metafizik* kavramıyla ilişkilendireceğiz. Nitekim Bergson metafiziğin gözlem, deney ve temellendirmeye ihtiyaç duymasını *pozitif metafizik* kavramıyla ifade eder. Doğruluğun peşinde olan metafizik, *pozitif olanla* yani olgularla sınırlanır. Pozitif metafizik kavramıyla Bergson, aslında, sadece metafiziğin bilimle olan bağını göstermeye çalışmaz aynı zamanda bilimin de son kertede metafizik meselelerle yüzleşmek zorunda olduğunu ifade etmek ister. Bu nedenle çalışmamızda üçüncü olarak, ünlü bilim felsefecisi Jean Gayon'un ön plana çıkardığı Bergson'un üç kavramı üzerinden, özgürlük metafiziğinin bilim ile olan ilişkisini analiz etmeye çalışacağız. Gayon, Bergsoncu metafizik ile pozitif bilimler arasındaki ilişkiyi şu üç kavram üzerine kurar: bağdaşma, meydan okuma ve tamamlayıcılık. Buna göre metafizik ile bilim arasındaki ilişki, konu bakımından *bağdaşma*, uygulamada *meydan okuma* ve ilkede *tamamlayıcılık* ilişkisidir. Böylece, Bergson'da bilim ile metafiziğin ortak konular üzerinde birbirine meydan okuyarak kendilerini aştıklarını göstermeye çalışacağız. Bergson'da metafizik ile bilim kendilerini ve birbirini sürekli şekilde sınayarak sabitliği aşar ve yeniye ulaşır. Kendini aşma süreci deneysel ve yaratıcıdır. Bu da iki alanın mucitlikte [inventor] birleşmesi demektir. Şimdi çalışmamıza, ilk olarak, bilimsel etkinlik ile siyantizm (bilimcilik) arasında ayırım yaparak başlamak istiyoruz. Burada siyantizm kavramını, bilimi tek yanlılığa indirgeyen bilimsel bir otoritenin metafiziği (ideolojisi) olarak kullanıyoruz. Bu noktada Bergson metafiziği ile bilimsel etkinlik arasında değil, siyantizm (bilimcilik) arasında gerilim olduğunu vurgulamak önemli olacaktır.

Bergsonculuk ile Siyantizm Arasındaki Gerilim

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, siyantizm en genel anlamıyla bilimsel otoritenin metafiziğidir, aslında burada bilimsel otoritenin ideolojik olarak meşrulaştırılması söz konusudur.

Bilimin veya bilimsel etkinliğin kendisi ile siyantizm arasındaki ayrım ise siyantizmin bilimi tek yanlılığa indirgemesiyle ortaya çıkar. Bu açıdan ele alındığında Bergson'un düşüncesindeki esas gerilim bilim ile metafizik arasında değil, metafizik ile siyantizm arasındadır. Hayat felsefesinin 1930'lardaki bilim karşıtı versiyonlarının aksine Bergson'un hayat felsefesinde bilimle olumlu bir bağ kurulur ama eleştirel bir tutum içerisinde bilimsel otoriteye karşı çıkarılır.⁷ Başka bir deyişle, eleştirelilik bağlamında Bergson, bilime değil, bilimi belli bir yaklaşıma ve sabitliğe indirgeyen siyantist düşüncelerin otoritesine karşıdır.⁸ Ona göre siyantizm bilincin gerçeklik açısından önemini kavrayamamakla birlikte evrenin ve düşüncenin niteliksel açıdan çoğul yapısını da göz ardı etmiştir.⁹ Bunun karşısında bazı siyantist düşünürler de Bergson'u bilimsel olmayan yöntemlerle felsefe yapması noktasında eleştirir. Örneğin Bertrand Russel, Bergson'un zekâyı kınadığını öne sürer ve onun çoğunlukla sınamaya açık olmayan şairce bir felsefe yaptığını iddia eder.¹⁰ Dahası Türkiye'de ilk detaylı Bergson incelemesi yapan düşünürlerden biri olan Subhi Ethem de Bergson'un bilimsel gelişmeleri yeterince "dikkate almadığını" düşünür.¹¹ Subhi Ethem'e göre Bergson'un felsefesi "eklektik" olmakla birlikte o, "bilimin esaslarından pek uzaktadır".¹² Siyantistlerin Bergson'u bilim karşıtı olarak eleştirmelerinin yanında Bergson'u Türkiye'de ilk destekleyenler de onun daha çok spritüalizmi [ruhçuluk] ve mistisizmiyle ilgilenmiştir. Hilmi Ziya Ülken'e göre, Türkiye'de Bergson'u ilk inceleyenlerden biri olan Rıza Tevfik Bergsonculuk ile "halk sufiliği" ve felsefe ile Türk mistikleri arasında ilişki kurmaya çalışır.¹³

Avrupa'da da durum çok farklı değildir. 20. yüzyılın başında bilimsel düşüncenin tek yönlü gelişimine tepki olarak popülerlik kazanan Bergson felsefesi, onun özellikle Einstein'ın görelilik teorisini ele aldığı metin olan *Süre ve Eşzamanlılık* [*Duration and Simultaneity*] eserinden sonra felsefe ve bilim yanlıları arasında bir tartışmaya yol açar.¹⁴ Bu tartışmada genel görüş Bergsonculuğun Einsteinciliğe karşı geldiği ve yenildiği, diğer bir deyişle, sezginin bilimsel olgular karşısında geri çekildiği yönündedir. Canales'e göre, Einstein'ın (ve onu takip eden bilim insanlarının ve felsefecilerin) ısrarla görelilik fiziği konusunda Bergson'un yanlışlığını tekrarlaması ve felsefenin zaman üzerine konuşma hakkına karşı çıkmasının da bu konu üzerinde etkisi olmuştur.¹⁵

Fakat Bergson kendisinin akla ve bilime karşı olduğu yönündeki eleştirileri kesin bir dille reddeder; daha da ileri giden Bergson "bilimin kontrolüne boyun eğebilen" bir felsefe istediğini ve kendi probleminin "yanlış metafizik"le ilgili olduğunu yazar.¹⁶ Bergson yalnızca doğa bilimlerindeki göreliliğin felsefeye söz hakkı tanınamasını eleştirdiğini iddia eder. Bu bağlamda Türkiye'deki önemli Bergson yorumcularından biri olan Ziya Somer, Bergson'un bilim karşıtı olarak görülmesine ve onun mistizme indirgenmesine karşı çıkar. Ona göre, Bergsoncu "felsefeye anti-scientifique diyerek onu ilme karşı koymak kadar haksızlık olamaz(...)".¹⁷ Bu bağlamda tekrar edecek olursak, Bergson gerçekliğin sınırlı kavranışı olan belli bir bilim metafiziğine karşıdır. Bu metafizik ise determinizmdir[belirlenimcilik]. Bergson, determinist metafiziğin karşısına bir özgürlük metafiziği koyar.

⁷ Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, Çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, 103.

⁸ Bkz. Mark Sinclair, *Bergson*, Routledge, New York, 2020, 169.

⁹ Bkz. Levent Bayraktar, *Bergson*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016, 16-18

¹⁰ Bkz. Bertrand Russel, "Bergson" ve "Bergson'un Uzay ve Zaman Görüşü", *Batı Felsefesi Tarihi Modern Çağ Yeni Çağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınevi, 446-472

¹¹ Yakup Yıldız, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, 2011, 333-356, 339

¹² Subhi Ethem, *Bergson ve Felsefesi*, Sad. Levent Bayraktar, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014, 86

¹³ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, 376

¹⁴ Jimena Canales, "Einstein, Bergson, and the experiment that failed: Intellectual cooperation at the League of Nations", *MLN* 120, No 5, 2005: 1177-78.

¹⁵ Canales, 1179.

¹⁶ Henri Bergson, *Creative Mind*, çev. Mabelle L. Andison, New York: Philosophical Library, 1946, 77-78.

¹⁷ Ziya Somar, *Bergson Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939, 88

Bergson'un Özgürlük Metafiziği

Hayatı değişim ve “evrim”¹⁸ olarak ele alan Bergson'a göre “hayatın rolü maddeye bir miktar belirlenimsizlik [indeterminizm] katmaktır”.¹⁹ Başka bir deyişle hayat, sınırları özgürlüğe doğru aşma çabasıdır. Özgürlük ise alışkanlık ve tekrarlar değil, yenilik ile mümkündür. Bergson'a göre, gerçeklikte ve bilgide yenilik ancak hayat içinde mümkün olabilir. Böylece gerçeklik ve doğruluk kavramları sabitlik, alışkanlık ve tekrardan öteye geçen bir anlam kazanabilir. Bergson'daki yenilik düşüncesi hayatın önceden biçimlenmemiş ve önceden kestirilemeyen doğasıyla ilgilidir. O halde hayatın dar bir çehresini ifade eden alışkanlık ve tekrar, şeylerin önceden biçimlendiğini varsaymaktır. Bergson, söz konusu yeniliği dışlayan, başka bir deyişle, gerçekliği ve doğruluğu önceden biçimlendirilmiş şeylere indirgeyen düşünceleri karşısına alır. Bu düşüncelere genel olarak determinist metafizik diyebiliriz.

Bergson determinist metafiziği maddecilik olarak kavramsallaştırır. Madde hayatın sınırlandırılması ve ona sabitliğin dayatılmasıdır. Başka bir deyişle, Bergson'da madde kavramı idealizm-realizm ayrımındaki şekliyle, şeylerin zihnin dışında bulunup bulunmaması ile ilgili değildir. Çünkü Bergson'a göre, şeyler hem algıdan bağımsız bir şekilde zihnin dışında hem de algılanmak suretiyle zihnin içinde bulunur. Bu anlamda şeyler imgelerdir; madde “imgeler bütünü”dür; imgeler de hem içsel olan hem de dışsal olan “varoluş”tur.²⁰ Başka bir deyişle, determinizm-indeterminizm meselesi şeylerin yerleri ile ilgili bir mesele değildir. Bu mesele imgelerin varoluşsal düzlemde bir araya gelişlerinde ve ilişkilerinde aranmalıdır. Hayat ve madde karşıtlığı, imgelerin birbirine bağlanma tarzını belirtir. O halde Bergson'un determinist metafizik olarak maddecilik eleştirisi şeylerin “zorunlu bağlantıları”²¹ ile ilgilidir. Hayat ise belirlenmiş veya zorunlu bağlantıların üstesinden gelmektir.

Eğer hayat ve madde bir ilişki tarzına işaret ediyorsa o zaman burada birlik ve çokluk problemi ortaya çıkar. Nitekim, Bergson, *Zaman ve Özgür İrade Bilincin Doğrudan Verileri Üzerine Deneme* [*Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness*] adlı eserinde niceliksel çokluk ile niteliksel çokluğu ayırt eder. Niteliksel çokluk bilincin bölünemez süresinde somut olarak kavranırken, niceliksel çokluk bütünü kurgusal olarak bölme yoluyla elde edilir. Burada Bergson, determinist metafiziği niceliksel ve mekânsal düşünceyle bağdaştırır. Ona göre, mekânsal düşünce hem gerçekliği niceliksel/kurgusal ve görelî olarak böler hem de bu bölünmeyi zorunluluk olarak kodlar. Mekânsal yaklaşım algı, duyu, duygu ve çabayı tümüyle birbirine dışsal ve homojen birimlere (anlara) dönüştürür; böylece hayatı nüanslarından arındırarak formüller aracılığıyla hesaplanabilir kılmaya çalışır. Mekânsal yaklaşıma göre, gerçekliğin zorunluluğu hesaplanabilir ilişkilerdedir. Başka bir deyişle, mekânsal yaklaşımda önceden belirlenmiş matematiksel ilişkiler, evrenin hareketini tümünden ele geçirmiştir. Oysa Bergson'a göre, hayat gerçekte “dinamik şekilde birbirine eklenen birimler”²² olan (birbirinin içine giren) heterojen zamansal aralıklardan, başka bir deyişle, niteliksel çokluktan türer. Bergson'a göre “matematiksel zekâ” zamanın niteliğini zamanı birbiriyle kıyaslanabilen birimlere bölerek asimile eder.²³ Matematiksel zekâ zamanın nüanslarını görmezden gelerek içsel durumları gerçekliğin dışına atar. Süre olarak hayat, kurgusal olarak bölünemez bilinç durumudur. Söz konusu bilinç durumu etkin duyu, duygu ve çabadan meydana gelir. Bergson'un niceliksel çokluk kavramı çokluğun mutlak

¹⁸ Henri Bergson, *Creative Evolution*, Çev. Arthur Mitchell, New York: The Modern Library, 1944, 328.

¹⁹ Bergson, *Creative Evolution*, 139

²⁰ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dost Kitabevi, 2015, 7-8.

²¹ Leonar Lawlor, “Bergson on True Intellect”, *Interpreting Bergson Critical Essays*, ed. Alexandre Lefebvre ve Nils F. Schott, New York: Cambridge University Press, 2020, 68.

²² Henri Bergson, *Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Çev. F. L. Pogson, New York: Dover Publication, 2001, 226

²³ Vladimir Jankélévich, Henri Bergson, Çev. Nils F. Schott, Duke University Press, Durham ve Londra, 2015, 37.

olarak değil, görelî olarak bütün oluşturmasını ifade eder. Başka bir deyişle, akış içerisinde somut olarak bütün oluşturamayan okluk, kurgusal ve maddi yasalarla birbirine bağlanmaya çalışılır. Bu, belirlenmemiş Şekilde bütün oluşturabilecek niteliksel çokluğun içsel kuvvetinin görmezden gelinmesidir. Madde tam da çokluğun bu içsel kuvvetinin bertaraf edildiği duruma işaret eder.

Bergson, niteliksel ve etkin çokluğun dinamik birliğini en başta metafiziğin inceleyebileceğini ne sürer. Metafizik, bunu, bilincin süresi içerisinde araştırır. Bilincin süresi daima akan ve kesintisiz zamandır. Ona göre, niteliksel çokluğun dinamik birliği olarak süre, aynı zamanda kesintisiz bir hareketi ifade eder. Madde ise kesintisiz akışta ortaya çıkan kesinti derecelerine işaret eder. Bu anlamda madde bir Şey değildir. Bunun yerine, akış olarak sürenin durma temayldr. Bergson, *Yaratıcı Evrim*'de [*Creative Evolution*] hayatın akışının bozulması olarak sabitliğin, biyolojik türlerin tehlikede olduğu evrelerde ortaya çıktığını belirtir. Bergson Şöyle yazar: "Dolayısıyla, türler ne kadar hareket kazandıysa, o kadar da ağozl ve birbirleri için tehlikeli hale geldi. Bu nedenle, tüm hayvan dünyasında gitgide yükselen hareketliliğe doğru ilerleme aniden durur(..)"²⁴. Başka bir deyişle, Bergson'a göre, hayvan dünyasında çok hareketli olan türler, düşman türlere karşı tehlikeye açık hale gelir. Bu nedenle söz konusu türler kendini savunarak hayatın dinamizmini bazen durdurur. Bunu bitkiler kendini "selüloz zarıyla sararak"²⁵ yapar. Bazı hayvanlar ise kabuklarının arkasına saklanarak ve hareketlilikten ödün vererek kendini korur. İnsan açısından da sabitliğin belirtisi zekânın ve maddenin hayat üzerindeki egemenliğidir. Bu egemenlik kapalı ve çıkar temelli bir kendini koruma yaklaşımıdır. Başka bir deyişle, niteliksel çokluğun mutlak bağlantısının (btnliğnn) bozulması olarak sabitlik, düşünce "gerçekliğin ayrı olgular"²⁶ Şeklinde kesilip daraltılmasıyla ve sınırlandırılmasıyla kendini gösterir.

Organizmalar tehlikeye düştüğünde hayatın kendini sabitlemesi, düşünce ve deneyimin daralması anlamına gelir. Bu daralma dikkat çabasıyla ilgilidir. Bir çeşit kendini koruma yaklaşımı olan veya sınırlı bir eylem için çıkar gözeten hayat, daraltılmış gerçeklik olarak maddedir, sabitliktir. Kendini korumaya alan organizmanın dikkati, bu aşamada, yalnızca hayatta kalmak ile ilgilenir. Böylece organizma kendini korumak için az hareketli (bu anlamda ilkel) hayat türlerini ve hatta cansız varlıkları taklit eder. Bergson'a göre, organizmanın kendini koruma halindeki sınırlılık, dikkatin görelî bir durumu olmasına rağmen mutlak gerçeklik sanılabilir. Oysa burada bilincin dikkati hayattan uzaklaşır ve maddeye doğru kayar. Bergson'a göre, bu bir rüya durumu gibidir. Nasıl ki, rüyada uyuyan bilinç, dikkatini azalttığında her Şey irade dışındaymış gibi görünüyorsa, maddeye yönelmiş zekâ da hayatı sabit, sınırlanmış ve daraltılmış Şekilde algılar. Çünkü rüya bilincin dikkatini dağıtın bir otomatizm tecrübesidir. Bergson bu konu hakkında Şöyle yazar:

*Alışkanlığa dayalı bir eylemi mekanik olarak icra ettiğimizde, uyurgezer rüyasını otomatik Şekilde eyleme döktüğünde, bilindışılık mutlak olabilir; ama bunun tek nedeni, eylemin temsiline eylemin kendi icrası tarafından kontrol altında tutulmasıdır; [bu icra] düşünceye o kadar mükemmel bir Şekilde benzer ve ona o kadar tam olarak uyar ki, bilinç aralarında yer bulamaz. Temsil eylem tarafından durdurulur.*²⁷

O halde madde olgusal olan değildir. Madde olgusalılığın kapsamının sınıridir ve ona gösterilen dikkatin bir rüya durumundaki gibi azalmasıdır. Burada hayat kendini korumak adına hayat akışını durdurur, başka bir deyişle, determinist metafiziğin temelini oluşturan bir otomatizme başvurur.

