

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**KANT'IN ANTİNOMİLERİ İLE GAZALİ'NİN ÜÇ
MESELESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FİRDEVS DEMİR

İZMİR-2017

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**KANT'IN ANTİNOMİLERİ İLE GAZALİ'NİN ÜÇ
MESELESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FİRDEVS DEMİR

DANIŞMAN:

YRD. DOÇ. DR. MUHAMMET ÖZDEMİR

İZMİR-2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kant’ın Antinomileri ile Gazali’nin Üç Meselesinin Karşılaştırılması” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

07/06/2017

FİRDEVS DEMİR



T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEZ/PROJE SINAVI TUTANAK FORMU

GÖNDEREN : *Felsefe* Ana Bilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans / Doktora Programı öğrencisi ... *Firdevs DEMİR*
ile ilgili Tez/Proje Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: *06/06/2017*
Sayı :

..... *Felsefe* Ana Bilim Dalı Başkanı

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez/Proje Sınav Jürimiz tarafından incelenen *Kant'ın Antinomileri ile Gazali'nin İlg. Mesalesinin*
Karşılaştırılması başlıklı yüksek lisans / doktora tezi ile
ilgili olarak jürimiz *06/06/2017* tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez/Proje Sınavına tabi
tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYÇOKLUĞU/OYBİRLİĞİ ile aşağıdaki karar
verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans / Doktora tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	<i>Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR</i>	<i>M.Ö.</i>
Üye	<i>Doç. Dr. Aydın İZİK</i>	<i>F. Demir</i>
Üye	<i>Yrd. Doç. Dr. İzzet AKALIN</i>	<i>İzzet Akalın</i>
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek
süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Kant'ın Antinomileri ile Gazali'nin Üç Meselesinin Karşılaştırılması

Bu yüksek lisans çalışmasında, rasyonalist metafiziğe yönelik iki eleştiri mukayese ve tahlil edilmektedir. Bunlardan ilki, modern Alman filozof Immanuel Kant'a aittir ve o, Aydınlanma çağında, rasyonalist metafiziği eleştirmiştir. Bunlardan ikincisi, Ortaçağda yaşamış Müslüman bir filozof olan Gazâlî'ye aittir ve o da, akılcı metafiziği eleştirmiştir. Her iki düşünürün epistemolojik yaklaşımları rasyonalizme dayanan metafiziğin reddi bağlamında birbirleriyle örtüşmektedirler. Bu bağlamda Kant dört antinomiden söz etmekte ve bunlardan üçü, Gazâlî'nin üç meselesiyle benzeşmektedir. Her iki düşünür de salt akla dayalı bilginin bazı temel önermelerde çatışıklara düşeceğini kabul etmektedirler. Kant'ın transandantal diyalektik yöntemini kullanmasına koşut Gazâlî de delillerin denkliği (tekâfüü'l-edille) yöntemini kullanmaktadır. Evrenin başlangıcı ve sınırı, nedensellik ve Zorunlu Varlık meselelerinde iki düşünür, salt aklın çelişkiye düşmeden bir çözüm üretemeyeceğini kabul etmektedirler. Kavramlar ile düşünen salt aklın sınırlarını tartışmak ve ona dayanan metafiziği reddetmek bakımından iki filozofun yaklaşımları şaşırtıcı bir uyum içerisinde. Sözcük ve terminolojideki farklılıklar ile tarihsel ve geleneksel farklılıklar dışında Kant ve Gazâlî'nin benzer argümanlar ile benzer neticelere ulaşmış olmaları, bu çalışmanın amacını ve kapsamını belirlemektedir.

Çalışmanın temel savı, Kant'ın ve Gazâlî'nin bilgide salt akla dayalı rasyonalist metafiziğe karşı olduklarıdır. Çalışmada önce iki düşünürün bilgiye dair yaklaşımlarına yer verilmektedir. İkinci olarak, Kant'ın antinomileri ve Gazâlî'nin üç meselesine yer verilmektedir. Sonra iki filozofun yaklaşımlarının ve vargılarının mukayesesi ve tahlili yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Gazali, Antinomi, Tekâfüü'l-Edille, Metafizik, Rasyonalizm, Üç Mesele

ABSTRACT

Comparison of Kant's Antinomies and al-Ghazâlî's Three Issues

In this postgraduate study, two rational criticism for metaphysics are compared and analyzed. One of them belongs to Immanuel Kant who is modern German philosopher and he criticized the rationalist metaphysics in the Enlightenment age. Second of them belongs to al-Ghazâlî who is Muslim and lived in the Middle Ages and he also criticized the rationalist metaphysics. Both thinkers overlap each other in the context of the rejection of the epistemological approach to the metaphysics based on rationalism. In this context, Kant tells about four antinomies, of which three are similar to al-Ghazâlî's three issues. Both thinkers accept that the knowledge which is based on the pure reason drop to the antinomy in some basic propositions. Parallel to Kant's use of the transcendental dialectical method, al-Ghazâlî also uses the method of equilibrium of the proofs (Takâfu'u al-adilla). The two thinkers think that the pure reason cannot produce a philosophical solution without contradiction in the issues of the beginnings and limits of the universe, and determinism, and the Essential Being. The two philosophers' approaches are enigmatically compatible in terms of discussing the limits of pure reason which thinks with concepts and the rejection of metaphysics based on it. Except for the differences in words and terminology, as well as the differences of historical and traditional background, Kant and al-Ghazâlî have reached to similar conclusions with similar arguments. This determines the purpose and scope of this study.