Hayatın sınırlanması ve otomatizm olarak determinist metafizik iki boyutludur. Bunlar klasik ve modern metafiziktir. Bergson klasik metafiziğin değişenin karşısında değişmeyenin üstünlüğünü savunduğunu belirtir. Başka bir deyişle, klasik metafizikte akışı ifade eden tüm bilme etkinlikleri hor görülür. Bu, klasik felsefenin üstün varlığın sabit olduğuna dair görüşleriyle paralel bir sonuçtur. Fakat modern düşünce zamanı ve akışı soyut hareket bağlamında yavaş yavaş

²⁴ Henri Bergson, *Creative Evolution*, 145.

²⁵ Henri Bergson, *Creative Evolution*, 145.

²⁶ Henri Bergson, *Creative Evolution*, 213.

²⁷ Henri Bergson, *Creative Evolution*, 159.

düşüncenin bir unsuru haline getirir. Deleuze'e göre "[b]öylece Antik Çağ'dan beri fizik, hareketi ayrıcalıklı konumlarla ve anlarla ilişkilendirdikçe, metafizik de bu konumların bağlı olduğu öncesiz sonsuz aşkın biçimleri kurdu. Ama "modern" denilen bilim, tersine, hareket "herhangi bir an"la ilişkilendirildiğinde başlar: O, artık yalnızca aralıksız değişen içkin süreleri göz önünde tutan yeni bir metafiziği gerektirmektedir. Süre, Bergson için, modern bilimin metafiziğinin karşılığı olacaktır."²⁸ Bu bakımdan fiziksel ve doğa bilimsel yaklaşımlar zaman hakkındaki metafizik düşüncelere sıkı sıkıya bağlıdır.

Bergson, Descartes'tan Newton'a Darwin'den Einstein'a, hareket ve zamanın nasıl da modern düşüncede gerçeklik kavrayışının bir parçası haline getirildiğini açıklamaya çalışır. Kısacası zamanın ve hareketin düşünceye kazandırılması en başta doğa bilimleri ve empirizm aracılığıyla gerçekleşir. Fakat doğa bilimlerinin zamanı egemenlik altına alan başka bir boyutu da vardır. Bergson, bilimi, zamanın egemenlik altına alınması üzerine kurulu siyantist bir metafizikten ayırt etmeye çabalar. Ona göre, siyantizm doğanın belirlenmiş ve sınırlanmış süreçlerle işlediğine dair bir metafiziği bilimin temelini koyar; başka bir deyişle, belli bir metafiziği bilim olarak öne sürer. Bu metafizik, klasik metafiziğin zamanı hor görmesinin bir kalıntısıdır. Bergson'un eleştirdiği sabitlik metafiziği veya determinist metafizik, klasik metafizikten modern bilimin metafiziğine aktarılır. Bergson, modern bilimin metafiziği haline gelen ve özgürlüğe yer bırakmayan sabitlik yaklaşımına karşı yeni bir metafizik önerir. Bergsoncu özgürlük metafiziği hem kendini bilimsel temayülden ayırır hem de kendine bilimi model alır. Başka bir deyişle, Bergson bilimi model alan bir metafizik öne sürer; bu metafiziği *pozitif metafizik* olarak adlandırır. Bergson *pozitif metafiziği* hayatın anlamı hakkındaki bilginin gitgide daha kesin ve tam bir şekilde elde edilmesi olarak tanımlar.²⁹ Böylesi bir metafizik nitelikler hakkındaki bilgiyi deneysel yollarla elde etmeye çalışır. Dahası bilgi ve düşünceler yapılan içsel deneyler ile değiştirilir ve kendini düzeltir. Kısacası, Bergson kendi metafiziği açısından bilimin özellikle deneyciliğini model alır.

Pozitif Metafizik

Pozitif metafizik kavramı 19. yüzyıl Fransız spiritüalizminin gelişimi ile doğrudan bağlantılıdır. 19. yüzyıl Fransız spiritüalizminin ilk döneminde³⁰ insan ruhunun maddi yasalar karşısındaki özerkliği, insan ruhunun yüksek yetilerine verilen referanslarla savunulur. Burada insan ruhu tümüyle maddi süreçlerden ayrılır ve bunlar arasında hiçbir kesişime yer bırakmayan bir eklettizm söz konusudur.³¹ Bergson, bu eklettizme insan ruhunun yüksek yetilerini neredeyse madde düzeyine indirmek ve kesişim düzlemlerinde sınamak suretiyle karşı çıkar. Bergson'a göre, spiritüalist metafiziğin "yüce tepelerden"³² [loftly height] insan etkinliğinin özgürlüğünü savunması bir anlam ifade etmez.³³ Bergson kendinden önceki spiritüalistler hakkında şöyle yazar:

Daha yüksek zihinsel yetilerin -anlama, akıl yürütme, yaratıcı imgelem- insanlara özgü ve özel olduğunu ilk fark eden benim. Eski spiritüalizm, insanın zihinsel özelliklerini bulmak

²⁸ Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010, 156.

²⁹ Henri Bergson, "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", 59.

³⁰ Bu dönem eklettik felsefenin kurucusu Victor Cousin'in Fransız akademisindeki etkin rolüyle anılır. Cousin 1830'dan 1848'e kadar dönemin spiritüalizmi üzerinde belirleyicidir.

³¹ Mark Sinclair ve Delphine Antoine-Mahut'un "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century" adlı makalesinden alınmıştır. Mark Sinclair ve Delphine Antoine-Mahut, "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century", *British Journal for the History of Philosophy* 28, No 5, 2020.

³² Bergson, "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", 62.

³³ Bergson'un spiritüalizmi "yüce tepeler"den inmesi gerektiği yönündeki çağrısı 1963'ten sonra Fransız spiritüalizmindeki eksen kaymasıyla ilgilidir. Félix Ravaisson'un başını çektiği yeni-spiritüalistler spiritüalizmi maddeye yaklaşırlar. Bu yeni spiritüalistlerin içinde Emile Boutroux, Maurice Blondel, Jules Lachelier ve Henri Bergson vardır. Ravaisson, Cousin döneminde eser vermiş ama fikirleri çok fazla ön plana çıkmamış bir düşünür olan Maine de Biran'ın görüşlerini benimser ve yayar. Bu görüşler bedeninin direniş gösteren yanının vurgulanmasına dayanır. 'Biran'dan etkilenen yeni-spiritüalizm canlı bedeninin dış dünya karşısındaki etkin pozisyonunu savunur. Bu bağlamda "çaba" yahut "istenç" denilebilecek hayat hamlesi bedeninin gerçeklik içerisindeki kurucu gücünü ifade eder. Bergson da çeşitli eserlerinde süre kavramı temelinde bedeninin etkin yönünü sorunsallaştırır.

için bu yöne bakmakta haklıydı. Ama maddeci rakiplerine karşı mücadele ederken ya da ruh-beden ilişkisini belirlemeye çalışırken, bu yüksek yetileri bir barikat gibi görüp onların arkasına çekilmek bence iki kat yanlışti.³⁴

Bergson bir taraftan eski spiritüalizmin gerçekliği çokluk olarak görmesini olumlarken diğer taraftan onu aşırı iki kavrama ayırmasını ve bunlardan yalnızca birini yüceltmesini eleştirir. Bergson'a göre, spiritüalizmin maddecilik karşısındaki zayıf noktası burada bulunur. Maddecilerin monist bakış açısı süreklilik olarak varlığın aşırı uçlarına değil, orta düzlemine yerleşir. Bergson da spiritüalizm ve maddeciliği buluşturmak ve karşılaştırmak için kavramlar geliştirir. Bergson'un temayülü "monizmi azaltmak"tır.³⁵ Bergson niteliksel çokluk kavramıyla hem çokluğu korumaya hem de çokluğun virtüel düzlemde birlik oluşturduğunu ortaya koymaya çalışır. Burada birlik ve çokluk bir-arada bulunur. Bu bağlamda bir-aradalık ancak ara düzlemlerde mevcuttur. Bergson bu nedenle tüm psikolojik durumları ele almak yerine bunların en olgunlaşmamış olanlarını incelediğini ifade eder. Çünkü birlik ve çokluğun bir-arada-bulunuşu söz konusu psikolojik durumlar ile bunların fiziksel-maddi altyapıları arasındaki çok ince ama aynı zamanda yapısal olan farklarda, bir ara düzlemde gözlemlenebilir.

Bergson'un *pozitif metafizik* kavramına dönecek olursak, bu kavram metafiziğin hem temellendirilebilir olmasına hem de onun gözlemlenebilir ve hatta üzerinde deney yapılabilir olmasına işaret eder. *Pozitif metafizik* içsel gözlem ve deneyler yoluyla kendisini sınavarak düzeltmeye açıktır. Bergson'un "ilerlemeci felsefe"³⁶ olarak adlandırdığı metafizik, kendini maddeye büyük oranda yaklaştırarak sınar. Bergson'a göre, yukarıda belirtildiği gibi, eski spiritüalistler kendilerini maddeyle sınamaktan kaçınır. Fakat Bergson *pozitif metafizik* yaklaşımı ile metafiziğin iddialarını sınama noktasına çekmeye çabalar. O ilerlemeci metafizik hakkında şöyle yazar: "Geleceğin metafiziğini, kendi tarzında deneyci, ilerlemeci ve gerçekliğin özenli çalışmasından elde edilen sonuçları, diğer pozitif bilimler gibi, yalnızca koşullu [provisional] olarak sunma ile mükellef bir bilim olarak görüyorum."³⁷ O halde Bergson, klasik metafiziğe karşı, modern bilime temas eden ama ondan ayrı, yeni bir alternatif oluşturmaya çabalar. Bu yolda gerçeklik hakkında bilgi üretebilme hakkına yükselebilmek için pozitif bilimlerle bir rekabet ilişkisine girer. Bu ilişki bir taraftan Bergson'u pozitif bilimlere eleştirmeye diğer taraftan onlardan beslenmeye ve hatta onları beslemeye götürür. Bu noktada Bergsoncu *pozitif metafizik* ile pozitif bilimler arasında çalışmanın girişinde bahsettiğimiz ikircikli görünüm ortaya çıkar. Bu ikircikliliği daha iyi kavrayabilmek için artık Bergson'un metafizik ve bilim arasında kurmuş olduğu üç ilişki tarzını ele almaya geçebiliriz.

Metafizik ile Bilim Arasındaki Üç İlişki Tarzı

Bergson *Süre ve Eşzamanlılık*'in önsözünde³⁸ bilim ile metafizik arasındaki üç ilişki tarzından bahseder ve bunları sırasıyla bağdaşma [compatibility], meydan okuma [confrontation] ve tamamlama [complementarity] ilişkisi olarak tanımlar.³⁹ Ünlü bilim felsefecisi Gayon, önsözdeki bu tanımlardan hareket ederek Bergson'da metafizik ve bilim arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirir ve bu doğrultuda Bergson'da metafizik ve bilimin konuları bakımından bağdaştığını, pratikte birbirine meydan okuduğunu ve ideal düzlemde de birbirini tamamladığını iddia eder.

Bağdaşma: Jean Gayon'a göre, Bergson bir "bilim felsefecisi" değildir.⁴⁰ Çünkü Bergson'a göre, bilim felsefesi gerçeklik hakkında deney yapmayı ve bilgi üretmeyi tümüyle bilime bırakır. Bu nedenle bilim felsefesi bilimin *epifenomeni* [gölge fenomeni] halini alır. Buna karşılık

³⁴ Bergson, "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", 61- 62.

³⁵Bergson, "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", 62.

³⁶ Bergson, *Creative Mind*, 224.

³⁷ Henri Bergson, "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", 64.

³⁸ Henri Bergson, *Duration and Simultaneity*, With Reference to Einstein's Theory, çev. Leon Jacobson, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965, 5.

³⁹ Jean Gayon, "Bergson's Spiritualist Metaphysics and the Sciences", İçinde *Continental Philosophy of Science*, Ed.Gary Gutting, MA ve Oxford ve Victoria: Blackwell Publishing, 2005, 50.

⁴⁰ Gayon, "Bergson's Spiritualist Metaphysics and the Sciences", 44-45.

Bergson, klasik metafizik yerine deneyci metafiziği önerir ve böylece metafiziği, bilimin alanına katmaya çalışır. Bergson'un pozitif ve deneysel metafizik olarak önerdiği felsefeye göre, spiritüalist metafizik insan özgürlüğü, süre, anlam vb. gibi içsel ve niteliksel kavramları pozitif bilimlerle bağdaşan konularda sınımalıdır. Bu noktada bilim ile metafizik en başta konu bakımından bağdaşır. Bergson süre kavramını bu nedenle nöropsikolojide, biyolojik evrimde, görelilik kuramında, rüyalarda ve hatta sosyoloji kuramlarında kullanır.

Bergson'un metafizik kavramları bilimlerle ortak konularda sınıması iki kutup arasında "tereddüt"⁴¹ yaratma çabasının sonucudur. Bergson'a göre, iki temel olgunun birbirine en çok yaklaştığı yerde bile, eklem noktasından radikal şekilde ayrılabilceğini ve en uzak oldukları yerde de virtüel olarak birleşebileceğini göstermek önemlidir. Çokluğun birliğinin ve özgürlüğün sınanması metafizik deneyle ilgilidir. Böylece, Bergson geçici kavramlar ve yerinden edilebilir ikilikler aracılığıyla, dinamik bir bilgiye ulaşabileceğine inanır. Yani metafizik ile bilim, ikinci olarak da deneysellik ve kendini sınıma noktasında *belli bir dereceye kadar* bağdaşır. Bu nedenle ikinci tür bağdaşma belli bir dereceye kadardır çünkü metafizik, ortak konuları içsellik ve niteliksellik bakımından sınıarken bilim dışsallık ve niceliksellik açısından sınırar. Bu durumda Bergson'un metafizik deneyleri sırasında, pozitif bilimler ile metafizik pratikte birbirine meydan okur.

Meydan Okuma: Bağdaşan ortak konular hakkında iki farklı çıkış noktasından veya temayülden yani içsellik ve dışsallıktan, kalkılarak yapılan deneyler meydan okuma ile sonuçlanır. Örneğin, *Madde ve Bellek*'te, Bergson sürenin bölünmez olduğunu (başka bir deyişle niteliksel çokluk kavramını) ve hayatın önceden belirlenmemiş olduğunu sınamak/temellendirmek için, *afazi* ve *psşik körlük* olarak isimlendirilen psiko-patolojik fenomenler üzerine yapılmış birçok deneysel çalışmayı ele alır.

Bergson, *Madde ve Bellek*'te insanların anılara algılardan gelen çağrışımlar yoluyla değil, etkin bir çaba ile ulaştığını öne sürer. Ona göre bu çaba tasarım, başka bir deyişle, bilgi elde etme yoludur. Bu anlamda bellek bağımsız bir alandır ve bu alanı anlayabilmek için zamansal düşünmek gerekir. Zamansal düşünmeye göre, tasarım yahut bilgi, algılardan elde edilen soluk izlenimlerin beyinde birikmesinden kaynaklanamaz. Bergson'a göre, beyin maddenin tümünü tasarlayamaz. Çünkü beyin maddenin tümünün bir parçasıdır. Beyin imgelerden yalnızca biridir. Ona göre, bir parça bütünü tasarlayamaz. Bu mekânsal bir bakış açısıdır. Algının doğası ile beynin doğası aynıdır. Bu nedenle bunlar birbirini içeremez; algı ve beyin birbirine hep dışsal kalır.

O halde sinir sistemi ya da beyin yapılacak eylem doğrultusunda yalnızca algıyı iletir. Bu iletme tepkidir. Sinir sistemi ve beyin, dışarıdan gelen etkiye tepki vererek söz konusu etkiyi geri iletir. Bergson şöyle yazar: "Dolayısıyla beynin algılama deneni yeteneği ile omuriliğin refleks işlevleri arasında yalnızca bir derece farkı vardır, yapı farkı olamaz. Omurilik, alınan uyarıları yapılan hareketlere dönüştürür; beyin bunları basitçe doğan tepkiler olarak sürdürür. Ama her iki durumda da sinir sistemi maddesinin rolü, hareketleri yönlendirmek, kendi aralarında bileştirmek ya da bastırmaktır."⁴² Bu bağlamda ancak algılardan doğa bakımından farklı olan bir bellek, algıları biriktirebilir.

Böylece anılar ile algı birbirini koşullayabilecek şekilde iki farklı düzleme çekilir. Bergson'un dinamik şemasına göre, algılar anıları yalnızca eyleme yönelik şekilde sıkıştırır. Anılar da algıları çıkarırsızlığa doğru genişletir. Zamansal yaklaşımda anı ile algının ilişkisi geçmiş ile şimdinin ilişkisi şeklinde anlaşılabilir. Ona göre, eğer beyin algılardan elde edilen anıların depo alanı olarak kabul edilirse, bilgi tümüyle birbirine dışsal olan şimdilerin görelî bağıntısından ibaret olurdu. Bu durumda geçmişin hiçbir gerçekliği olmazdı. Fakat Bergson'a göre, bilgi ve tasarım ancak geçmişin şimdiye uzaması ile elde edilebilir. Şimdi(ler) ancak geçmişin virtüel bütünlüğü (hayat hamlesi) içerisinde mutlak olarak birbirine bağlanır. Geçmişin şimdiye uzaması insanın (veya canlılığın) maddeye *indeterminizm* katan etkin çabasıyla gerçekleşir. Bu çaba belleğin ve

⁴¹ Henri Bergson, *Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, 176.

⁴² Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 20.

insanın sabitlik olarak madde karşısında özgür olmasını sağlar. Özgürlük hayatın madde olarak bilimsel olguların sınırlılığı içerisinde sınanması; böylece yeni kavram ve yaklaşımlara doğru ilerlenmesidir. Bu, Gayon'un öne çıkardığı ikinci kategori olan metafiziğin bilime meydan okumasıdır.

O halde Bergson, metafizik yaklaşımını deneysel alanda bir meydan okuma olarak nasıl somutlaştırır? Başka bir deyişle Bergson, özgürlük metafiziğini bilimsel olgular içerisinde hangi yolla sınar? Bu meseleyi açmak için örnek olarak *Madde ve Bellek*'te ele alınan psikoloji ve psikiyatri deneylerine bakılabilir. *Madde ve Bellek*'te meydan okunan taraf çağrışımıcılık ya da psiko-fiziksel paralelizm olarak maddeci psikolojidir. Burada Bergson'un meydan okuması *pozitif metafizik* yaklaşımını somutlaştırır. Bergson şöyle yazar: “Dolayısıyla, eğer tin [ruh] bir gerçeklikse, ona burada, bellek fenomeni içinde deneysel olarak temas etmemiz gerekir”.⁴³ Kısacası Bergson'un meydan okuması, maddeciliğin tümüyle reddedilmesinden ziyade, ruhsal bir deney olarak görünür.

Bergson, tasarımın algı ile değil de etkin çaba ile gerçekleştirildiğini göstermek için, hatırlama işleminde bütünlüğün önemini vurgular. O psikoloji ve psikiyatri alanındaki çeşitli empirik çalışmalardan sonuçlar çıkarır.⁴⁴ Bergson'a göre, afazilerin fenomenleri tek tek değil de, örneğin bir müzik eseri ya da bir dua gibi bağlamlarda hatırlayabilmeleri, belleğin bağımsız yapısını gösterir. Çünkü Bergson'a göre, niteliksel çokluğun *virtüel bütünlüğü* belirlenmemişlik, özerklik ve özgürlüktür. Maddi bütünlük ise virtüel bütünlük olarak özgürlüğün belirtisidir. *Madde ve Bellek*'te Bergson “anlamadıkları bir takım sorulara zekice cevaplar veren akıl hastaları”ndan söz eder.⁴⁵ Burada dil refleksi olarak çalışır. Bergson'a göre, vaka incelemelerinde afazilerin konuşma sırasında sözcükleri telaffuz edememelerine rağmen, bunu bir şarkının güftesi olarak kolayca yapabildikleri görülür. Bu durum dua okuma bağlamında da karşımıza çıkar. Ayrıca aynı durum rakamların sırası, haftanın günleri ve yılın aylarını sayma konusunda da geçerlidir. Buna karşın söz konusu vakalarda hastalar tarafından incelikli şekilde zekâyı taklit edebilen, karmaşık ve kendiliğinden olan mekanizmaların yaratılabildiği de görülmüştür. Bergson'a göre, bu mekanizmalar iradeyle elde edilen anıları bastırır. Bu doğrultuda iradeyle ortaya çıkarılan gerçek anıların açık hale gelmesi için, dikkatin özel bir çaba göstermesi gerekir. Bu noktada Bergson başka bir psikoloji deneyinden de bahseder. Bu deneyde ise “deneklere birkaç saniye içinde bir dizi harf gösteriliyor ve akılda tutmaları isteniyordu. Ama gördükleri harfleri uygun telaffuz hareketleriyle vurgulamalarını önlemek için, görüntüye bakarken belli bir heceyi sürekli tekrarlamaları isteniyordu. Buradan çıkan sonuç, kişilerin kendilerini tamamen görsel imgenin hâkimiyetinde hissettikleri özel bir psikolojik durumdu”.⁴⁶ Bu deneyde denekler bir taraftan heceleri tekrarlarlarken diğer taraftan da elde ettikleri görsel imge parçalarını zihinlerinde yeniden üretememektedir. Fakat burada Bergson, deneklerin bütünü bir şekilde sezdiğine dikkat çeker. Kısacası Bergson, bu deneylerle gerçek bir bütünlüğün ruhun dikkatiyle kazanıldığını fakat otomatik mekanizmalar olarak çağrışımsal şemaların (yani sözde bütünlüklerin) onları bilinç dışına ittiğini göstermeye çalışır. Yine de maddenin bütünsel sezgisi daha yüksek bir bütünlüğün belirtisini verir.

Bergson başka bir örnekte de psişik körlük ve nesnelere “tanıma güçlüğü”⁴⁷ üzerine yapılan deneyleri inceler. Psişik körlük ya da nesnelere tanıma güçlüğüne göre görsel belleğin

⁴³ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 55.

⁴⁴ Bergson burada çeşitli psikiyatrist, deneysel psikiyatrist, fizyolog ve nörologların araştırmalarına referanslar verir (Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 65, dipnot). Bu çalışmalar şöyledir: George Matthew Robertson, “Reflex Speech”, (Journal of mental Science, Nisan 1888). Charles Féré, “Le langage réflexe” (Revue philosophique, Ocak 1896). Hermann Oppenheim, Ueber das Verbalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphatischen (Charité Annalen, XIII, 1888, s. 348 ve devamı). George Elias Müller ve Friedrich Schumann'ın makalesi, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses (Zeitschr. f. Psych. V. Phys. Der Sinnesorgane, Aralık 1893, s. 305.)

⁴⁵ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 65.

⁴⁶ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 65.

⁴⁷ Akt. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 69. Bir oftalmolog olan Hermann Wilbrandt'dan, Die Seelenblindheit als Herderscheinung, Wiesbaden, 1887, s. 56. Ayr. Bkz. Friedrich Von Müller, Ein Beitrag zur Kenntnis der

ketlenmesi ile ilgili olmadığını öne süren Bergson, Hermann Wilbrand'ın incelediği bir vakayı ele alır. Burada bir hasta yaşadığı şehri hayalinde tarif edebiliyorken fiziksel olarak orda bulunduğu şehir kişiye tümüyle yeni gelmektedir. Hasta orada, sokakları tanıyamamakta ve yönünü bulamamaktadır. Bergson'a göre, bu olguları Friedrich Von Müller ve Heinrich Lissauer de saptamıştır. Bu durumda ona göre, görsel bir anının hafızada bulunması algılanan şeyin tanınmasına yetmez.

Bergson bu sefer, ters bir araştırma sonucu verir; o Jean Martin Charcot'nun incelediği bir vakaya işaret ederek görsel imgelerin tümüyle silinmesi durumunda da algıların tanınmasının tamamen yitirilmeyeceğini öne sürer. Bu vakada hasta doğduğu kentteki sokakları tanınamasına rağmen söz konusu mekânların sokak olduğunu anlayabilir. Aynı şekilde bu hasta karısını ve çocuklarını tanımasa da bunların birinin kadın birinin çocuk olduğunu söyleyebilir. Bergson'a göre, psişik körlük durumunda böylesi bir tanıma da gerçekleşemez. Bu bağlamda o, tanımanın tümünden ortadan kalkmadığı, tanımanın yalnızca bir türünün ortadan kalktığı sonucuna varır. Buradaki tanıma *otomatik* yani, pasif tanımadır; Bergson'un *dikkate dayalı* tanıma olarak adlandırdığı etkin tanıma durumunda, zihin, geçmişte bilinçli bir araştırma yapar.⁴⁸ Etkin araştırmanın alanı metafizik veya ontolojiktir. Nihayetinde, Bergson söz konusu empirik çalışmalardan beyinde biriken anıların gerçek bir tanımayla ilişkili olmadığı sonucunu çıkarır. Çünkü ona göre beynin hasar gördüğü afazi ve psişik körlük durumlarında kapsamlı bir hafıza kaybı değil, kısmi hafıza kayıpları gözlemlenir.⁴⁹ Bu durumda Bergson, gerçek tanımda bir zorluk olmadığını, bunun yerine pratik ve eylem içerisinde bilincin söz konusu anılara erişiminde, başka bir deyişle, psiko-motor düzeyde sorunlar olduğunu öne sürer. Anılara pratik erişimin kesilmesi anıların tümünden yitildiği yanılsamasını yaratır.

Burada çağrışımıcılık ya da psiko-fiziksel paralelizm olarak maddeci psikolojiye karşı gözlem ve deneylerle meydan okuyan Bergson, özgürlük metafiziğine pozitif bir boyut kazandırmaya çalışmaktadır. Böylece metafizik yeni kavrayışlara doğru ilerleyebilmektedir. Bu noktada metafizik bilimle bağdaşan konular üzerinde gözlem ve deney yoluyla bilimin göz ardı ettiği noktalara ışık tutabilmekte ve onu tamamlayabilmektedir. Bu bağlamda Bergsoncu metafizik hem metafiziği hem de bilimi kavramsal icatlara zorlar. Metafizik ile bilim arasındaki tamamlayıcılık ilişkisi bu çerçevede ele alınabilir.

Tamamlayıcılık: Bergson'a göre, metafiziğin ve bilimin iddiaları sonuna kadar takip edildiğinde iki alan da aynı sonuçlara varacaktır. Elbette bu *virtüel* düzlemde veya *idealde* geçerlidir. Fakat Bergson tam da bu idealin izlerini sürer. Bergson'un metafiziğe deney ve gözlem ile nasıl yaklaştığını anlamak için, bilim ile felsefenin "mutlu birleşimi"nin⁵⁰ Fransa'da nadir ortaya çıktığı anlardan biri olarak gördüğü fizyolojist Claude Bernard üzerine yazısına bakılabilir. Bergson'un bu mutlu birleşimi Ülken'in Hippolyte Taine'yle birlikte "determinizm" taraftarı olarak tanımladığı bir bilim insanında bulması da dikkat çekicidir.⁵¹ Bergson'un özgürlük felsefesi, kendisinin *ötekisi*, *karşıtı* veya *dışarı* olarak görülebilecek determinizmle bile temas kurulabilmektedir. Bu temasın kaynağı sezgi kavramıdır. Bergson'un Bernard hakkındaki yazısına geçmeden önce, tamamlayıcılık açısından önemli olduğunu düşündüğümüz karşıtların *sempatik* temasını işlemek için, sezgi kavramını incelemekte yarar görüyoruz. Bergson'da sezgi en basit haliyle "eşya ile sempatik kaynaşmadır".⁵² Sezgide çoğul temayüllerin içsel süreleri birbirine katılır. Bu temas çoğul temayüllerin kendi aralarında ilişki kurmasını sağlar. Sezginin bizim konumuz açısından önemi, felsefe ve bilimi bir araya getirebilmesindedir. Sezgi temelde içgüdü ile zekânın

Selenblindheit, (Arch. f. Psychiatrie, c. XXIV, 1892). Heinrich Lissauer, Ein Fall von Seelenblindheit (Arch. f. Psychiatrie, 1889).

⁴⁸ Bergson'un otomatik ve dikkate dayalı tanıma ayrımının ayrıntılı analizi için Bkz. Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, Ithaka ve Londra, 2006, 129-133.

⁴⁹ Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, 173-174.

⁵⁰ Henri Bergson, *Creative Mind*, 239.

⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 155.

⁵² Nurettin Topçu, *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 56.

birbirine bağlanması ve kaynaşmasını sağlar.⁵³ Bu kaynaşma bize, içsellik ile dışsallık üzerine bilginin birbirini tamamlaması hakkında ipuçları verir. Bu tamamlama ise mutlak uyumla açıklanamaz. Bergson mutlak uyumu daha çok içgüdüde bulur. Zekâ ise determinizm ilkesi olarak tutkulara karşı ironik bir mesafe sağlar. Sezgiye zekâ ve içgüdü temasa geçer ama bunlar, aynı zamanda, hem kendilerini hem de birbirlerini sinayacak ve temellendirecek şekilde ayrı kalır. Böylece sezgi açısından içgüdü ile zekânın gerilimli bir uyumu söz konusu olur. Tamamlayıcılık bu gerilimli uyumda ortaya çıkar. Başka bir deyişle, tamamlayıcılık uyumluluk ile meydan okumanın birlikteliğinde bulunur. Doğa bilimlerinin dışsal deneyleri ile metafiziğin içsel deneyleri hem ortak konularda birbirine meydan okur hem de birbirleriyle kendini sınar. Dahası son kertede, bunlar ortak bir deneysellik düzleminde birbirini düzeltir. Söz konusu düzeltme işlemi ise idealde aynı sonuçları ortaya çıkarır. Bu sonuç özgürlük ve icattır. Sezgi bu uyumsuz uyumu yakalama konusunda önemli bir kavramdır. Şimdi Bergson'un sezgisel olarak deneysellikte bulunduğu bilim ve metafizik bağlantısını anlamak için onun Bernard incelemesine geçebiliriz.

Bu metne göre, bilimle felsefenin deneyselliği ikisini de idealde birleştirebilir. Başka bir deyişle, deneysellik hem farklılıklar arasında tereddüt ve gerilim yaratır hem de onları birleştirir. Bergson, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bilimin kendisini deneylere göre düzeltmesinin felsefe için bir model oluşturduğunu öne sürer. Descartes'ın soyut bilimlere konu sağlaması gibi, Bernard da bilimin deneysel modelini tutarlı bir yönetime bağlar. Bergson'a göre, Bernard, deneyleri detaylarıyla takip eden laboratuvar bilimlerinin başarıyla uygulayabileceği bir yöntem oluşturur.⁵⁴ Bu doğrultuda, deneysel yöntem önemlidir. Bergson, deneysel yöntemi nüansları önemseyecek düzeyde genişletmeye çalışır. Ona göre, gerçeklik göreceli bir kesme işlemi ile sabit bir şablona oturtulmamalıdır. Aksine bilginin nesnesi olan doğal süreçler, bilimsel bilginizi değiştirebilecek şekilde ele alınmalıdır. Bergson'a göre, deneysel yöntem doğa ile girilen bir diyalogdur. Diyalog, düşüncenin doğa karşısında her zaman değişebilir olmasıyla ilgilidir. Bu anlamda, bilim doğaya soru sorar. Doğa ise yalnızca sorulara cevap vermekle kalmaz; soruları yeniden şekillendirir ve sorulara yeni sorular ekler. Bergson'a göre, deneysel yöntemde deney metafizik şablonlara uydurulmaya çalışılmaz. Bu anlamda deneye yalnızca çıplak olgular elde etmek için başvurulmamalıdır. Gözlemin doğruluğu, nesnenin, deneyin kurulumundaki etkisi ile doğru orantılıdır. Bergson'a göre, nesnenin niteliklerinden arındırılarak yalnızca niceliğe indirgenmesi nesneyi pasif kılar. Böylece tasarımı olanaklı hale getirecek bir senteze varılamaz. Ona göre, maddeci analiz ve senteze dayanan yöntemde, sentezlenen şeyler parçalanarak niteliksizleştirilen unsurlardır. Bu anlamda sentez yalnızca daha güçlü bir analizdir. Niteliksiz unsurlar gerçek anlamda bütünleşemez, ancak kurgusal olarak birlik kazanır. Ona göre, olguların gerçek anlamda bütünlük kazanabilmesi için nitelikler kurucu olmalıdır. Niceliksel olarak oluşturulan kurucu olmayan olgu parçaları hakkında ne kadar soru sorulursa sorulsun onlara dair gerçek bir cevap alınmaz. Böylece gerçeklik açısından özgürlük ve yeni bir şeyle karşılaşma olanağı ortadan kalkar. Her şeyin sabitliğe indirgenmesi ve tekrara dayalı, başka bir deyişle, özgürlüğün ve yeniliğin olmadığı bir gerçeklik içerisinde insan için anlam bulmak da mümkün olmaz. Peki, anlamın olmadığı bir durumda neden bilimle uğraşılır? Bu noktada Bergson hem felsefenin hem de bilimin anlamını icatta aramak gerektiğini öne sürer. Bergson'a göre zekânın çabasında bile anlamı özgürlük ve yenilik verir. Bu durumda nicelikselleştirilmiş bir gerçeklikte niceliklerin yapıyla oynanmasında, başka bir deyişle, bir keşfin temelinde dahi anlam söz konusudur.

Bergson'a göre, analiz yöntemi bu özgürlük ve anlam arayışını gizler. O analiz yönteminin de usta ile çırak arasındaki teknik hiyerarşiye son vermesi anlamında olumlu olduğuna işaret eder.⁵⁵ Fakat bu durumda da yenilik veya icat düşüncesinin terk edilmesi gibi başka sorunlar ortaya çıkar. Yenilik ve icat çabasının noksanlığı da bilimsel etkinlikte boşluk ortaya çıkarır. Bergson, Bernard'ın deneysel araştırmaya her zaman mucitliğin de eşlik etmesi gerektiğine yönelik

⁵³ Bkz. Ali Osman Gündoğan, *Bergson*, İstanbul: Say Yayınları, 2007, 90. ve Tunç, Şekip. "Önsöz: Bergson'un Felsefesi". *Yaratıcı Tekâmül*, der. Henri Bergson, İstanbul: M.E.B. yayınları, 1986, XLII.

⁵⁴ Henri Bergson, *Creative Mind*, 238.