The main argument of the study is that Kant and al-Gahazâlî are similarly against the rationalistic metaphysics based on pure knowledge. In the study, firstly it is included the two approaches to the knowledge which belong to Kant and al-Ghazâlî. Secondly, they are compared and analyzed the two philosopher's approaches and consequences.

Anahtar Kelimeler: Kant, al-Ghazâlî, Antinomy, Takâfu'u al-Adilla, Metaphysics, Rationalism, Three Issues.

İçindekiler Tablosu

YEMİN METNİ.....	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: KANT VE GAZALİ’NİN BİLGİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	3
1- Bilgi ve Kesin Bilgiyi Elde Etme Yolları.....	4
2- Kant’ın Kesin Bilgi ile İlgili Görüşleri.....	7
2.1- Kesin bilginin iki kaynağı: Kavram ve Sezgi	7
2.2- Sezgi.....	8
2.3- Sezginin a Priori Koşulları: Uzay ve Zaman	8
2.4- Kavramlar (Kategoriler).....	15
3- Gazali’nin Kesin Bilgi ile İlgili Görüşleri	28
3.1- Duyular.....	32
3.2- Akıl Bilgisi	35
3.3- Tecrübe Bilgisi	40
3.4- Kalp Bilgisi	42
İKİNCİ BÖLÜM: KANT’IN ÜÇ ANTİNOMİSİ İLE GAZALİNİN ÜÇ MESELESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	49
1-Kant ve Antinomiler	50
1.1- İdealar	53
1.2- Antinomiler:	70
1.2.1- Evrenin uzayda bir sınırı zamanda bir başlangıcı antinomisi:	73
1.2.2- Nedensellik buna bağlı olarak özgürlük antinomisi:	76
1.2.3- Zorunlu Varlık antinomisi:.....	83
1- Gazali ve Üç Meselesi.....	87
2.1-Birinci Mesele: Âlemin Ezeliliği Meselesi.....	91
2.2- Nedensellik Meselesi:	104
2.3- Zorunlu Varlık Meselesi	108
SONUÇ.....	113
KAYNAKÇA.....	118

ÖNSÖZ

Gazali ve Kant yaşadıkları dönemlere damgalarını vurmuş iki önemli filozof olarak karşımıza çıkar. Gazali Ortaçağda felsefe ile ilgili önemli yapıtlar ortaya koymuş İslam Felsefesi tarihinde eleştiri geleneğini başlatan filozof olarak adlandırılmıştır. Gerek dini ilimlerdeki donanımı gerekse felsefi ilimlerdeki bilgisi Gazali'yi çağının en önemli filozoflarından biri yapmış bununla birlikte her alanda verdiği eserler günümüzde de birçok araştırmaya konu olmuş ve olmaya da devam edecektir. Modern felsefecilerden biri olarak kabul edilen Kant ise düşünce yapısında sürekli meydana gelen değişim ve gelişim sonucunda yaşadığı çağda büyük yankı bulmuş felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak görülmüştür.

Bizde çalışmamızda farklı çağlarda, farklı kültürlerde, farklı coğrafyalarda yaşamış olan günümüzde de hala önemli filozoflar listesinde yer alan Kant ve Gazali'nin metafizik alanla ilgili tahlillerini ve tespitlerini göstermeye çalıştık. Böylece gördük ki iki filozofumuz da metafizik alanda aklın yetersizliğini gözler önüne sermiştir.

Çalışmam boyunca bana sonuna kadar destek olan aileme, donanımına ve akademik başarısına inandığım, her zaman yanımda olan ve bana desteğini esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR'e, bununla birlikte başaracağıma inanan ve bana güvenen sayın hocam Doç. Dr. Aydın IŞIK'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca çalışmamın düzeltmelerinde katkıları bulunan saygıdeğer hocam Yrd. Doç. Dr. İsa AKALIN'a minnettarım.

Firdevs Demir

İzmir

GİRİŞ

Çalışmamızın amacı; Kant'ın üç antinomisi ile Gazali'nin üç meselesinin tahlilini yapmak, benzer yöntemleri kullanan iki filozofumuz aynı sonuca ulaştıklarını göstermeye çalışmaktır. Bu çalışmada yöntemimiz bilgi felsefesi ve ilgili yerlerde metafizik bağlamında rasyonalizmin eleştirisi olacak, salt aklın bilgiyi nasıl sınırlandırdığı ve metafizik ile ilgili konularda bilgi bakımından yetersizliği gösterilmeye çalışılacaktır. Meselemiz Kant'ın antinomileri ile Gazali'nin meselelerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak değil salt akıl bilgisinden yola çıkarak bu meselelerin kesin olarak bilinemeyeceğini göstermeye çalışmaktır.