⁵⁵ Henri Bergson, *Creative Mind*, 241.

düşüncelerini ön plana çıkarır. Bergson'a göre, nihai olarak metafizik de bilim de kendi doğasına uygun icatlar yapma noktasında birleşir. Bunun mümkün olabilmesi için belli bir şema olgulara dayatılmamalıdır. Aksine bilim ve felsefe, olguların yöntemi veya şemayı değiştirebilmesine izin verecek şekilde yapılmalıdır. Bergson'a göre, düşünce yalnızca olgulara bağlanma aracıdır. Başka bir deyişle, düşünceler olgulara bağlandıktan sonra değiştirilmelidir. Böylece Bergson'da metafizik ile bilim mucitlik noktasında birleşir. İçinde buldukları sistemleri değişip dönüştürenler mucitlerdir. Bu doğrultuda Bergson felsefesi açısından filozofları, mistikleri ve mucitleri aynı düzlemde düşünmek gerekir. Burada, tüm alanlar açısından dışarıyla ilişki kurmak; böylece karşılıklı temellendirme sağlamak suretiyle yeniliğe ulaşmak idealdir ve ilerlemedir.

Sonuç

Bu çalışmada literatürdeki anlaşmazlıklara rağmen Bergson'un özgürlük metafiziğinin bilimsel etkinliklerle aslen olumlu bir bağ kurduğunu göstermeye çalıştık. Bergson'a göre metafizik, esas olarak, bilimsel konular üzerinde özgün ve özgür şekilde söz söyleme hakkına sahiptir. Ona göre, ancak böyle bir durumda iki alan da kendini geliştirebilir. Bize göre, Bergson bilim hakkındaki yorumlarında her zaman bu yolu takip eder. Fakat Bergson metafizik düşünme tarzının bilimsel konular üzerindeki özgün ve özgür yorumlarının siyantizmin engelleriyle karşılaştığını düşünür. Ona göre metafiziğin özünde tam da bu tür engellere veya sınırlara meydan okumak yatar. Fakat sürekli bir deney olan hayatın bu tarz engellerle karşılaşması doğaldır. Bu açıdan meydan okuma olumsuzluk içermez. Meydan okuma, evrimsel süreçler bağlamında hayatın yapıcı ve kurucu olma çabasına işaret eder. Bu bağlamda, hayat hamlesi özünde bu sınırlamaları yenilikçi bir şekilde aşma çabasıdır. Hayat hamlesini gözetten bir metafizik de bu yolda, içsel olgular üzerinde gözlem ve deneyler yaparak söz konusu sınırlamaları veya engelleri aşmaya çalışır. Burası aynı zamanda, Bergson'un düşüncesinde, metafizik ve bilim arasındaki çok yönlü ilişkinin yani gerilimli bir uyum ilişkisinin ortaya çıktığı yerdir.

Buna göre, metafizik ile bilim arasındaki gerilim, düşmanlığa gitmeyeceği gibi, onlar arasındaki uyum da meydan okumadan muaf değildir. Bergsoncu anlamda gelişimin ilkesi işte böyle bir ara bölgede yer alır. Bu bağlamda Bergson, pozitif bilimin deneyselliğini pozitif metafizik kavramı çerçevesinde metafiziğe aktarmaya çalışır. Bu çaba çerçevesinde, metafizik hem kendini hem de bilimi temellendirir. Metafizik her ne kadar başka bir doğaya sahip olsa da ancak olgulara ve maddeye temas etmek koşuluyla hayat hakkında konuşabilir. Bununla birlikte bilim de niteliği, yeniliği, özgürlük ve anlamı göz ardı ederek ne kendi etkinliğini temellendirebilir ne de kendini gerçek anlamda geliştirebilir.

Bergsoncu metafiziğin bilimin sabitlik metafiziğine meydan okumasında, çift taraflı bir olumlama söz konusudur. Metafizik bilimsel olgularda kendini temellendirirken kendini aşmaya zorlar; bu durumda yeni kavram ve temayüllere açılır. Bunu aslen içsellik çerçevesinde gerçekleştirir. Benzer bir durum pozitif bilim için de geçerlidir. Bilim, özünde dışsallık üzerine kurulu olsa da kendi anlamını içsellikle karşılaştığında, yani yenilik ve icatlarda bulur. İcatlar bilimin kendi metafiziksel temellerini eleştirdiği, başka bir deyişle, içe döndüğü anlarda ortaya çıkar. İcat ancak dışsallık içerisinde nitelik, içsellik, bilinç, özgürlük ve yenilik kavramları varsayıldığında mümkün olur. Bu noktada pozitif bilim kendini temellendirebilmek, yani yeni bir şeyler söyleyebilmek için kendi varsayımlarını sorgulamak zorundadır. Bu zorunluluk bilim için yalnızca niceliklerin yeterli olmadığını gösterir. Bu durumda, bilim niteliklere yüzünü dönerek metafizikten yardım alır. Burada, Bergson'a göre birbirine meydan okuyan iki farklı alan da icatlar düzleminde birlik olmuştur. Söz konusu birlik ise birbirini asimile ederek değil, birbirini tamamlayarak mümkündür.

Felsefe tarihinde bazen içsellığe, özgürlüğe ve anlama öncelik verilerek dışsallığın ve olguların göz ardı edilmesi bazen de bunun tam tersi söz konusu olmuştur. Bu en temelde idealizm ile maddecilik arasındaki karşıtlıktır. Öte yandan bu karşıtlığı aşma çabası içinde bazı uzlaştırıcı çabalar da mevcut olmuştur. Bergson, bu iki temayülün hem karşıtlık ilişkisi içinde bir arada bulunabileceğini hem de birbiriyle uzlaşabileceğini göstermesi bakımından felsefe tarihinde özel

bir konuma sahiptir. Bergson'un tüm çabası, aslında her iki temayülün de hayatta bir karşılığı olduğunu ve hayatın dinamiğinin karşıtların gerilimli uyumunda açığa çıktığını göstermektir. Bize göre, Bergson'un düşüncesinde metafizik ile bilim arasındaki çok yönlü ilişki böyle bir gerilimli uyuma dayanır.

Kaynakça

- Bayraktar, Levent. *Bergson*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2016.
- Bergson, Henri. *Creative Mind*. çev. Mabelle L. Andison, New York: Philosophical Library, 1946.
- Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Çev. Arthur Mitchell, New York: The Modern Library, 1944.
- Bergson, Henri. *Duration and Simultaneity, With Reference to Einstein's Theory*. çev. Leon Jacobson, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- Bergson, Henri. *Madde ve Bellek*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Dost Kitabevi, 2015.
- Bergson, Henri. "Psychophysical Parallelism and Positive Metaphysics", İçinde *Continental Philosophy of Science*. Ed.Gary Gutting, MA ve Oxford ve Victoria: Blackwell Publishing, 2005.
- Bergson, Henri. *Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Çev. F. L. Pogson, New York: Dover Publication, 2001.
- Canales, Jimena. "Einstein, Bergson, and the experiment that failed: Intellectual cooperation at the League of Nations". *MLN* 120, No 5, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Bergsonculuk*. çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayınları, 2010.
- Demir, Metin. "Bergson-Deleuze Karşılaşması: Virtüelin Materyalizmi", *Divân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, Cilt 20, Sayı 39, (2015/2), 57-103.
- Edhem, Subhi. *Bergson ve Felsefesi*, Sad. Levent Bayraktar, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2014.
- Gayon, Jean. "Bergson's Spiritualist Metaphysics and the Sciences", İçinde *Continental Philosophy of Science*, Ed.Gary Gutting, MA ve Oxford ve Victoria: Blackwell Publishing, 2005.
- Gündoğan, Ali Osman Bergson, İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Jankélévich, Vladimir. **Henri Bergson**, Çev. Nils F. Schott, Duke University Press, Durham ve Londra, 2015.
- Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem*, Çev. Sevgi Doğan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Lawlor, Leonard. "Bergson on True Intellect". *Interpreting Bergson Critical Essays*, ed. Alexandre Lefebvre ve Nils F. Schott, New York: Cambridge University Press, 2020.
- Russel, Bertrand. "Bergson" ve "Bergson'un Uzay ve Zaman Görüşü", *Batı Felsefesi Tarihi Modern Çağ Yeni Çağ*, Çev. Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.
- Sinclair, Mark. *Bergson*, Routledge, New York, 2020.
- Sinclair, Mark. ve Antoine-Mahut, Delphine. "Introduction to French spiritualism in the nineteenth century", *British Journal for the History of Philosophy* 28, No 5, 2020.
- Somar, Ziya. *Bergson Hayatı, Felsefesi, İlk Eserleri*, İstanbul: Semih Lütfi Kitabevi, 1939.
- Guerlac, Suzanne. *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, Ithaka ve Londra, 2006.
- Topçu, Nurettin. *Bergson*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Tunç, Şekip. "Önsöz: Bergson'un Felsefesi". *Yaratıcı Tekâmül*, der. Henri Bergson, İstanbul: M.E.B. yayınları, 1986.

Orkun TÜFENK-Bergson'un Pozitif Metafizik Kavramı Bağlamında Metafizik ile Bilim
Arasındaki İlişki

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

Yıldız, Yakup. "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk Felsefesine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, 2011.

Yücefer, Hakan. "Önsöz: Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş". *Bergsonculuk*, der. Gilles Deleuze, İstanbul: Otonom Yayınları, 2014.

A Critical Survey of Adams' Divine Command Meta-ethics

Mustafa POLAT*

Abstract

The divine command meta-ethics (hereafter, DCM) promote non-naturalist realism about the ontological status of moral properties while depending on this ontological status on a such-and-such divine being's moral roles derived from some relevant divine characteristics. As DCM typically contends, our moral discourse depends on God's commands and prohibitions to the effect that an action A is morally right if and only if God commands A. Robert M. Adams (1979, 1987a) offers a modification that explicates the dependency relation between a loving God's commands and moral properties on metaphysical grounds to the effect that some action A is morally right if and only if it is not logically but metaphysically necessary for a loving God to command A. In this paper, I discuss whether Adams' modification stands for a cogent account of DCM in a few respects. Firstly, Adams fails to provide robust reasons for grounding moral realism so that his commitment to the reality of moral properties merely expresses a theoretically unwarranted assumption hinging on a presumptive case in our moral discourse. Particularly, his assumption on the pervasiveness of strongly held moral beliefs is unwarranted and it inherits a vague notion of certainty. Secondly, Adams' response to the Euthyphro dilemma does not satisfactorily sort out the concerns accompanying this dilemma, mainly because his response relies on a vague notion of divine love that allegedly necessitates God commanding morally permissible acts while this notion cannot be trivially reducible into a moral aspect.

Keywords: Divine Command Meta-ethics, Meta-ethics, Moral Realism, psychological certainty vs. epistemic certainty, the Euthyphro Dilemma

Adams'ın İlahi Buyruk Teorisinin Eleştirel Bir İncelemesi

Özet

İlahi buyruk teorisi (kısaca, DCM); deontik değer ve niteliklerin ontolojik statülerini, ilahi bir varlığın bazı ilahi özelliklerden türetilen ahlakbilgisel rollere dayandırırken bu deontik niteliklerin ontolojik statüsüne dair natüralizm karşıtı bir gerçekçiliği savunur. DCM'nin tipik olarak savunduğu üzere, deontik diskurumuz özsel olarak Tanrı'nın emirlerine ve yasaklarına bağlıdır; öyle ki, eğer ve ancak Tanrı bir A eylemini emrederse A eylemi ahlaki olarak doğrudur. DCM'i Euthyphro ikilemi gibi zorluklara karşı restore etmek adına, Robert M. Adams (1979, 1987a) sevgi dolu bir Tanrı'nın emirleri ile deontik nitelikler arasındaki bağdaşıklık ilişkisini mantıksal bir zemin yerine metafiziksel bir zeminde açıklayan bir DCM savunusu yapar. Buna göre, sevgi dolu bir Tanrı'nın bir A eylemini emretmesi- eğer ve ancak A eylemi doğruysa- metafiziksel olarak zorunludur. Bu makalede, Adams'ın DCM yorumunu detaylı bir şekilde sunarak bu yorumun ikna ediciliğini birkaç açıdan tartışacağım. Bu minvalde, Adams, ahlaki gerçekçiliği zayıf gerekçeler ve muğlak kavramlar üzerinden temellendirmeye çalışmakta ve bunun sonucu olarak ahlaki gerçekçilik adına zayıf bir zemin sunmaktadır. Adams ahlaki inançlarımızdaki ahlaki kesinlik durumunun ancak ve ancak ahlaki nitelikler ile ahlaki olguların gerçekliği ile açıklanabileceği düşüncesindedir. Bu

* Dr. Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mpmustafapolat@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8745-3576.

abdüktif uslamlamada, yüksek derecede güvenle sahiplenilen ahlaki inançların mahiyetine ve yaygınlığına dair varsayım hem temellendirilmemiştir hem de muğlak bir kesinlik kavramı içermektedir. Dahası, Adams'ın Euthyphro ikilemine yanıtı, bu ikilemle birlikte gelen endişeleri tatmin edici bir şekilde çözmektedir, çünkü yanıtı, Tanrı'nın ahlaki olarak doğru eylemleri emretmesini zorunlu kılan ama ahlaki bir davranış kipine veya özelliğine indirgenemeyen rahmani sevgi kavramına dayanır. Bu kavram hem teolojik hem de kavramsal açıdan muğlak görünmektedir.

Anahtar kelimeler: İlahi Buyruk Teorisi, Meta-etik, Ahlaki Gerçekçilik, psikolojik kesinlik vs. epistemik kesinlik, Euthyphro ikilemi

1. Introduction

The divine command meta-ethics (hereafter, DCM) austereyly corresponds to non-naturalist realism about the ontological status of moral properties, and it principally seeks to ground the given status of moral properties in a divine being's moral roles which follow from such and such characteristics of the relevant divine being. In a nutshell, our moral discourse, as DCM argues, fundamentally depends on God's commands and prohibitions cohering with the attributed divine nature. Regarding this dependency relation between moral discourse and divinity, DCM standardly holds the thesis that an action *A* is morally right (or wrong) if and only if God commands (or forbids) *A* (Fisher, 2011; Evans, 2010, Frankena, 1963, Idziak, 2010).

From a theological perspective, DCM seems evident to many mono-theists believing in an all-powerful, all-knowing, and all-loving God; after all, it conforms with such theists' willingness to obey God's commands. As Idziak (2010) suggests further, DCM goes in line with "the experience of religious faith community" by capturing their "most important religious intuitions" such as "God's absolute sovereignty and freedom" (p. 586). Apart from its theological appeal, DCM also appears to provide some straightforward solutions for the meta-ethical disputes about the objectivity, normativity, and authority of moral claims. In the same vein, Fisher (2011) points out:

Why might such a view be attractive? Arguably, it is because it is very well suited to capture the source of the normativity of moral claims. What justifies the claims that morality places on us? What gives them authority over us? Divine command theory claims that God is the ultimate omniscient being and he knows better than us about ourselves, about others, about how things were, are, and will be. Moreover, God is typically thought to have sanctions in place for failing to obey him (p.78).

Furthermore, DCM posits that there are mind-independent moral facts/properties that consequently constitute impartial and universal categories guiding us in our moral actions. By doing so, DCM attempts to account for "some of our fundamental commitments in morality such as convergence, truth, disagreement, moral progress, and phenomenology" (Fisher, 2011, p. 76). Nevertheless, DCM, in its standard form, runs into some persistent challenges which allegedly cast doubt on nearly all altercations of it. As will be thoroughly discussed, the *Euthyphro dilemma* solely leads the theorists to modify DCM by restoring its efficacy.

56

Hereby, one commonly adopted strategy for divine command theorists is to defend DCM by reformulating the dependence relation held between God's commands and moral

⁵⁶ As in Plato's dialogue with the same name, the Euthyphro dilemma originally posits the question of whether "something is holy because the gods approve it or... they approve it because it is holy" (Idziak, 2010, p.585). Drawing on this question, the Euthyphro dilemma for DCM stems from the question of whether something is morally right because God commands it or God commands something because it is morally right.

discourse. Philosophers such as Alston (1990) and Swinburne (2008), for example, take such a route to the effect that God's commands- which bear some logically and/or metaphysically distinct features (i.e., being objective, being necessary, being analytical, and such)- logically/metaphysically entail to/supervene on moral properties which are of some counter-features such as being subjective, being contingent and being synthetic.

Similarly, Robert M. Adams (1979, 1987a) offers two complementary modifications with minor differences that constitute moral properties in a loving God's commands. As Adams argues, a moral property of an action "consists in being contrary to [or in conformity with] a loving God's commands or that the word 'wrong' means contrary to God's commands" (1987a, p.97). In this respect, he reinterprets DCM as a theory about the meaning of moral terms so that his modified variant of DCM lays out a metaphysically constituted equivalence between what a loving God's commands mean and what 'rightness' means in our moral discourse. Hereby, Adams (1979) further notes that a loving God's commands are metaphysically (not logically) necessary for constituting moral properties in the sense that God's commands on an action strictly refer to a certain moral property in all possible worlds regardless of how moral agents in each possible world use or relate with this moral property of the action. Consequently, what a loving God commands on an action necessarily constitutes the moral properties of this action in the sense that the former part rigidly/strictly determines the latter in a modally non-symmetrical manner.

As Adams (1979) admits, he roughly appeals to the Kripke/Putnam approach about natural kind terms which allegedly represents the convergence between Kripke's (1972) direct referentialist account of proper names and Putnam's (1975) semantic externalism. According to this approach, what a natural kind term or a proper name 'T' stands for is externally and strictly determined by virtue of the causal-historical relations between speakers' uses of 'T' and T itself so that 'T' necessarily (in all possible worlds) denotes T itself if the use of 'T' for denoting T has a prevailing or initiating position in the causal-historical chain of the uses of 'T'. As a result, the term 'water' strictly denotes a body of molecules made up of two hydrogen atoms and one oxygen atom irrespective of how divergently a speaker might use the term and how correctly or incorrectly she knows about what the term denotes. Hence, a speaker might know nothing about what 'water' actually denotes, or she might be somehow misinformed about it; still, her use of the term strictly refers to H₂O.⁵⁷ Holding this semantic approach, Adams (1979) thinks of DCM as a constitutive relation like 'Water is H₂O' to the effect that the term 'rightness' rigidly denotes the property of being commanded by a loving God irrespective of how divergently speakers might use 'rightness' considering the presumed course of the causal-historical relations behind the term 'rightness'.

Regarding the standard interpretation of DCM, Adams' modified variant convicts that some action *A* is morally right if and only if it is metaphysically necessary for a loving God to command *A*. In this context, it is worth noticing that Adams diverges from the standard view by (1) implementing an immense significance on God's loving nature, (2)

⁵⁷ Adams thinks it is fair to take moral terms analogous to natural kind terms based on the idea that "every component user of 'wrong' must know about wrongness" as to how and when an agent can legitimately employ this term although she does not have to know its constitution (1979, p.74). And a moral agent, in this epistemic standpoint, still satisfactorily uses moral terms in accordance with the relevant causal-historical relations behind these terms in our moral discourse. In this respect, Adams (1987a) holds that recognizing moral facts and properties becomes a posteriori process that does not logically entail a loving God's existence. Therefore; even an atheist, for Adams, can recognize and take morally right actions though an atheist ultimately omits the metaphysical foundation of how such moral properties as action-guiding properties are attainable in reality.

interpreting the given relation in DCM as a metaphysical constitution rather than a logical entailment held between being-commanded-by-God and being right.

Despite Adams' modifications for fortifying DCM, I believe Adams' DCM carries out some worrisome problems in a few respects. First, Adams fails to provide robust reasons for grounding moral realism so that his commitment to the reality of moral properties merely expresses a theoretically unwarranted assumption hinging on a presumptive case in our moral discourse. In particular, I take issue with his idea that moral realism is the best explanation for the alleged pervasiveness of moral beliefs with the highest degree of confidence. As I defend, his notion of 'the highest degree of confidence' is ambiguous and he does not warrant his assumption about the pervasiveness of strongly held moral beliefs. Secondly, I believe Adams' response to the *Euthyphro dilemma* does not satisfactorily sort out the concerns accompanying this dilemma, mainly because his response relies on a vague notion of divine love that allegedly necessitates God commanding morally permissible acts and cannot be trivially reducible to a moral aspect. As far as I am concerned; such a notion of love seems inconceivable considering Adams' supposition that God's loving nature unexceptionally prompts him to command morally right actions, whereas this nature cannot be defined by or reduced to moral rightness.

2. On Adams' Moral Realism

Adams' DCM starts with the claim that moral properties are “non-natural and objective” while consisting of “facts about the will or commands of God” (1987a, p.105). For him, moral properties are “objective in the sense that whether they obtain or does not depend on whether any human being thinks they do” (1987b, p.145). In this sense, moral properties in agents' ethical statements are real irrespective of agents' doxastic or cognitive attitudes towards these putative facts/properties. On the other hand, moral properties, for Adams (1987b), are of non-natural kinds “in the sense that they cannot be stated entirely in the language of physics, chemistry, biology, and human or animal psychology” (p.145). In short, moral naturalism holds that moral properties are identifiable with natural properties in terms of their causal and descriptive roles in our empirical experiences. In contrast, Adams believes moral properties cannot be identifiable with or reducible to natural properties through empirical inquiries. Hereby, Adams' commitment to moral realism and non-naturalism plays a vital role in his DCM since it would be inconsistent to hold that God- as an absolute being above and beyond nature and the subjects' beliefs- has some commands bearing some peripheral properties subjectively associated with one's action in a given moral discourse. If the moral rightness or wrongness of an action becomes relative to moral agents' beliefs under the contingent conditions of nature, then it would be perplexing to account for such a moral discourse through their relevance to God's commands that are believed to be categorical and universal due to his divine nature. Thereby, it is indispensable for Adams' DCM to maintain moral realism and non-naturalism for the sake of theoretical coherence and explicatory efficacy. At this juncture, it is worth questioning how Adams adequately grounds moral realism and non-naturalism. After all, his failure to substantiate moral realism and non-naturalism would naturally amount to the implausibility of his modified DCM.

First, Adams, in defense of moral realism, essentially draws on our allegedly distinctive degree of moral certainty. As he remarks,

...in spite of the general uneasiness about morality pervades our culture, most of us do hold many moral beliefs with almost the highest degree of confidence. So long as we think it reasonable to argue at all from grounds that are not absolutely certain, there is no clear reason why such confident beliefs, in ethics as in other fields, should not be accepted as premises in arguing for the

existence of anything that is required for the most satisfactory theory of their subject matter (p.145).

According to him, our beliefs in a given moral discourse stand “with almost the highest degree of confidence” so that our degree of confidence, in return, abductively indicates the plausibility of a non-naturalistic variant of moral realism (Adams, 1987b, p.145). To put it simply, the reality of moral discourse, for Adams, follows as the best explanation for our so-called moral certainty. Adams, thereby, regards no further need for providing any robust ground for moral realism simply because the deepest commitments, as he argues, are sufficient for taking moral realism to be the case. The rationale behind endorsing moral realism comes with some puzzling and unsound aspects worth analyzing in detail.

First, I believe Adams' argument rests on vague notions and fallacious premises. In order to flesh out the flaws in his argument, we can reformulate it as follows:

P1. Most moral agents pervasively hold their moral beliefs with almost the highest degree of confidence.

P2. The beliefs with almost the highest degree of confidence are sufficient to implicate the mind-independent existence of the subject matter entertained by these beliefs.

C. Moral beliefs with almost the highest degree of confidence are sufficient to implicate the mind-independent existence of moral discourse (i.e. moral facts/properties/values)

In the above premises, there are crucial flaws that severely undermine Adams' argument for moral realism as the best explanation for our moral certainty. In what follows, I will critically discuss each premise along with the notions employed in them.

Regarding the first premise, what Adams means by ‘highest degree of confidence’ for characterizing moral certainty seems to be a vague notion considering whether it stands for a psychological sort or an epistemic sort of certainty. I believe such a vague notion of moral certainty is not adequate to propose the reality of moral discourse as the best explanation for our moral certainty since each available characterization of moral certainty has odd consequences for Adams' theoretical coherence. Again, his conviction about the pervasiveness of strongly moral held beliefs is rather presumptuous in the sense that he takes for granted the common recognition of moral cases with equal measure.

For one thing, it is common to analyze the notion of certainty in two categories: psychological and epistemic (Dahm, 2015; Klein,1981; Russell, 1948).⁵⁸ In this regard, psychological certainty is simply a matter of agents' strong emotional convictions about the truth of their beliefs regardless of whether the agents in question hold any sound reason for their convictions (Dahm, 2015, p.136).⁵⁹ Agents generally have many core beliefs that are strongly held with respect to their feeling of certainty about these beliefs, even though they are incorrect. In brief, being psychologically certain of a subject matter exclusively requires one's strongly held feeling about this subject matter regardless of having any substantial and independent evidence or justification processes. For instance, one might feel strongly certain about her childhood memories although her strong conviction might merely come from various psychological phenomena which might induce strong feelings

⁵⁸ The distinction has a long history to explicate; but, it might be traced back to Descartes' *The Principles of Philosophy*. For more see Reed, B. (2008). "Certainty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/certainty/>>.

⁵⁹ Some philosophers such as Dahm (2015) take moral certainty as a third and distinct kind of certainty that shares some epistemic properties with epistemic certainty. Here, I deliberately refrain myself from providing a full-fledged account of moral certainty. For the sake of my argument, I simply defend that Adams does not specify the notion of ‘highest degree of confidence’ in one particular way or another.

as in the cases of false memories or delusions. In this regard, psychological certainty reflects agents' subjective states of beliefs, whereas an agent's psychological certainty does not entail the epistemic soundness of her belief content. Hence, if Adams seeks to account for our so-called moral certainty as a case of psychological certainty then it would be absurd to regard the reality of moral discourse as the most adequate explanation for our moral certainty. For one thing, if our so-called moral certainty as a psychological sort does not require any independent or substantial ground for the content of our beliefs then our moral certainty does not stand for any viable indication as to whether our beliefs represent moral reality in one way or another. Because a psychologically certain belief merely instantiates a particular agent's strong psychological orientation about some particular moral belief. In this sense, moral beliefs turn out to be relative to moral agents' psychological states. Such a subjective picture of moral beliefs vehemently opposes moral realism. However, Adams' reasoning might be defended based on the idea that confidence in moral beliefs comes from our shared capacity and circumstances. Accordingly, agents' being psychologically certain of a belief, indeed, implicates the presence of agents' psychological capacities for taking subjective stands on how they feel about some set of claims. Based on the presence of agents' capacity for holding strong convictions, we might secondarily admit that agents' feelings of certainty indicate the presence of some feeling-inducing factors or conditions which might be real or not. Hereby, such a psychological capacity for moral certainty and some certainty-inducing factors seem common to every moral agent based on the apparent pervasiveness of strongly held beliefs about moral discourse. If so, Adams might entertain such a claim for grounding moral realism in our allegedly common certainty under the shared circumstances. However, the presence of moral agents' shared capacity under the same certainty-inducing circumstances still cannot be characterized by a mark of reality, or it cannot eliminate moral relativism/subjectivism as the best explanation for our psychological certainty. After all, the shared capacity for holding moral claims under the same circumstances does not necessarily implicate some commonly accessible moral facts. As addressed one theorist, in contrast to Adams, might equally appeal to such a notion of moral certainty as a strong indication for cultural relativism or even moral subjectivism depending on what convergences and divergences she takes into account in terms of moral agents' deeply convicted beliefs about some relevant moral claims. Consequently, psychological certainty falls short of indicating moral reality based on agents' being psychologically certain of some moral claims.

Psychological certainty does not work out for Adams unless he provides another account of moral certainty. Still, epistemic certainty might better fit into Adams' account of moral certainty. By appealing to the principle of charity, it is safe to assume that Adams takes moral agents' rational beliefs into his account so that his notion of moral certainty seems to inherit moral agents' rational convictions about their moral beliefs. Hence, it is fair to discuss whether the notion of moral certainty as an epistemic sort becomes a more viable option for Adams to reinforce moral realism as the best explanation for moral certainty. In this respect, a rational agent is epistemically certain of a belief if this agent stands in strong epistemic relation (such as knowing) with this belief so that she holds an objective and good reason – evidential and/or deductive- for being confident about what she believes to be true. To illustrate, a longtime Lakers supporter might be psychologically certain of her belief that L.A Lakers will make the playoffs due to her wishful thinking about the team she supports. In this case, this belief could have an epistemic certainty for her only if she grounds her belief in various data (i.e. playoff rules, performance stats, remaining games, and such) that strongly implicate the high probability of her belief. Hereby, Adams' abductive reasoning about moral realism can be re-established based on the idea that our moral beliefs have epistemic certainty for most of us. Accordingly, most moral agents are expected to hold epistemically strong reasons for their moral beliefs when they are with the highest degree of confidence about the truth of their beliefs.

The problem with Adams' characterization of moral certainty in the above sense lies in the pervasiveness assumption about making moral claims on epistemic grounds. For the sake of soundness, such an assumption must be - experimentally or phenomenologically- warranted in the first place. Hence, Adams does not offer any warranted account to show that most of us have strong epistemic relations with our moral claims. In this respect, there seems to be no distinctive ground to reinforce the pervasiveness assumption; moreover, it is unclear how Adams arrives at the assumption that rational agents hold strong epistemic reasons for making moral claims. Against such an assumption, an alternative picture appears equally feasible for accounting for the pervasiveness of strongly held moral beliefs.

Drawing on J. L. Mackie's (1977) argument from relativity, here is an alternative picture that equally discards the supposed pervasiveness of moral beliefs with the same epistemic status. According to Mackie, so-called moral facts, if they exist at all, meet with definite moral behaviors and actions under common agreements once they constitute an objectively accessible domain to test our moral beliefs in the face of what they seemingly denote in the relevant discourse. In that case, one must be able to recognize such moral facts even though she would not comply with these facts. However, it is an observable matter that people's moral beliefs vary within distinct times, groups, and communities. Moreover, people generally do not have such a shared recognition of what counts as 'right' or 'wrong'. Hence, Mackie believes that allegedly common agreements on some objective grounds, as moral realism implies, are not comprehensible since people can hold equally sound but radically distinct beliefs about the rightness and wrongness of the same action. Thus, Mackie concludes that moral realism is futile to account for moral disagreements

Without any experimental data or any moral phenomenon favoring the pervasiveness of epistemic certainty, it is also possible to eschew an alternative picture that most people strongly hold moral beliefs by means of deference. That is to say, it is a common phenomenon to observe that moral agents customarily inherit their moral beliefs from their communities through social trust and integrity so that moral beliefs are on par with the cases of testimonial knowledge in a prescriptive social system where agents come to believe in something and act on these beliefs based on some other agents' prevailing beliefs in this social system. As the alternative picture implies, it is unwarranted to assume that our moral beliefs mostly have an epistemic certainty for us. Furthermore, it is dubious whether moral agents are more likely to agree on their moral claims with the highest confidence or whether they hold equally strong relations with the same moral claims. These crucial points are rather significant for moral realists to eliminate moral relativism or moral subjectivism as viable components for being the best explanation for our moral certainty. Unless Adams explains away these points in a warranted manner, his account fails to accommodate moral realism with epistemic certainty.

In addition to the concerns about Adams' first premise, there are also some worrisome concerns with his second premise that presumes an alleged connection between the strength of an agent's confident beliefs and the reality of the subject matters entertained in her confident belief. There are straightforward counter-examples against the presupposition that one's beliefs with almost the highest degree of confidence are sufficient to implicate the reality of the subject matter of her belief. First, one's belief about Santa's being identical to himself seems to have certainty for her for the sake of the nature of identity statements; however, it would be mistaken to assume that it is also acceptable for her to strongly embrace Santa's existence in one way or another. As one's confident belief in 'Santa is Santa' is not sufficient for her to believe in the existence of Santa. Even if the sentence 'Santa is Santa' logically presupposes that there is something named 'Santa', neither the presupposition is self-evident nor it is necessary for the agent to believe in Santa's existence. Therefore, the strength of agents' confidence in their beliefs does not

suffice to entail the reality of the subject matters entertained in these beliefs. Again, imagine a person who likes to play with numbers and mathematical principles all on her own. Once she seeks to divide several integers by some other non-zero integer, she might come to believe that any integer divided by another is most likely a rational number. Hereby, it is difficult to see how the belief 'Any integer divided by another integer is most likely a rational number' entails the reality of numbers or one's commitment to the reality of numbers. Her degree of confidence in asserting her belief comes from her successful calculations regardless of whether or not these integers are mind-independent and objective entities. Thus, any tautological or stipulative statement poses the same threat to Adams' presupposition since agents' confidence about the truth of such statements merely comes from the fact that some statements are always true either by definition or solely because of their logical structure. In other words, Adams' second premise certainly does not work out for such truths since their contents or the nature of these contents are somehow irrelevant for rational agents to hold these truths in the first place. If the second premise does not work out for some of our beliefs with the highest degree of confidence, why would it exceptionally work out for moral beliefs? Ostensibly, Adams does not offer any independent ground for moral beliefs to validate the second premise above; yet, the action-guiding property of moral beliefs might be the reason. Unlike the beliefs with tautological or stipulative contents, strongly held moral beliefs seem to prescribe agents to act on these beliefs in one way or another. Nevertheless, Adams does not reserve any exceptional status for strongly held moral beliefs. In short, Adams leaves his second premise ambiguous as to why and how some beliefs with a remarkable degree of certainty provide a basis for the reality of their subject matters.

Leaving aside the problems above, his general argumentative strategy seems also unwarranted. In other words, his abductive reasoning for moral realism as the best explanation for our moral certainty faces further challenges. First, his reasoning is weakly subsidiary because he does not elaborate and couple moral realism with some further moral cases and moral phenomena in favor of moral realism. In favor of Adams' presumptive maneuver, moral realism can further be reinforced with a weighty number of subsidiary reasons so that the reality of moral discourse follows from a stronger abduction. Even if such subsidiary reasons are not conclusive reasons to endorse moral realism, they might still fortify the plausibility of moral realism. In this respect, moral realism can be promoted as the best explanation for the following cases: (i) Independence: moral judgments seem to be irrespective of agents' personal preferences, desires, and opinions (For instance, an agent's ethical assertion appears to be binding him with a normative authority above his desires, and such); (ii) Convergence: there are moral judgments on which different people converge (It is hardly the case that inflicting cruelty on people for its own sake is morally acceptable for people from diverging backgrounds and ethical traditions) ; (iii) Disagreement, progress, and phenomenology: Something cannot have the disagreeing properties like being right and being not-right at the same time; there is moral progress or a possibility of it; people, in turn, discover some things as bad or wrong by their first-hand experiences no matter what they believe or think previously to these experiences (Fisher,2011). Moral realism might cohere with some or all of these moral intuitions, and thereby the plausibility of moral realism seems to be reinforced

Nonetheless, such intuitions, which might be interpreted in favor of moral realism, form exclusively presumptive reasons for the viability of moral realism. Hence, even a moral realist can sensibly refuse to draw on one or all of these cases while defending moral realism. As these intuitions, separately or even together, do not constitute any compelling reason why moral realism is the best explanation for our moral discourse. After all, these presumptions can be coherently explained away by some other theories opposing moral realism. To illustrate, a proponent of naturalism or relativism might fairly adopt and utilize these presumptions to fortify the plausibility of her account. Thus, we need more substantial

grounds other than presumptions to decide on which meta-ethical theory actually depicts and explains our moral discourse most plausibly. In short, Adams fails to give a compelling picture as to why moral realism rather than another meta-ethical stance has to be taken into account for grounding our moral discourse in a loving God's commands. To preserve the cogency of his commitment to moral realism in the modified DCM, Adams ought to warrant the plausibility of moral realism.