Kant ve Gazali, aynı konuları benzer yöntemlerle ele alan ve aynı sonuca ulaşan filozoflar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konular; Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde yer alan uzay zaman antinomisi, nedensellik antinomisi ve zorunlu varlık antinomileri ile Gazali'nin *Tehâfütül Felâsife* adlı eserindeki; birinci mesele-âlemin ezeliliği-, onyedinci mesele-nedensellik- ve beşinci mesele -zorunlu varlık - meseleleridir. Kant, antinomilerini açıklarken Transandantal Diyalektik yöntemini kullanırken; Gazali Delillerin Denkliği yöntemi ile meseleleri açıklamaya çalışmıştır. Çalışmamızda bu yöntemlerin neler olduğu genişçe yer bulacaktır. Kant ve Gazali benzer yöntemlerle ele aldıkları bu konulardan aynı sonucu çıkartmaktadırlar ki bu sonuç; aklın bu konuları çözmedeki yetersizliğidir.

İlk olarak bilgi felsefesi bağlamında hareket edeceğimiz için bilginin ne olduğu, filozofların kesin bilgiyi nasıl elde ettiklerine dair sorgulamaları ve verdikleri yanıtlar ile çalışmamıza giriş yapılacaktır. Kant için bilgi nedir? Kesin bilgiyi elde etmede kullandığı yöntem nedir? Kant'ın kullandığı bu yöntem metafiziki bilgi konusunda yeterli midir? Metafizik bir bilim olabilir mi? Bu sorulara cevap verdikten sonra Gazali için de bilgi nedir? Gazali'nin kesin bilgi elde etmedeki

yöntemi nedir? Metafizikle ilgili soruların kesin cevaplarında salt akıl yeterli midir? sorularına cevaplar aranacaktır.

Daha sonra ise Kant'ın transandantal diyalektik yöntemi ile elde ettiği, antinomilerin neler olduğu, niçin bizi kesin bilgiye ulaştıramadıklarına dair sorulara yanıtlar bulunmaya çalışılacaktır. Bu sorulara cevaplar bulduktan sonra Gazalinin meselelerine giriş yapılacak bu meseleleri döneminde pek çok tartışmaya neden olan ünlü filozofların görüşlerindeki tutarsızlıklarını göstermek amacıyla yazdığı belirtildikten sonra, filozofların bu meselelerle ilgili akla dayalı cevaplarındaki tutarsızlıklar delillerin denkliği yöntemi ile çürütülerek; aklın delillerde eşit ölçüde sonuca vardığı bu yüzden kesin bilgi konusunda aklın yetersizliği gösterilmeye çalışılacaktır.

Sonuç bölümünde ise; Kant ile Gazali'nin bir karşılaştırması yapılacak benzer yöntemlerle aklın metafiziki bilgi bağlamında verdiği cevapların yetersiz olduğu iki filozofunda ortak görüşü olarak karşımıza çıkacaktır. Salt aklın metafizik ile ilgili bilgiler konusundaki yetersizliği Kant'ın antinomileriyle açığa çıkartılırken, Gazali'nin meselelerinde yer alan filozofların akli ispatları yine aynı yöntem olan akılla çürütülerek aklın yetersizliği gözler önüne serilerek genel bir değerlendirme yapılarak çalışmamız sonuca bağlanacaktır.

Kant'ın antinomileri ile Gazali'nin meselelerinin karşılaştırmasını yaparken kullandığımız ana kaynaklar; Kant'ın Arı Usun Eleştiri adlı yapıtı ile Gazali'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserleridir. Bu eserlerle birlikte Kant ve Gazali'nin diğer eserleri yardımcı kaynaklarımız olurken Kant ve Gazali uzmanlarının eserlerinden de faydalanılmıştır.

**BİRİNCİ BÖLÜM: KANT VE GAZALİ'NİN BİLGİ İLE
İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

1- Bilgi ve Kesin Bilgiyi Elde Etme Yolları

Epistemoloji bağlamında bilgi nedir, kesin bilgiyi nasıl elde ederiz? sorusu ilk filozoflardan itibaren sorulan bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. *‘Bilgi hangi alanda olursa olsun onun birbirinden ayrılmayan iki ögesi vardır. Bunlardan birisi bilen (insan), ötekisi ise bilinen, araştırılan(var olan) nesnedir. Her bilgi bu iki öğeye ve bunlar arasında kurulan bağa dayanır. Bilene(insana) bilgi teorisi terminolojisinde ‘suje’; bilinen bilinmesi gereken şeye ‘obje’ adı verilir.*¹ Bilginin ne olduğu ile ilgili tanımlardan bir diğeri ise şudur; *‘Gerçek bilgi gerekçeli doğru inançtır. Bilen kişi inancını gerekçelendirebilmeli, onun için sebepler verebilmeli hatta belki doğruluğunu ortaya koyabilmeli ya da kanıtlayabilmelidir.’*² Asıl önemli olan ve en çok üzerinde durulan ise bilginin nasıl elde edildiğidir. Bu soruya çok farklı yanıtlar verilmekle birlikte biz burada rasyonalizm, ampirizm ve sezgicilik üzerinde duracağız.