3. Challenges from The Euthyphro Dilemma

Apart from his weak commitment to moral realism, Adams' DCM also looks susceptible to one standard concern about the simplified thesis that it is wrong (or right) to do the action *A* because it is contrary to (or in line with) God's commands for moral agents to do *A*. Although this formulation, at its face value, stipulates some sort of dependence (e.g. equivalence, supervenience, or constitution) between God's commands and moral properties, it never overtly articulates the grounds on which this dependence relation between moral properties and God's commands hold in the first place. That is to say, the above thesis of DCM does not straightforwardly answer the question of what makes an alleged set of moral actions and God's imperatives relevant to each other. Accordingly, it does not explicitly convey the very nature of the co-subsistent relevance between divinity and morality, which DCM is to constitute in the first place. Hence, DCM does not give a non-circular answer to the question of what makes an action apt to be commanded (forbidden) by God, and to the question of what makes God command or forbid an action. Therefore, there is a grave concern that DCM does not ascertain that God's moral authorship becomes relevant to define a set of moral actions or vice versa.

From a theistic perspective, this relevance appears to be self-evidential since such and such supreme attributes of an all-powerful "creator and the governor of the whole universe" inevitably stay relevant to moral discourse (Adams, 1987b, p.157). Based on this theological assumption, the proponents of DCM generally acknowledge that an action is right because God commands it. Hereby, the Euthyphro dilemma initially comes out as a critical test for DCM to figure out what relevance there might be between God's commands and moral properties. Considering the relevance relation presumed in DCM, the dilemma raises the following question: Is what is morally right commanded by God because it is morally right, or is it morally right because it is commanded by God?

Hereby, the Euthyphro dilemma suggests the following challenges, each of which puts DCM under a theoretical burden about how we ground the relevance between God's commands and moral discourse without implicating some undesirable consequences for the adopted conceptions of God and moral discourse.

1. *Sovereignty Problem*: If an action is commanded (forbidden) by God because it is morally right (wrong), then moral rightness (wrongness) is autonomous from God's commands to the effect that God has no sovereignty over determining moral properties.
2. *Arbitrariness Problem*: If an action is morally right (wrong) because it is commanded/forbidden by God, then moral rightness(wrongness) strictly depends on whatever God wills to command (forbids) to the effect that the assessment of moral aspects, such as moral values, actions, facts, and even moral agency, becomes an arbitrary enterprise under the tutelage of God's will.

Any proponent of DCM, including Adams, has to explain away the above implications if they desire to conveniently ground moral properties in God's commands by substantiating the relevance between God's commands and moral properties.

3.1 The Sovereignty Problem

As the sovereignty problem suggests, God would have no sovereignty over what moral properties or facts are; but a morally good God's commands, at best, would also go in line with these properties. As a result, the problem consequently entails that God's commands have no relevance in determining what is right or wrong. If it is the case, then the proponents of DCM must cope with a threatening implication that God's commands have no immediate nor explanatory relevance to the question of what is rightness or wrongness. This implication poses a very troublesome objection, mainly because DCM would not define the nature of rightness/wrongness except for a claim that God's commands or prohibitions are on par with the moral properties grounded independently from God's commands. At this point, DCM faces two apparent problems due to diminishing God's omnipotence. First, the autonomy of moral aspects appears to restrict God's omnipotence which pertains to being capable of determining an arbitrary value for any action taken by any agent which God can choose. Secondly, the autonomy of moral aspects apparently subsumes God's acts (including his commands) under the given value assessment, and thus the autonomy of morality might subjugate God's omnipotence.

Adams (1979, 1987a) puts forward his modified account in which a loving God is metaphysically necessary for constituting moral discourse. Thereby, Adams contends that "wrongness is actually constituted by contrariety to the commands of (a loving) God" (1979, p.79). By reinterpreting the relation between God's commands and moral properties, he intends to posit that a loving God's commands are not taken merely as being logically equivalent to nor as being analytically synonymous with rightness. As Adams argues; although God's commands on an action and its moral property truth-conditionally overlap, they are distinct by definition, especially in terms of metaphysical properties. Any variant of DCM agrees on the truth-conditional equivalence between "(1) It is wrong (for A) to do X" and "(2) It is contrary to God's commands (for A) to do X" to the effect that they have the same truth value for any morally relevant action (Adams, 1987a, p. 97). So, this presumed equivalence only holds extensionally, and thus it does not exclude the idea that these sentences have the same evaluative conditions intensionally specific to what each sentence means.

Accordingly, Adams thinks that a loving God's commands are conceptually prior to forming such and such moral properties in the sense that a loving God's commands metaphysically and necessarily determine such and such moral properties in the first place. If it is the case that a moral property of an action and God's command on this action are on par with each other because God constitutes such and such obligatory standards or laws to abide in terms of these properties. Hereby, it is worth explaining how Adams justifies his reinterpretation of DCM as the constitution between God's commands and moral rightness.

In this context, Adams (1979) analyzes our moral discourse depending on a few intuitions which seem to be reasonable from both meta-ethical and theological points of view (pp.74-76). Thereby, we, as Adams argues, are prone to hold the following intuitions: (i) our moral discourse is to consist of "actions have or lack [wrongness or rightness] objectively"; (ii) moral properties in our moral discourse should be commonly and respectively categorized as such and such by "the important central group" of moral agents; (iii) moral properties also play "a causal role" to invoke moral agents for taking an action; (iv) moral discourse is to provide an independent "reason to oppose wrong actions as such"; (v) there should be a constitutive law or standard for moral properties so that "has a sanctity that is not possessed by any merely human will or instate" (pp. 74-75). As Adams suggests, the above intuitions are satisfied by taking God as a metaphysical foundation of moral discourse. In doing so, it is fair for him to hold that God as a metaphysical foundation of moral discourse objectively determines the entire moral discourse that includes the moral properties, the shared recognition, the causal roles, and the normative force. Once we endorse Adams' picture of the relation between God's commands and moral properties,

then the sovereignty problem does not seem to be a compelling challenge any longer. As Adams underlines that it is implausible to think of moral properties as autonomous since God constitutes moral properties in the first place. Furthermore; he, thereby, explicates the question of what makes God's commands relevant to moral properties. He, after all, conceptualizes a loving God as the author of any intuitively coherent notion of moral discourse.

Nonetheless, it is intriguing that Adams presumes a particular conception of God that most plausibly conforms with some stipulated intuitions about the moral discourse. Contentiously, those intuitions appear neither self-evidential nor prevalently common. For one thing, they seem to be theory-oriented desires to meet rather than some genuine common beliefs that moral agents phenomenologically or principally share. In other words, it is really difficult to see why an anti-realist, for instance, can recognize any of them as a compelling intuition to understand moral discourse. For instance, almost every meta-ethical stance might also meet with the intuition that moral properties invoke and guide actions though they disagree with each other on how such properties enable to stimulate moral agents. Again, each alleged intuition that Adams enlists cannot be taken for granted by every meta-ethical stance considering how such views theorize the nature of moral discourse. To illustrate, a meta-ethical constructivist, who believes moral discourse to be the system of validation constructed intersubjectively in virtue of subjects' common and/or conflicting interests in the relevant actions, disagrees with the alleged intuition that opposing a wrong action or promoting a right action must rest on any ground independently from moral agents' social interests, and such. So, the moral intuitions above have a theoretical purport to imply God's existence only if one already assumes a certain type of moral discourse and a particular conception of God that somehow pertains to this certain type of discourse. For another thing, those intuitions, even if they are sensible to entertain, do not necessarily single out God as a metaphysical foundation for moral discourse. Platonic realists, for instance, might adopt these intuitions with minor differences to the effect that there is a metaphysical foundation of moral discourse that has no immediate relevance to any particular conception of divinity.

3.2 The Arbitrariness Problem

In addition to the sovereignty problem, the arbitrariness problem also leads divine command theorists to revise or drop their thesis for the sake of their previous commitments about the nature of God. The problem seemingly indicates that the divine command theorists demarcate the moral discourse firmly so that our moral discourse strictly depends on what a single moral authority commands. Regarding God's being omnipotent, the problem further implies that a supreme being, who is capable of willing and doing anything, has no restriction in his commands and prohibitions. Consequently, he can command or forbid one action rather than another in a volatile manner due to being the sole authority and the unrestrained arbiter in our moral discourse. If God is the sole author and the unrestrained arbiter of our moral discourse, then it is conceivable for us to come up with cases where God's such and such role in moral discourse conflicts with the adopted nature of moral discourse and the given conception of God. First, the moral properties of any action would not necessarily remain unchanged nor consistent through cases since any moral property of an action strictly depends on whatever God wills to issue. As it is conceivable to address the question of what refrains God from commanding an action in non-universal or non-ubiquitous manners. That God is the single author and the arbiter of moral discourse makes moral properties categorically inconceivable since a token of a right act is apt to vary from God's particular command to another. The arbitrariness problem further implies that God can command horrendous actions such as cruelty for its own sake (e.g. torturing children), which seems intuitively wrong. Thus, DCM entails that it is not wrong for someone to inflict cruelty for its own sake if God commands it and wrongness

is being contrary to God's commands. However, the implications of the arbitrariness – namely, allowing non-ubiquitous moral properties and horrendous actions- disparage the idea that DCM is the most plausible theory to explain moral discourse.

As Adams (1987a) suggests, this is “the gravest objection” to DCM which cannot tolerate the arbitrariness of entire moral discourse if it coherently demonstrates the objectivity of moral properties and the attributed characteristics of God (p.98). At this point, Adams highlights that a couple of solutions, though not thoroughly satisfactory for him, can be proposed by the divine command theorists (1987a, pp.99-100). Firstly, it might not be unreasonable to embrace the outcome of the arbitrariness problem in the sense that one might bite the bullet and posit that it is wrong for an agent to dismiss an action X, which seems to be intuitively abhorrent if God commands us to do X. Accordingly, Adams conveys that some philosophers such as William Ockham admit that “*theft, adultery* and even *the hatred of God* would be meritorious if God had commanded them” to sustain the idea that it is logically possible for God to command “cruelty for its own sake” (1987a, p.100). Such a defense embraces the logical possibility that God can command an action X rather than Not-X if X and Not-X are opposite actions to take or leave. For Adams, this sort of defense, first and foremost, compromises theistic convictions about God's nature, and therefore it implicates a possible inconsistency with a loving God's omnibenevolence. Also, it is fair to note that the presumed reality of moral facts would be implausible due to such a volatile arbiter in our moral discourse if moral reality is intelligible in as much as it gets its objectivity from a being having a coherent character in his decisions. That is to say, if it is logically possible that God commands cruelty for its own sake then it undermines either the concept of a loving God or the objectivity of moral discourse. Thus, Adams concludes that the first defense against the arbitrariness concern simply fails.

The second defense, which Adams mentions, is to appeal to God's perfectly good nature, which he also employs in his defense with a minor modification. According to this defense, it is logically possible for God to command something wrong for our moral intuitions only if we ignore the unity of his attributes (1987a, pp.113-115). According to this defense, if God does anything, he does it following his divine nature. He is, after all, what he is only in virtue of possessing and actualizing this nature. Hence, God does not command anything abhorrent despite the fact that it is logically possible once we isolate his omnipotence from his unified character. After all, God commands under his divine nature as all-good thus he does not command something strikingly immoral. In this respect, Adams means to emphasize the distinction between logical possibility and metaphysical possibility so that it is metaphysically impossible for such a divine being to command cruelty for its own sake due to his defined nature. Adams (1987a) more or less agrees with this defense which appeals to God's metaphysical nature, but this defense, as he suggests, also falls short if some restrictions on what 'God is all good' means are not set (p.113). To explicate, let us take God's omnibenevolence exclusively in terms of morality. If God is morally good and this is the reason why he does not command killing innocent children, then it seems that his goodness can be translated into moral rightness. Hence, the statement 'God is all good' means that God always does what God commands since the divine command theory holds that what is good is to do what God commands. This leads us to the triviality that God always does what God commands. Adams, therefore, disputes that God's so-called metaphysical features, which dismiss the logical possibility of commanding horrendous acts, cannot collapse back on moral properties.

Regarding the disadvantageous facets of the above solutions, Adams (1987a, 1979) strategically brings out God's one particular characteristic into his formulation of DCM so that he aims to converge moral aspects of life with some morally relevant features of God's commands. As he puts it,

...But 'It is contrary to God's commands to do X' implies 'It is wrong to do X' only if certain conditions are assumed—namely, only if it is assumed that God has the character which I believe him to have, of loving his human creatures. If God were really to command us to make cruelty our goal, then he would not have that character of loving us, and I would not say it would be wrong to disobey him (Adams, 1987a, p.100).

In doing so, he emphasizes the notion of love and implements it into his modified DCM to the effect that a loving God non-trivially entails morally good commands. According to him, if there is God and he loves his creations, then wrongness is metaphysically reducible to its constitutive foundation that corresponds to being contrary to a loving God's commands. In this picture, a loving God does not issue commands conflicting with his loving character since it is metaphysically necessary for God to command in accordance with his loving character. In contrast to what the arbitrariness problem implicates, the idea that it is logically possible for an omnipotent God to command morally horrendous acts should not be taken into account as a matter of God's true nature, because it is metaphysically impossible for an omnipotent and a loving God to command something excluding His divine nature. In this regard, the arbitrariness problem, for Adams, arises only when someone adopts that God's commands logically implicate moral properties and that it is logically possible for God to command whatever he wills to command. Nonetheless, a loving God who metaphysically constitutes the very nature of moral discourse by His divine nature necessarily commands the actions which follow from His divine nature.

At this point, Adams further underlines that his response faces a danger of collapsing into the problem of triviality especially if this loving nature is equivalent to God's being morally good. Hence, Adams (1987a) offers a few retakes on the Judeo-Christian idea of God's being morally good to show how the sentence 'God is morally good' does not become a tautology due to his theoretical interest in the notion of a loving God. For him, it is possible to read 'good' in some broader contexts instead of reading it in moral contexts only so that he seeks to avoid the triviality concern about his modified DCM (pp. 114-117). As he stipulates, ascribing goodness to God generally expresses believers' "favorable emotional attitude" such as gratitude towards God concerning His certain singular quality or indefinitely long conjunction of qualities (e.g. kindness, forgiveness, guidance, and such) which are believed to favor humans in life (1987a, p.116). According to this analysis, Adams (1987a) believes that God's loving character cannot be reduced to a moral value or property in our moral discourse since God's loving character has nothing to do with whether God conforms to "a standard of ethical rightness which is independent of the will of God" (p.116). Thus, ascribing a loving character to God might illustrate that God is kind to us in his disposition for forgiving if and only if his kindness in his forgiving position, for instance, must be considered as a divine characteristic that transcends the moral standards and the ethical conditions for any moral agent's kindness or forgiveness in our moral discourse. Adams' retake on God's omnibenevolence seems to be self-evident for theists to endorse since theists are naturally reluctant to ascribe anthropomorphic virtues or qualities on God that might mislead one to assess God's character through the qualities such as "chastity", "dutifulness" and physical prowess which theists do not wish to apply onto God (1987a, p.115). In this respect, Adams ascribes an un-moral characteristic to God in his involvement with the moral discourse. In addition, he underlines the role of God's loving nature in this picture. To Adams, God's un-moral characteristic allows God to bring about the moral values and properties which fit into our moral discourse. In doing so, Adams believes that his metaphysical characterization of God's loving nature does not lead the modified DCM into the triviality concern since this characteristic goes beyond being moral, amoral, and immoral; yet, this divine characteristic carries out some consequences and implications for morally relevant actions.

Despite Adams' efforts to cope with the arbitrariness problem through his modified DCM, his modification still gets into further trouble due to his vague notion of a loving God. As discussed above, Adams mainly argues that a loving God cannot command something which goes against his loving nature, and His loving nature is not exhausted by moral goodness that is the reason why a loving God's commands do not trivially correspond to moral goodness. Adams' response to the arbitrariness problem develops as a two-folded argument. First, Adams addresses the question of why God does not command something morally wrong despite its logical possibility derived from His omnipotence. Adams hereby responds that God's commands necessarily bear His essential characteristic, namely his loving nature. Secondly, Adams visits the question of how God's loving nature always results in moral goodness in a non-trivial manner. He hereby indicates that his loving nature is not merely a moral characteristic, but it is a non-moral kind of benevolent mode of acting or executing distinct sorts of things. So, Adams seems to believe that God's every command and act occurs in this mode of divinity; moreover, this mode distinctly comprehends every good action while it also distinctly excludes every wrong action.