Bunlardan ilki; bilginin sadece zihnimizde olduğunu, bilgiye sadece akılla ulaşılabileceğini iddia eden rasyonalistlerdir. Onlar için bilgi doğuştan zihnimizde verilir. Akıl bu bağlamda şaşmaz bir ölçü olup kesin bilgiyi elde etmedeki yöntemi ise tümdengelim(dedüksiyon)dir. Evrensel, zorunlu bilgilerin kaynağı yalnızca akıldır. Örneğin; Tanrı bilgisi, matematik vb. bilgileri aklımızla elde ederiz. Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri Descartes’dır. *‘Düşünüyorum öyleyse varım’* ifadesiyle ünlü olan Descartes, düşünen tözün açık ve seçik olarak algılandığını ifade eder.³ Onun için açık ve seçik olarak kavranan herhangi bir şey doğrudur. Gerçek bilgileri elde etmede Descartes’ın tek güvendiği yeti olan akıl, diğer yetilerimize göre ayrıcalığını açık ve seçik görebilme özelliği sayesinde

¹ Takiyyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğu Batı yay, 2013, s. 54

² Alan Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Şüphencilik*, çev; Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, s. 18

³ Musgrave, *Sağduyu Bilim ve Şüphencilik*, s. 256

alır.⁴ Duyularımız bilgi konusunda yanıltıcı olabilir. Örnek vermek gerekirse; cam bir bardağın içine konan kaşığa baktığımızda kaşık bize kırık görünür. Ancak kaşık kırık olmayıp gözlerimiz bizi yanıltmaktadır. *'Belli bir açıdan bakıldığında yuvarlak madeni bir para oval görünebilir; sıcak hava yolun hareket ediyor gibi görünmesine sebep olabilir, bir elbise loş ışıktaki kızıl, güneş ışığında ise kırmızı görünebilir, ya da ay gökyüzüne yaklaştıkça daha geniş gözükebilir.'*⁵

İkinci olarak ise Ampiristler ile karşılaşırız. Ampiristler için bilgi; duyum yoluyla elde edilen veriler olup yöntemi tümevarım(endüksiyon)dır. Eğer bilgi doğuştan olsaydı bütün çocuklar yürümeyi ve konuşmayı hiçbir çaba sarf etmeden doğduğu andan itibaren bilirlerdi. Bu yüzden insan doğduğu andan itibaren hiçbir bilgiye sahip değildir. Bilgiyi bize veren şey elde ettiğimiz deneyimlerimizdir. İnsan zihni boş bir levha gibidir. Bu levhayı dolduran bilgilerimizi biz dışarıdan deney yoluyla elde ederiz. Bu akımın en önemli temsilcisi ise John Locke'dir. Locke göre; *anlık başlangıçta üzerine hiçbir şey yazılmamış boş bir kâğıt gibidir (tabula rasa). Bütün bilgilerimiz eninde sonunda deneye dayanırlar ve deneyden çıkarlar. Locke, deneyi içdeney ve dış deney olarak ikiye ayırır; dış deneyin konusu, dışımızda algılanabilen nesnelere; iç deneyinki de ruhun içinde olup bitenlerdir, ruhun işlemleridir.*⁶ Genel olarak toparlayacak olursak bilgi, nesnelere elde edilen duyuların bilincimizde birleştirilip bilgi haline getirilmesidir. Burada önemli olan husus bilginin kaynağının ve zemininin dış dünya olmasıdır. Aralarındaki farka değinecek olursak rasyonalizmin bilgi kaynağı insan akli iken ampirizmin bilgi kaynağı duyu verileridir. Rasyonalizm'in yöntemi dedüksiyon iken ampirizm'in yöntemi endüksiyondur.

⁴Şeniz Yıldırım, *İbn Sînâ ve Descartes'in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı 3, (sayfa 25-53)

⁵ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev; Mehmet Ata Arsan & Kerem Cankoçak, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016, s.194

⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013, s.296-297

Son olarak ise Gazali'nin kesin bilgiyi elde etmedeki yöntemi olan sezgiciliği ele alacağız. Sezgicilik; en genel ifadesiyle bilginin apaçık, dolaysızca; hiçbir şarta tabi olmadan kavranması olarak ifade edilir. Burada ne akıl ne de deneyim söz konusudur. Akıl ve deneyim kesin bilgiyi elde etmede eksik kalmışlardır. Bu yüzden kesin bilgi aracısız bir şekilde insana sezgi yoluyla bir bütün olarak verilir. Sezgicilik akımının en önemli temsilcisi çağdaş filozoflardan Henri Bergson olarak kabul edilir. Bergson'a göre; *'Biz bilgimizi duyu ve akıldan almaktayız. Bu nedenle bizim bilgimiz eksiktir. Bunun yerine sezgisel bilgi ile noksan kalan bilgimizi tamamlarız. Çünkü yanılmadan kavrama yetisinin insanlardaki evrilmiş şekli olan sezgi ile kavrayabiliriz. Yalnızca insana özgü özel bir çaba ile harekete geçebilen sezgi felsefenin bilme yetisidir. Gerçekliği dolaysız olarak içeriden ancak o kavrayabilir.'*⁷ Gerçek ancak içeriden bir bilgidir. Kişinin iç yolculuğa çıkmasıyla kesin bilgi elde edilir. Sezgicilik akımı Ortaçağ'da Gazali tarafından temsil edilmektedir. Gazali sezgi için 'kalp gözü' terimini kullanmıştır. Gazali'nin bilgiye nasıl ulaştığına dair bölümümüzde kalp gözünün ne olduğu daha ayrıntılı bir şekilde anlatılacaktır.

Kesin bilginin nasıl elde edildiğine dair çokça yaklaşım olmasına rağmen sadece rasyonalizm, ampirizm ve sezgicilik üzerinde genel olarak durmamızın amacı Kant ve Gazali'nin kesin bilgiye elde etmede bu yaklaşımları kullanıyor olmalarıdır. Kant'ın kesin bilgi ile ilgili görüşlerinde rasyonalizm ve ampirizm yöntemi kullanırken Gazali sezgicilik yöntemi ile kesin bilgiyi elde ettiğini bildirir. Konumuzla alakalı bilgi türleri hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra filozoflarımızın kesin bilgiyi nasıl elde ettiklerine dair görüşlerine geçebiliriz. İlk olarak Kant'ın kesin bilgiyi nasıl elde ettiğine dair görüşlerine yer vereceğiz.

⁷ Ayşe Eroğlu, *Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi*, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2012, Sayı:27, s 96

2- Kant'ın Kesin Bilgi ile İlgili Görüşleri

2.1- Kesin bilginin iki kaynağı: Kavram ve Sezgi

Kant için kesin bilginin ne olduğu sorusunun cevabı Arı Usun Eleştirisi adlı kitabında yer almaktadır. Buna göre kesin bilgi, ne rasyonalistlerin iddia ettikleri gibi kaynağını sadece akılda bulur, ne de ampiristlerin iddiaları gibi bilgi kesin kaynağını deneyden alır. Yukarıda genel olarak değinilen bu akımlar kesin bilgiyi elde etmede yetersiz kalmaktadırlar. Çünkü kesin bilgi ne salt akıl ne de salt deneydir. Kant şimdiye kadar tartışmalara neden olan ve sürekli kendi yaklaşımının kesin doğruluğunu kabul eden bu akımlardan farklı olarak ilk defa yeni bir akımla karşımıza çıkmaktadır.

Bu akıma göre bilgi, akıl ve deneyin birlikte kullanılmasıyla elde edilir. Kant bu yaklaşımı ile ilk defa rasyonalizm ve ampirizmi içinde bulunduğu ikilikten kurtararak kesin bilgi için ikisinin de gerekli olduğunu söylemiştir. Çünkü sadece duyular anlamsız birer yığından ibaret olup sadece kavramlar da kendi başlarına hiçbir şey ifade etmezler. Dış dünyadan duyularla elde edilen veriler zihnimizde birbirine bağlanarak anlam kazanır. Bu yüzden Kant'ın '*duyusuz kavramlar boş, kavramsız duyular ise kördür*' sözü tam da bunu ifade etmektedir.

*'Bilgimiz anlığın⁸ iki temel kaynağından doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma, ikincisi ise bu tasarımları bilme yetisidir; birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım ile ilişki içinde düşünülür. Sezgi ve kavramlar öyleyse tüm bilginin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir türde onlara karşılık düşen sezgi olmaksızın, ne de sezgi kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir.'*⁹ Kant'ın bu cümlesinden de anlaşılacağı üzere bilginin iki temel kaynağı sezgi ve kavramdır. Bu yüzden sezgi ve kavramın ne anlama geldiklerini açıklayarak Kant'ın kesin bilgi hakkındaki

⁸ Almanca *Intelligenz* olan anlığın karşılığı akıl, zekâ olarak ifade edilir.

⁹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev; Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, s. 77.

görüşlerini anlamlandıracağız. İlk olarak sezginin ne olduğu üzerinde duralım.

2.2- Sezgi

Kant'ın sezginin ne olduğu, sezginin a priori koşulları olan uzay ve zamanın hangi özelliklere sahip olduklarına dair görüşlerini Arı Usun Eleştirisi adlı kitabının Aşkınsal Estetik adlı bölümünde bulabiliriz. Kant'a göre sezgi; *bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncelerin araç olarak göz önünde tuttuğu şeydir. Ama sezgi ancak nesnelere bize verildikleri sürece yer alır; ve bu da yine en azından biz insanlar için, ancak nesnenin anlığı belli bir yolda etkilemesi yoluyla olanaklıdır.*¹⁰ Demek ki sezgi anlığım ile nesnelere arasında dolaysızca bağ kuran ancak yine anlığımızda yer alan bir yetidir. Sezgiler olmaksızın nesne ile kavram arasında bağ kurulamaz. Bununla birlikte nesne olmaksızın da sezgi anlığımızda hiçbir şekilde yer almaz. Bu olgu bizi yeni bir soruyla karşı karşıya getirir. O halde sezginin olanağının a priori koşulları nelerdir?