Initially, Adams' account of God's loving nature seems to be ungrounded independently of theological commitments on a Judeo-Christian conception of God and his loving characteristic. For one thing, Adams' explanation of how God's loving nature does not trivially correspond to any moral sense of goodness heavily relies on the theistic conviction that one cannot ascribe moral characteristics to God due to His transcendental nature. Even if Adams is right about assessing God's loving nature independently of the moral standards to which only moral agents are subjected to conform, he still presumes Judeo-Christian standards for divinity to which this loving nature conforms. In other words, Adams relies on theological presumptions to ground how a divine being, who constitutes the moral properties by His command, can never command cruelty for its own sake. Nevertheless, he does not offer any philosophical ground on how God's loving characteristic, which Adams considers to be non-moral in nature, always results in or co-substitutes with morally right actions despite the fact that this mode of commanding itself is not simply identifiable with commanding in the morally right manner. In this regard, Adams has to give a substantial reason why every act executed lovingly results in morally permissible acts. As long as he does not provide any substantial reason for the relevance between lovingly executed actions and morally right actions, his modified DCM can never reply to the question of why a loving God cannot command something morally impermissible. Here, the trouble for Adams is about grounding the conviction that God's non-moral mode of commanding an action necessarily co-substitutes or overlaps with the moral properties of this action. It is easy to cast doubt on such a necessary relation between the non-moral mode of commanding an action and the moral status of this very action. To illustrate, it seems non-contradictory and legitimately conceivable that the right actions do not necessarily follow from kind or merciful modes of acting. So, it is conceivable to think that one kindly commands something horrendous unless kindness has a moral aspect excluding moral wrongness. Better yet, it is also difficult to see the reason why only divine mode of commanding – not another- always overlaps with morally right actions. In other words, some other divine modes of commanding an action (i.e. commanding an action furiously, vindictively or justly) might fairly result in morally right actions if all moral goodness rests on God's omnibenevolent nature which must manifest itself in His every mode of commanding something. Excluding his theologically-oriented justification for how a loving God's commands never result in horrendous actions, Adams does not substantially explain how God's loving nature as a non-moral quality necessitates his commands being relevant to morally right actions regardless of conforming to the ethical standards by which actions are right.

4. Conclusion

Adams (1979, 1987a), as a proponent of DCM, seeks to ground a non-naturalist realism in terms of moral discourse and yet he reinterprets DCM to fortify it in the face of some persistent challenges such as the *Euthyphro* dilemma. Here, Adams' modified variant departs from DCM based on his thesis that an action A is morally right if and only if it is metaphysically necessary for a loving God to command A. In this context, it is noteworthy that Adams' view attaches immense importance to the loving nature of God, and further interprets the given relation in DCM –between God's commands and moral properties- as a metaphysical constitution rather than a logical equivalence between being commanded by God and being right. His interpretation, nonetheless, fails to constitute a robust account of DCM.

In this regard, he weakly construes moral realism by a presumptive claim that moral realism most adequately accounts for the alleged pervasiveness of our strongly held beliefs about moral discourse. In this context, Adams' defense for the plausibility of moral realism heavily hinges on the conviction that most moral agents pervasively hold their moral beliefs with almost the highest degree of confidence. Nevertheless, the conviction at hand is not sufficient to argue for moral realism. First, what Adams means by our highest degree of confidence seems to be vague as to what sort of certainty (i.e. psychological, epistemic or some other sort) moral agents pervasively entertain in their moral beliefs. Therefore, Adams must elaborate it first and then he must coherently justify the reason why moral judgements involve this adopted sort of certainty. Even if Adams may adopt a coherent notion of certainty to characterize our moral judgements in their epistemic or normative roles, Adams must still ground the pervasiveness of such and such moral judgements. Nevertheless; he does not experimentally or phenomenologically warrant the pervasiveness of our strongly held moral claims regarding how some opposing views such as moral relativism and subjectivism may characterize our moral discourse.

In addition to Adams' sketchy defense of moral realism, his modified DCM fails to explain away the *Euthyphro dilemma* thoroughly. He seems to sort out the sovereignty problem, i.e the first horn of the dilemma, which implicates the autonomy of moral discourse independently of God's sovereignty over moral discourse. Hereby, the standard construal of DCM considers that the moral property of an action is logically equivalent with God's command on an action, and yet here the standard construal omits God's sole omnipotence and its relevance to moral discourse. On the other hand, Adams' account satisfactorily accommodates God's sovereignty with the autonomy of moral discourse in the sense that a loving God's commands are conceptually prior to forming such and such moral properties, and his commands metaphysically but not logically cohere with such moral properties. Still, Adams' modified account is not a viable option for the second horn of the *Euthyphro* dilemma, namely the arbitrariness problem, according to which our moral discourse firmly depends on what an unrestrainable supreme arbiter commands us to do. As Adams admits, many DCM theorists like himself seek to explain away this problem about God's unrestrainable-ness by holding that God's all attributes must cohere with each other to the effect that God's omnipotence, i.e. unrestrainable authorization, cannot contradict with God's omnibenevolence, i.e. goodness. Yet, the standard construal of DCM, as Adams agrees, goes in vicious circle if such a notion of divine goodness merely corresponds to a moral sense of goodness. Thereby, Adams' variant of DCM holds God's loving nature as a non-moral attribute which keeps God's commands morally relevant to our actions of discourse. However, Adams' account is unwarranted about how non-moral commands always correspond to moral properties in every possible moral case although God's loving nature does not essentially bear any moral aspect. In other words, Adams does not substantially ground that God's mode of promoting an action can never be reducible with the moral property of an action although this mode of commanding does not essentially bear the quality in question. Thus, Adams must elaborate how a certain mode

of commanding an action (e.g. loving, caring, vindictive or furious)- rather than any other mode- always results in a certain quality of an action.

References

- Adams, R. M. (1987a). A modified divine command theory of ethical wrongness. *The virtue of faith and other essays in philosophical theology* (pp.97-122). Oxford University Press.
- Adams, R. M. (1979). Divine command metaethics modified again. *The Journal of religious ethics*, 66-79.
- Adams, R. M. (1987b). Moral arguments for theistic belief. *The virtue of faith and other essays in philosophical theology* (pp.144-163). Oxford University Press.
- Alston, W. (1990). Some suggestions for divine command theorists. *Christian theism and the problems of philosophy* (pp.303-326). University of Notre Dame Press.
- Dahm, B. (2015). The certainty of faith: A problem for Christian fallibilists? *Journal of analytic theology*, (3):130-146.
- Evans, C.S. (2010). Moral arguments. In C. Taliaferro et. al (Eds.), *A companion to philosophy of religion* (pp. 385-391). Blackwell Publishing.
- Fisher, A. (2011). *Metaethics: An introduction*. Durham: Acumen Pub.
- Frankena, W. K. (1963). *Ethics*. N.J, Prentice-Hall.
- Klein, P. (1981). *Certainty: A refutation of scepticism*. University of Minnesota Press.
- Kripke, S. A. (1972). Naming and necessity. In *Semantics of natural language* (pp. 253-355). Springer, Dordrecht.
- Mackie, J. L. (1977). *Inventing right and wrong*. Penguin Books.
- Idziak, J.M. (2010). Divine command ethics. In C. Taliaferro et. al (Eds.), *A companion to philosophy of religion* (pp. 585-592). Blackwell Publishing.
- Putnam, H. (1975). *Mind, language, and reality: Philosophical papers*. Cambridge University Press.
- Russell, B. (1948). *Human knowledge: Its scope and limits*. New York: Simon and Schuster.
- Swinburne, R. (2008). God and morality. *Think*, 7 (20):7-15.

Makale Geliş | Received : 03.02.2023

Makale Kabul | Accepted : 29.06.2023

“AN” Üzerine Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme

Tuncay İMAMOĞLU *
Muhammed Enes DAĞ **
Saliha KILIÇ***

ÖZET

Zaman, düşünce tarihinde üzerinde çokça tartışılmış ve muhtelif tanımlamaları yapılmış bir kavramdır. Bu makale de zamanın tanımlamasından ziyade onun üzerinde özellikle an kavramı merkezli bir düşünce etkinliği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bilhassa zaman ve an kavramları arasındaki farka değinilmiştir. Zamanın hareketin olduğu yerde var olduğunu, anın ise hem hareketin hem de durağanlığın olduğu her yerde karşımıza çıktığını belirterek zamanın akışkan hayatı ölçülebilir kılma çabasında var oluşuyla, anın ise bu akışkanlığın her safhasında var olduğuna temas edilmiştir. Aynı zamanda anın varoluş ile mütemediyen yan yana olduğu, algılanışının ise bireylerin tecrübeleriyle zuhur ettiği görüşü ortaya konulmuştur.

An'ın insan tecrübesiyle anlam kazanması ve insanın anı nasıl değerlendirmesi gerektiği hususunda konu, kanaatimizce Asr Suresi ve Hz. Peygamberin (s.a.v) buyruğu ile temellendirilmiştir. Bahsi geçen konu, çeşitli filozofların görüşleri ile de desteklenmiştir. Daha sonra makalemizde modern düşüncenin insanı anı kaliteli yaşamaktan ziyade daha iyi gelecek vaadiyle kaygı ve huzursuzluğa sevk ettiğini ifade ettik. Makalemizin sonunda ise İslam'ın bu modern düşüncenin aksine insana akışkanlık içerisinde yaşarken anın kendisine sunduğu akışkanlığın her bir aşamasını en güzel şekilde değerlendirmesini emrettiği ve onu değerli bir maden gibi tavında işlemesi gerektiği mesajıyla sonuçlandırdık.

A Philosophical and theological consideration of Moment

ABSTRACT

Time is a concept that has been widely discussed and defined in the history of thought. In this article, rather than the definition of time, it has been tried to put forward a thought activity based on the concept of the moment. In particular, the difference between the concepts of time and moment is mentioned. By stating that time exists where there is movement, and the moment appears wherever there is both movement and stasis, it has been touched upon that time exists in an effort to make fluid life measurable, and the moment exists in every phase of this fluidity. At the same time, it has been put forward that the moment is always side by side with existence, and its perception arises from the experiences of individuals.

* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, t.imamoglu@atauni.edu.tr, ORCID: :0000-0001-8453-5800

** Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, m.enes.dag@icloud.com, ORCID: 0000-0002-4115-5493

*** Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, klcsaliha12@gmail.com, ORCID:0000-0001-6557-2809

In our opinion, the issue regarding the meaning of the moment with human experience and how people should evaluate the moment is in Surah Asr and Hz. It is based on the command of the Prophet (pbuh). The aforementioned subject has also been supported by the views of various philosophers. Later, in our article, we stated that modern thought leads people to anxiety and restlessness with the promise of a better future rather than living the moment with quality. At the end of our article, we concluded with the message that, contrary to this modern thought, Islam commands people to evaluate each phase of the fluidity offered to them by the moment in the best way while living in fluidity, and that they should treat it like a precious metal.

Giriş

Aristo ile birlikte felsefi düşüncede zaman hareketle birlikte ortaya çıkmış bir olgu olarak ifade edilmiş, an ise akan bu zamanın içinde çok kısa bir süre olarak telakki edilmiştir. Yani anın zamansız olamayacağı, zaman varsa anın da ancak o zaman var olacağı genel bir kabul olarak ortaya konulmuştur. Bu makalemizde biz bu durumun yanlışlığına işaret ederek, tam tersine zamanın anın içinde akan bir şey olduğunu, dolayısıyla an olmadan zamanın bulunamayacağını, zamanın sadece akışkanlıkta kendini gösterirken, anın hem akışkanlıkta hem de durağanlıkta var olduğunu belirtmeye çalışacağız.

An kavramının felsefi ve teolojik açıdan önemi

Zaman, felsefi düşüncede üzerinde en çok tartışılan kavramlardan birisi olarak karşımıza çıkar. Bu tartışmaların yoğunluğunun nedenini zamanla ilgili yapılan tanımlara bağlamak yanlış olmasa gerektir. Nitekim aziz Augustinus'un Zaman nedir? Bunu bana Kimse sormasa ne olduğunu biliyorum ama birisine açıklamaya kalkarsam artık bilmiyorum⁶⁰ şeklindeki ifadeleri bizim bu kanaatimizi doğrulamaktadır.

Mantık ilminde insanın öznel tecrübesiyle elde edilen kavramların göreceli olması nedeniyle tanımlı yapılamaz. Zaman kavramı da bunlardan birisidir. Zamanın insan tarafından deneyimlenmesi ve içleminin olmaması nedeniyle tanımlı yapılamamaktadır. O halde yapılması gereken zamanı tanımlamaya çalışmak değil onun üzerinde düşünsel bir etkinlik ortaya koymaktır. Çünkü ancak zamanı düşünmek zamana can katar ve zaman kendisini ancak bu yolla bize açar. Zamanın bize kendisini açması anı tecrübe etmemizle mümkün olacaktır. An ise varoluşun her aşamasına tanıklık etmektedir. Tanrının varlığı ilk yaratması ile birlikte an da var olur. Fakat Tanrı ansal olmadığı gibi an da var olanla birlikte olduğu için tanrısal değildir. Var olanla birlikte olan an var oluşun tüm aşamalarına eşlik etmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın;

Ne içindeyim zamanın
Ne de büsbütün dışında
Yekpare geniş bir anın
Parçalanmaz akışında

⁶⁰ Augustinus, İtirafılar, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.275

Şeklindeki dizeleri varoluşun her daim yanı başında bulunan an'ın mükemmel bir tasviridir. Evren ve içindeki her şey sürekli bir varoluş çerçevesinde kendini yenileyip dururken an başlangıçtan beri değişmezliğini sürdürerek kendisini varoluşun tanıklığına açmaktadır. Bütün bunlar bize anın bir gerçekliğinin olduğunu ancak insanlar için aynı şekilde algılanamayacağını göstermektedir. Çünkü zaman varoluşumuza sonradan eklenmez varoluşumuz zamanın özdeşidir her ikisi birden sanki bir ve aynı şey olarak vardır. Birinden söz edilince zorunlu olarak diğerinden de söz edilir. Dünyaya doğmakla fiilen zamana batmış olmaktadır.⁶¹ Burada batmış olduğumuz şey anın bizatihi kendisidir. Anın kendisi hiçbir zaman değişmediği halde onu algılayan varlıklara göre değişiklik arz etmektedir.

İlk insanın da algıladığı bir an vardı bizim de algıladığımız bir an var gelecekteki insanların da algılayacağı bir an olacaktır. Anın algılandığını söylüyor olmak beraberinde hep aynı biçimde varlığını sürdüren bir şey yanında, onunla bitişik, komşu, yakın yahut uzak ama onunla bağlantılı şekilde bizatihi hareket eden bir nesnenin de var olduğunu söylemektir. Bize anın algılanışını hareket halindeki nesne verir.

Anın algılanışının bireylerin tecrübeleriyle varlıkla birlikte sahneye çıktığını görmekteyiz. Ancak burada var olan tek tek varlıklardan değil de var oluş sellerinden bahsetmek daha isabetli olacaktır. Bu var oluş selinin güzergahları aynı akmamaktadır. Kimi durgun, kimi çağlayarak, kimi ince bir çizgi gibi kimi geniş yüzeylerden, kimi ritmik ve algılanabilir şekilde kimi ise ritmik olmayacak şekilde akar gider.⁶² Bu muhtelif var oluş sellerinin güzergahları ile an daimi olarak kol koladır. Bu anlamda anın farkındalığı için bir bilinç halinin bulunması gerekir. Sonuç olarak üzerinde düşündüğümüzde an kavramını fark edebiliyor, ancak bütünüyle kavrayamıyoruz.

İşte an'ın artması ve eksilmesi, uzunluğu ya da kısalığı bu farkındalıkla bir nebze de olsa belirginlik kazanmaktadır. Çünkü an değişmez olarak varlığını sürdürürken insanın onunla ilgili yaşamış olduğu tecrübe anın zihinde artması ve çoğalmasına sebebiyet vermektedir. Varlık âleminde var olan eşyaya, var olduğu andan beri eşlik eden an, insanın algılaması ve tecrübesiyle değişkenlik göstermektedir Biz geçmiş ve gelecek derken bahse konu olan anın insan tecrübesindeki yansımından söz etmiş oluyoruz. Bu da bize geçmiş ve geleceğin anla değil de onunla alakalı yaşanmış olan tecrübeler ve beklentilerle olduğunu gösterir. Bu yüzden bizim geçmiş, gelecek ve şimdi diye yaptığımız kavramsallaştırma, akışkan hayatı ölçülebilir kılma çabasından başka bir şey değildir. An bu akışkanlığın tüm safhalarında var olduğu için anın akışkanlığın, yani varoluşun gizli çobanı olduğunu söylemek mümkündür. Aslında anın kendisine de tanıklık eden bir an vardır. Yunus Emre'nin "bir ben vardır bende benden içeru" ifadesini "bir an vardır anda andan içeru" şeklinde söylemek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Varoluş fiziği, varoluşa tanıklık eden an ise metafiziği temsil eder. Burada fizik ve metafizik iç içedir. Varoluş müşahade ettiğimiz, deneyimlediğimiz alan olduğundan fizik, an ise düşünerek farkına vardığımız şey olduğundan metafiziktir. İnsan fiziği müşahade eder, metafiziği düşünür. Gaybı ise ne düşünebilir ne de müşahade edebilir. Gayb ancak vahiy yoluyla bize açılabilir. Aslında an üzerine düşünsel bir etkinlik ortaya koyduğumuzda an'ın da ötesinde olan gayb alanının varlığına bir anlamda tanıklık etmiş oluyoruz. Düşünemesek de müşahade edemesek de onun varlığından kuşku duymuyoruz.