2.3- Sezginin a Priori Koşulları: Uzay ve Zaman

Kant için 'uzay ve zaman görüngüler olarak nesnelere olanağının koşullarını a priori kapsayan arı sezgilerdir.'¹¹ Şimdi uzay ve zamanın ne olduğuna geçmeden önce a priori ve a posteriori bilgi üzerinde duralım.

A priori bilgi; 'saltık olarak tüm deneyimden bağımsız olan bilgidir. Deneyim hiç kuşkusuz, bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu öğretir başka türlü olmayacak olduğunu değil. Öyleyse ilk olarak düşündüğümde aynı zamanda zorunluluğu ile düşünülen bir önerme varsa, bu bir a priori yargıdır. İkinci olarak bir yargı sağın evrensellik içinde hiçbir kural dışına olanak tanımayacak bir yolda düşünülüyorsa, o zaman deneyimden türetilmiş değildir ve saltık olarak a priori

¹⁰ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 57

¹¹ A. g. e. s. 99

*geçerlidir. Zorunluluk ve sağın evrensellik a priori bir bilginin güvenilir ayırmaçlarıdır ve hiçbir biçimde birbirinden ayrılamazlar.*¹²

O zaman arı a priori bilgi tüm deneyimden bağımsız, zorunlu, evrensel olan bilgilerdir. Hiçbir görgül işin içine karışmıyorsa a priori bilgi arıdır. Deneyim yoluyla elde edilen bilgiler arı a priori olamazlar fakat a priori olabilirler. Matematik, arı a priori bilgimize örnek olarak verilebilir. Ancak *'her değişimin bir nedeni vardır'* önermesi a priori bir önermedir ancak arı değil, çünkü değişim yalnızca deneyimden türetilen bir kavramdır.¹³

A posteriori bilgi ise *deneyim yoluyla olanaklı olan bilgidir.*¹⁴ Duyu verileriyle elde edilen bu bilgiler yanlışlanabilir olmaları bakımından kesinlik taşımazlar bununla birlikte evrensel de değildirler. Deneyim ile elde edilen bilgiler kesin değil mümkündür. O zaman evrensel ve zorunlu bilgiler a priori iken, olanaklı bilgiler ise a posterioridir. A priori a posteriori ayrımını yaptıktan sonra nesnelere olanaklarının koşulları olan uzay ve zamana geçebiliriz.

*'Bir cismin tasarımından anlağın ona ilişkin olarak düşündüklerini - töz, kuvvet, bölünebilirlik, vb. - ve aynı şekilde duyuma ilişkin düşündüklerini -içine işlenemezlik, sertlik, renk, vb.- yalıtırsam gene de benim için bu görgül sezgiden geriye bir şeyler kalır-uzam ve şekil.'*¹⁵

Genel olarak ifade etmek gerekirse bir nesnenin görüngüsüne ait özellikleri ve bu nesneye dair zihnimize düşündüklerimizi ortadan kaldırırsam gene de geriye bir şeyler kalır. İşte bunlar uzay ve zamandır. Yukarıda da ifade edildiği gibi uzay ve zaman kavramı değil arı birer sezgidir. Yani nesne ile bağ kurmamı sağlayan anlağın bir yetisidir ancak kavram değildir. O halde Kant için uzay ve zamanın hangi

¹² A. g. e. s. 41

¹³ A. g. e. s. 40

¹⁴ A. g. e. s. 40

¹⁵ A. g. e. s. 58

özelliklere sahip olduğunu ayrı ayrı ele alalım. İlk olarak uzaydan başlayacağız.

Uzay:

- 1) *Dış deneyimden türetilen görgül bir kavram değildir. Uzay tasarımı dışsal görüngünün ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak sözü edilen tasarım yoluyla olanaklıdır.*¹⁶
- 2) *Uzay tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarımıdır. Görüngülerin olanağının koşulu olarak görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil.*¹⁷
- 3) *Uzay genel olarak şeylerin ilişkilerinin evrensel bir kavramı değil, ama arı bir sezgidir. Çünkü ilk olarak yalnızca bir uzay tasarımılayabiliriz ve birçok uzaydan söz edildiği zaman bundan yalnızca bir ve aynı uzayın bölümleri anlaşılır.*¹⁸

Özetleyecek olursak uzay, deneyimden bağımsız ancak deneyimin olanağının koşulu ve birlik arz eden arı a priori bir sezgiden ibarettir. Nesneyi ve onun zihnimizdeki tasarımını kaldırdığımızda geriye bir şey kalır, işte bu şey uzaydır. Nesnelere var olmasa da o var olmaya devam edecektir. Uzay mekânsal olarak çok çeşitlilik arz etse de bütünlük bakımından birdir. Kant'ın uzay ile ilgili görüşlerini bitirdikten sonra Kant için zamana ait özelliklerin neler olduğuna geçebiliriz.

Zaman:

- 1) *Herhangi bir deneyimden türetilmiş görgül bir kavram değildir. Çünkü eğer zaman tasarımının kendisi temelde a priori yatmıyor olsaydı, ne eşzamanlılığın ne de zamansal ardışıklığın kendileri algıda*

¹⁶ A. g. e. s. 59

¹⁷ A. g. e. s. 60

¹⁸ A. g. e. s. 60

*bulunabilirdi.*¹⁹Biz zaman sayesinde şeylerin aynı zamanda olduklarını ve da değişik zamanlarda ortaya çıktıklarını bilebiliriz.

2) *Zaman tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımdır. Genelinde görüngüler açısından zamanın kendisini ortadan kaldıramayız gerçi görüngüleri pekâlâ zamandan bütünüyle uzaklaştırabilecek olsak da. Zaman öyleyse a priori verilidir.*²⁰Nesneler, mekânsal olarak buldukları yeri terk etseler de zamanın kendisi var olmaya devam edecektir. Tıpkı uzayın var olmaya devam edeceği gibi. Bu yüzden ki uzay ve zaman a priori birer sezgidir.

3) *Zamanın salt bir boyutu vardır: Değişik zamanlar eşzamanlı değil ama ardışıktır.(tıpkı değişik uzayın ardışık değil ama eşzamanlı olmaları gibi)*²¹ Bir an için bulunduğumuz ortamda zamanı dondurduğumuzu düşünelim. Zamanın donmasıyla birlikte nesnelere hiçbir değişikliğe uğramadan öylece kalacaktır. Zaman süreklilik arz ederek akmaya devam ederken zamanla birlikte nesnelere de değişime uğrar. Zaman kendinde algılanmadığı için nesnelere değişimi zamanın ardışık olarak ilerlediğinin bir kanıtıdır. Bir durumdan başka bir duruma geçiş ancak zaman içinde olur.

4)*Zaman evrensel bir kavram değil ama arı bir duyusal sezgi biçimidir. Değişik zamanlar yalnızca aynı zamanının bölümleridir.*²²Zamansal kavramlar olan geçmiş, şimdi, gelecek aynı zamanın ayrı ayrı bölümleridir. Dün, bugün, yarın zamansal olarak değişiklik gösterse de aynı zamanın bölümleridir.

5)*Zamanın sonsuzluğu tüm belirli zaman büyüklüklerinin ancak temelde yatan tek bir zamanın sınırlanışları yoluyla olanaklı olmalarından daha ötesini anlatmaz. Buna göre kökensel tasarım olarak zaman sınırsız verili olmalıdır.*²³ Yani zaman matematiksel

¹⁹ A. g. e. s. 64

²⁰ A. g. e. s. 64

²¹ A. g. e. s. 64

²² A. g. e. s. 64

²³ A. g. e. s. 65

kavramlardan biri olan doğru parçası gibidir; başı ve sonu olmayan sınırsız bir zaman tasarımlarız.

Genel olarak ifade edecek olursak zaman, deneyimden bağımsız bununla birlikte tüm sezgimizin a priori öznel bir koşuludur. Burada öznellikten kastımız zamanın iç duyunun sezgi biçimi olmasıdır. Çünkü *zaman dış görüngülerin bir belirlenimi olamaz; ne bir şekle ne de bir konuma vb. aittir; buna karşı, iç durumumuzun tasarımlarının ilişkisini belirler.*²⁴ Bununla birlikte zaman dış görüngülerin bir belirlenimi olmasa da tüm görüngülerin a priori koşuludur. Çünkü nesnel zamandadır ve zorunlu olarak zaman içinde durur.

Görünen o ki zaman ve mekânın bir takım ortak özelliklere sahip olmalarına karşın (deneyimden bağımsız olmaları, sezginin olanağının a priori koşulu olmaları) farklılıkları da mevcuttur. Örnek vermek gerekirse; zaman tüm görüngülerin, uzay ise dış görüngülerin a priori koşuludur. Zaman iç görüngülerin dolaysız koşulu iken; dış görüngülerin dolaylı koşuludur. Zaman dış görüngüler açısından nesnel bir geçerliliğe sahipken iç sezgimizin ise öznel bir koşuludur.

Özetleyecek olursak uzay ve zaman iki bilgi kaynağıdır ki çeşitli sentetik bilgiler bunlardan a priori olarak türetilir. O halde sentetik bilginin ne olduğuna burada değinmek durumundayız. Kant yargıları analitik ve sentetik olarak ikiye ayırmıştır. Analitik Yargılar; *'içlerinde yüklem özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır'*.²⁵ Bu yargılara açıklayıcı yargılar da denebilir. Çünkü analitik yargılar yüklem yoluyla özneye yeni bir şey eklemeyiz. Örnek vermek gerekirse *'tüm cisimler uzamlıdır dediğim zaman bu analitik bir yargıdır. Çünkü uzamı cisme bağlı olarak bulabilmek için cisim ile ilişkilendirdiğim kavramın (uzamlı kavramı) ötesine geçmek gerekmez, tersine, bu yüklemi onda bulabilmek için yalnızca kavramı ayırtmam gerekir.*²⁶ Yani 'cisimler uzamlıdır' yargısı benim bilgime yeni bir şey

²⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 65

²⁵ A.g.e. s. 44

²⁶ A.g.e. s. 44

katmaz. Ben ‘uzamlıdır’ kavramını çıkardığımda cismin kendisinden onun uzamlı olduğu yargısını çıkartabilirim. Buradaki yargı sadece açıklayıcı nitelikten daha da öteye geçemez.