O halde diyebiliriz ki, akışkan hayat bize fiziği, akışkan hayata her daim tanıklık eden an metafiziği, anı düşünmek ise bize onun da ötesinde olan gaybın varlığını gösterir. Çünkü an üzerinde düşündüğümüzde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ona da tanıklık eden bir an olacağından bunu sonsuza kadar geri götürme imkanımız olmayacaktır. Bu yaklaşım

⁶¹ Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s.19

⁶² Köktürk, a.g.e, s.452.

bizi anın olmadığı bir alana yönlendirir. Ancak bu alan artık insan aklı için kör bir noktadır. Bu kör nokta Mevlana'nın “tahta bacaklarla yürüyen felsefenin aşk meydanında kat edeceği hiçbir bir mesafe yoktur” dediği yerdir. O alana akıl, hayal ve düşünmeyle ulaşma imkanı yoktur. O alanla ilgili bilgi ancak vahiy kanalıyla bize ulaşabilir.

An kendisini varoluşla hem açar hem de gizler. Tabiri caizse an varoluşun ifşasında gizlidir. Önceki akışkanlıktaki var olanın bir anı olduğu gibi, gelecek ve şimdiki akışkanlığın da bir an'ı hep var olacaktır. Akışkanlıkta var olan her şey bir değişim ve dönüşüm geçirirken, biz an'ın da bir dönüşüme uğradığımızı sanırız. Bu sadece bir varsayım olup yanılısamadan ibarettir. Üzerinde ciddi bir düşünsel etkinlik ortaya konulduğunda An'ın sürekliliği kendini bir şekilde ele vermektedir. Varoluşa tanıklık eden ana odaklanmak, insanın akışkan hayata, geçip gidene değil her daim kalıcı olana bağlanmasına neden olur. Varoluştaki geçicilik bize kulluk bilinci verirken, anın sürekliliği bize değişken olmayan uluhiyeti hatırlatır. Burada adeta fizik ve metafizik birlikte yaşanır.

Akışkan olanı ölçülebilir kılma çabası yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, vakit ya da zaman şeklinde bir kavramsallaştırma yapmamıza neden olmaktadır. Bu anlamda insanın an'la ilişkisi akışkanlığı ölçme ve kullanma yönündedir. Akışkanlığı ölçme ve kullanma anı bir nesnelleştirme çabası olsa da an hiçbir zaman nesnelleştirilemeyecektir. Çünkü ne kadar nesnelleştirme yapılırsa yapılsın akışkan hayat içinde acı çeken bir insanın tecrübe ettiği anla, haz içerisinde olan bir insanın tecrübe ettiği an aynı olmayacaktır. Yani birincisi için an uzun olarak tecrübe edilirken ikincisi için kısa olarak yaşanacaktır. Bu durumu şair şu mısralarıyla güzel bir şekilde özetler:

Şeb-i yeldâyı münecimle muvakkit ne bilir

Mübtelâ-yı gama sor kim geceler kaç saat.

Diyebiliriz ki, insan iradesi, duygulardan arınmış saf akıl ve mantık mekanizmasıyla hareket edemez. Bu durumun insan fitratına aykırı bir durum olması bir yana, insan zihni duyguları bazı zamanlarda doruklarda yaşar. Zirve noktaya ulaşmış olan duygular insan iradesini bulunduğu andan sıyrıp yalnızca kendisine çekmektedir. Örneğin neşe, keder, korku vb. duyguları yoğun halde yaşayan bir insan bulunduğu anın içinde kaybolduğu ve farkında olmadığı için duygularını sağlıklı yönetememektedir. Anın sürekli farkında olmak duygu yönetiminde önemli rol oynar. Duygu yönetimini başarabilmiş psikolojiye sahip insan iradesi, içinde olduğu anın bilincinde olduğu için hayatın akışkanlığı içerisinde mutluluk ve neşe anında rehabet, acı ve keder anında ise düşkünlük ve bitkinlik göstermeyecektir. Çünkü anın farkında olmak kendinde olmaktır.

Görülüyor ki, an'ın artmasında ya da azalmasında, insanın anı algılayış biçimi aktif rol oynamaktadır. Tanrının anı, insanın algı dünyasının muhatabı olarak var etmesi, insan iradesi ile an arasında şaşmaz ve sarsılmaz bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Bu ilişkinin anlamlı hale gelebilmesi insan iradesinin anı değerlendirmesi ile mümkündür. Fakat bilinen bir durumdur ki insan iradesi hayatın akışkanlığı içerisinde günlük olayların etkisinden sıyrılıp etrafındaki eşyaya, çevresindeki insanlara ve kendi manevi dünyasına tam anlamıyla yönelemez ve tasarrufta bulunamaz. Etki altında kalan bu irade, etkinin potansiyel gücü karşısında yalnızca hayatın akışkanlığı içinde hangi hal üzere ise o duruma odaklanmaktadır. Bu da insan iradesinin içinde bulunduğu andan bihaber yaşamasına neden olmaktadır. Oysaki insan hangi hal üzere olursa olsun, kendi varlığının gölgesi gibi hep yanı başında var olan bir anın içinde olduğunun bilincinde olursa hayatın her kademesini daha olgun, daha doygun ve temkinli yaşayacaktır. Bu bilinçli irade, insana içinde olduğu anı baştan savma, bir çırpıda değil daha sindire sindire yaşatacaktır.

Buraya kadar ifade ettiklerimizden de anlaşılacağı gibi an'ın insan tecrübesiyle anlam kazanması insanın anı nasıl değerlendirdiğiyle yakından ilişkilidir. Nitekim Yüce Peygamberimiz'in “vakit çıkmadan önce namazda acele ediniz, ölüm gelmeden önce

tövbede acele ediniz” şeklindeki buyruğu insanın anı en güzel şekilde değerlendirmesine yöneliktir. Kafka’nın insan doğasıyla ilgili yapmış olduğu şu yorum da an’ın değerlendirilmesiyle ilgili önemli bir katkı sunmaktadır. Kafka der ki, insanın iki temel zafiyeti vardır: sabırsızlık ve tembellik. İnsan sabırsızlığı yüzünden cennetten kovulmuştur. Tembelliği yüzünden de bir türlü oraya varamamaktadır. Belki de belli başlı bir günahı var: sabırsızlık. Sabırsızlığından ötürü kovuldu. Sabırsızlığından ötürü geri dönemiyor.⁶³ Yani insan yasak meyveye sabredemeyip dokunduğu için cennetten kovulmuş, yapacağı kendi görevlerini de tembelliğinden dolayı yapmayarak da cennete varamamaktadır.

Bu sabırsızlık ve savsaklama Asr⁶⁴ suresinde çok muhteşem bir şekilde ortaya konulmaktadır. Yüce Allah zamana yemin ettikten sonra insanın hüsranda olduğunu beyan eder. Sonraki ayette ise iman edip salih amel işleyenler, birbirlerine sabrı ve hakkı tavsiye edenler müstesnadır der.

Birinci ayet kanaatimizce insanın hüsranda olmasının nedenini akışkan hayat içinde ömrünü boşa geçirip anın farkında olmayanlara işaret ederken, sonraki ayet ise akışkan hayat içinde anı fark edip, doğru eylemler ortaya koyanları, sabrı ve hakkı tavsiye edenleri müjdelemektedir. Birinciler için hayat çok hızlı bir şekilde geçtiği için onlar bu geçiş gidicilik içinde kaybolmuş, anı gözden kaçırmış ve hüsranda içine düşmüştür. Ziyana uğrayan insan akışkan varoluşta anı unutan insandır. İkincisinde ise insan anın farkına varmış, kendisi için uzun olarak geçse de sabretmeyi ve hakkı tavsiye etmeyi sürdürmüştür. Bunlar da kurtuluşa erenler olarak müjdelenmişlerdir.

Yukarıda zaman ya da vaktin akışkan dediğimiz varoluşun bir ölçümü olduğunu ifade etmiştik. Bu anlamda zaman sadece varoluşsal bir sorun değildir, toplumsal ve bireysel yaşama sürecinden dilsel iletişime kadar varoluşun açığa çıktığı her vakiyaya sinmiştir. Dilden ölçülebilir kıldığımız zaman kiplerini kaldırdığımızda neredeyse tüm anlatım imkanları kaybolur gider. Bu da bize varlığın olduğu gibi zamanın da ancak dille ifade edildiğinde kendisini açığa çıkardığı kanaatini verir. Heidegger’in “dil varlığın evidir” şeklindeki ifadesi bu anlamda zaman için de geçerlidir.

Zamanı ölçülebilir kıldığımız akışkan varoluşla elde ettiğimize göre burada an ile zaman arasında farkın olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. Bilindiği gibi Antik Yunan’da zaman üzerine en fazla kafa yoran ve oldukça detaylı bir zaman felsefesini geliştiren filozof hiç şüphesiz Aristo’dur. Onun zaman anlayışının kendisinden sonra gelen filozoflara büyük oranda ilham kaynağı olduğu muhakkaktır. Bunun en temel nedeni onun doğa felsefesine ve bu bağlamda fiziğe vermiş olduğu önemden kaynaklanır. O, bir bilim adamı titizliğiyle doğaya yönelmiş, onu bütün yönleriyle tanımaya ve anlamaya çalışmıştır⁶⁵. Aristo zamanı, eşyanın hareketi olarak tanımlar. O zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı ve ölçüsü olarak görür. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir.⁶⁶ Öyleyse zaman hareketin olduğu yerde vardır. An ise böyle değildir. An hem hareketin hem de durağanlığın olduğu her yerde karşımıza çıkar. Örneğin şu an içinde yaşadığımız evrenin bir anda donup kaldığını tasavvur edelim. Bu durumda zaman söz konusu olmayacaktır. Ancak an bu donma durumunda da vardır ve hep var olacaktır.

Zihin dünyamızda anın kendisini açığa vurduğu akışkanlığı ölçülebilir olarak düşünürüz ancak bunu dille ifade etmediğimiz sürece zaman da, an da dilsiz kalacağı için varlıkları hep gizli olacaktır. An bize zamanı zaman da bize dili vermektedir. Bilen ve

⁶³ Franz Kafka, Aforizmalar, Babil Yayınları, İstanbul, 2000, s.13

⁶⁴ Kur’an, Asr (103), 1-3.

⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz, Arslan Topakkaya, *Zaman kavramı bağlamında Platon-Aristoteles karşılaştırması*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Bahar, sayı: 13, s.224.

⁶⁶ Topakkaya, 224 vd.

algılayan özne olarak zaman bilincini kaybettiğimizde tüm zihinsel yetilerimiz sakatlanır. Bu ve başka birçok neden den dolayı zamana kayıtsız kalamayız. Onun var olması gerektiğini düşünürüz. Çünkü olmaması durumunda doğan boşluğu dolduracak başka bir şey yoktur. Bu anlamda dil ve zaman arasında kopmaz bir ilişki vardır.⁶⁷

Akışkan varoluşu ölçülebilir kılarak elde ettiğimiz geçmiş, şimdi ve gelecek şu demektir: geçmiş yığılmayla, gelecek eksilmeyle var olur. Geçmiş hep gelecekte bir şeyler çekip almakta, onların adına an denmekte, yani geleceği eksiltmektedir. Bu da dünyada sonsuzluğun olmadığını anlatır.⁶⁸ Bu durumu gencin hayalleri yaşlının hatıralarında somutlaştırmak mümkündür. Gencin hayalleri yaşlının hatıraları vardır. Yaşlı için gelecek kısıtlı bir süre olarak tasavvur edildiğinde onun geçmişte yaşamış olduğu hatıralar zihin dünyasında artarak devam etmektedir. Gencin ise çok fazla hatırası olmadığı için hiç bitmeyecek bir geleceğin tasavvuru içerisindedir. Yaşlı gelecekteki anı eksiltip geçmişi artırırken genç adeta geçmişi eksiltip geleceği artırmaktadır. Gelecekle ilgili insanın beklentileri olsa da, bu durum insanın elindekileri değersiz kılmamalı ve onun anı en güzel şekilde değerlendirmesini sağlamalıdır. İçinde yaşadığımız bu çağda insan hep daha iyi bir gelecek peşindedir.

Örneğin Modern düşünce ilerlemeci tarih anlayışını savunarak⁶⁹ geleceğin daha iyi olması vadiyle insanı meşgul etmektedir. Modern düşüncenin bir sonucu olan neoliberalizm, sonuçlandırmaya izin vermemektedir. Buyung Chul Han'ın ifadesiyle “her şeyi geçici ve bitmemiş kılmaktadır”. Yaşam boyu üretimi öne çıkaran neoliberal rejim, üretimselliği artırmak için sonuçlandırma ve kapanış biçimlerini ortadan kaldırmaktadır⁷⁰. Bu anlamda geleceğin çok daha iyi olacağı vaadi insanın elindekini ve elde edeceğini sürekli değersizleştirir. Ve modern insan farkında olmadan aslında bir değersizlik peşinden koşmaktadır. Bu da günümüz insanını kaygıya ve mutsuzluğa sürüklemektedir.

Modern insanın içine düştüğü bu kaygı ve mutsuzluk Erich Fromm'un “Sahip Olmak Ya da Olmak”⁷¹ adlı eserinde çok güzel bir şekilde tasvir edilmektedir. Fromm'a göre modern dünyada insan sürekli bir şeye sahip olma arzusuyla hareket edip, olmayı göz ardı ettiği için mutsuz bir hayat yaşamaktadır. Bu durum bize Platon'un insan doğasıyla ilgili yapmış olduğu ilginç bir tahlili hatırlatmaktadır. Platon'a sorarlar: Üstad insanların seni şaşırtan hangi özellikleri vardır? Platon cevap verir: İnsanların beni şaşkınlığa uğratan üç özelliği vardır. Bunları şöyle izah edebiliriz. İnsanlar küçüklüğünde büyümeyi isterler, büyüdükten sonra da küçülmeyi arzu ederler. İnsanlar sağlıklı ve mutlu yaşamak için para kazanırlar, bu parayı kazandıktan sonra sağlıklarını kaybederler ve bu defa da kaybettikleri sağlığı tekrar geri alabilmek için paralarını harcarlar. Son olarak da insanlar hep geleceğe yönelik hesaplar yaparak yaşamlarını sürdürürler, içinde buldukları an'ı değerlendiremezler. Bekledikleri gelecek de hiçbir zaman gelmediği için bu dünyadan hiçbir şey yaşamadan ayrılırlar.

Burada çok açık bir şekilde görüldüğü gibi, Platon insanın an'ı değerlendirmeyip onu hep ötelemesinin insanı çok garip bir yazgı içine soktuğunu vurgulamaktadır. Platon'un üzerinde durduğu bu durum İslam kültüründe çok net bir şekilde ifade edilmektedir. İslam dini insanın elindeki ile yetinip ve bunu başkalarıyla da paylaşmasını tavsiye etmektedir. Yani İslam insana akışkanlık içerisinde yaşarken anın kendisine

⁶⁷ Köktürk, s.20.

⁶⁸ Köktürk, s.350.

⁶⁹ Tuncay İmamoğlu, Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, İz yayınları, İstanbul, 2013, s.52-56.

⁷⁰ Buyung Chul Han, Ritüellerin Yok Oluşuna Dair, çev. Çağla Tanyeri, İnkıta kitap, İstanbul, 2022, s.35-36.

⁷¹ Erich Fromm, Sahip Olmak Ya da Olmak, Çev.Aydın Arıtan, İstanbul, 2003.

sunduğu bu akışkanlığın her bir aşamasını en güzel şekilde değerlendirmesini emretmektedir.

İnsanın elinde olanı en iyi şekilde değerlendirmesi, onun modern düşüncedeki hep daha iyisinin var olduğu beklentisine sokarak anı kaçırmaya engel olur. Bu anlamda kaygı ve mutsuzluk içerisinde sürüklenen modern insanın Hz. peygamberin “vakit çıkmadan önce namazda, ölüm gelmeden önce tövbede acele ediniz” buyruğunu hatırlamasının çok önemli olduğunu düşünmekteyiz. Hz Peygamber’in bu buyruğu insanın elindekini yani anı en güzel şekilde değerlendirmesinin nefis bir ifadesidir. Kur’an “dünya hayatının ancak bir eğlence ve oyundan ibaret olduğu”nu beyan eder.⁷² İnsanın bu eğlence ve oyundan ibaret olan dünyada kendisine sunulan vakti ve zamanı bir oyuncu olarak iyi değerlendirmesi ve bu oyunun mutlaka sona ereceği bilinciyle hareket etmesi gerekmektedir. Bu bilinç de geçicilik içinde kalıcılığı keşfetmekle mümkün gözükmektedir.

Kaynakça

- Augustinus, **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Chul Han, Buyung, **Ritüellerin Yok Oluşuna Dair**, çev. Çağla Tanyeri, İnkıta kitap, İstanbul, 2022.
- Fromm, Erich, **Sahip Olmak Ya da Olmak**, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 2003.
- İmamoğlu, Tuncay, **Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri**, İz yayınları, İstanbul, 2013.
- Kafka, Franz, **Aforizmalar**, Babil Yayınları, İstanbul, 2000.
- Köktürk, Milay, **Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017.
- Topakkaya, Arslan, **Zaman kavramı bağlamında Platon-Aristoteles karşılaştırması**, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2012 Bahar, sayı: 13.

⁷² Kur’an, Ankebut (29), 64.