Sentetik yargılar Kant için genişletici yargılardır. Çünkü bu yargılar *‘öznenin kavramına onda hiçbir yolda düşünülmemiş ve onun herhangi bir yolda ayrıştırılmasıyla çıkarılamayacak bir yüklem ekler.’*²⁷ Bu yargılar özneye yeni bir yüklem ekleyerek bilgimizi genişleten yargılardır. Örneğin; *‘tüm cisimler ağırdır dersem, yüklem genelde bir cismin yalın kavramında düşündüğümünden bütünüyle başka bir şeydir.’*²⁸ Demek ki sentetik yargılar bilgimize yeni bir şeyler katarak bilgimizi genişletirler. Çünkü ‘ağırdır’ yüklemi salt cismin kendisinden çıkarılamaz. Deneyim ile elde edilen bu tür yargıların tümü sentetiktir.

O halde analitik yargılar a priori açık seçik bir önerme iken çünkü kavramın ötesine geçmeme gerek kalmaz bu yüzden de yeni bir bilgi elde edemem; sentetik yargılar deneyimden elde edilen ve bilgimizi genişleten yargılardır

Uzay ve zamana yeniden dönecek olursak *‘zaman ve uzay birlikte anıldıklarında, tüm duyuşsal sezginin arı biçimleridir ve böylece a priori sentetik önermeleri olanaklı kılarlar. Ama bu a priori bilgi kaynakları, yalnızca duyarlılığın koşulları olmakla, kendi sınırlarını da belirlemiş olurlar; başka bir deyişle, nesnelere ancak bunlar görüngüler olarak görülebildikleri ölçüde uygulanabilir, ama kendinde şeyleri sunmazlar.’*²⁹

İlk defa Kant’ın yaptığı bir ayırım ile karşı karşıya kalmaktayız ki bu ayırım; görüngü, kendinde şey ayırımıdır. Görüngüyü tanımlamadan önce görgülün ne olduğunu değinelim. *‘Kendini duyum yoluyla nesne ile ilişkilendiren sezgiye görgül denir. Görgül bir sezginin belirlenmemiş nesnesine görüngü denir.’*³⁰

²⁷ A.g.e. s. 44

²⁸ A.g.e. s. 44

²⁹ A.g.e. s. 68

³⁰ A.g.e. s. 57

Daha açık ifade edecek olursak görüngüler uzay ve zamanda ortaya çıkan tüm nesnelere. Bu nedenle görüngüler ile ilgili olarak deneyim yoluyla pek çok şey bilinebilir. Kendinde şey ise görüngülerin temelinde yatan ancak ona dair hiçbir bilgiye sahip olamadığımız ve olamayacağımız şeydir. Kendinde şey başka bir ifadeyle *numen kavramı, duyuşal sezginin kendinde şeylere dek uzanmasını önlemek ve böylece duyuşal bilginin nesnel geçerliğini sınırlamak için zorunludur.*³¹ Numen aslında görüngünün gerçekliğinin bir sınırıdır. O görüngü ile kendi arasına bir sınır koyar. Ancak sınırın kendi tarafına dair bize bir bilgi vermez. Kant'ın tabiriyle *'kendinde şeylerin ne olabilecekleri konusunda hiçbir şey bilemem, ne de bilmem gerekir, çünkü bir şey önüne hiçbir zaman görüngüde olduğundan başka türlü gelemez.*³² Hiçbir şey bilemediğimiz ve de bilemeyeceğimiz bir alanın var olduğu bilgisi bizde soru işaretleri uyandırır da burada ayrıntıya girmekten ve yapılan eleştirilere değinmekten kaçınarak konumuza geri dönelim.

O halde nesnelere kendinde şeylerini değil yalnızca görüngülerini bilebiliriz. *'Görüngüler olarak kendilerinde değil ama yalnızca bizde varolabilirler. Nesnelere kendilerinde ve duyarlılığımızın tüm bu alıcılığında yalıtılmış olarak doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez kalır. Nesnelere kendilerinde ne oldukları onlara ilişkin olarak bize verili tek şey olan görüngülerinin en aydınlık bilgisi yoluyla bile hiçbir zaman bilinemez.*³³ O halde uzay ve zaman ancak nesnelere görüngülerini bize verir kendinde şeyler hakkında hiçbir bilgi sunmazlar. Uzay ve zaman olanaklı deneyimin nesnelere için geçerlidir.

Bu bölümümüzde kesin bilginin iki kaynağından biri olan sezginin ne olduğunu açıklamaya çalıştık. Sezginin anlığımız ile nesnelere arasında bağ kuran ama yine de anlığımızda yer alan bir yeti

³¹ A.g.e. s. 204-205

³² A.g. e. s. 214

³³ A.g. e. s.70

olduğunu belirttikten sonra nesnenin olanağının koşulları olan uzay ve zamanın hangi özelliklere sahip olduğu üzerinde durduk. Genel olarak uzay ve zamanın deneyimden bağımsız bununla birlikte sezginin a priori koşulları olduklarına değinirken a priori ve a posteriori bilgi ayırımına yer verdik. A priori bilginin evrensel, zorunlu, kesin bilgi olduğunu buna karşın a posteriori bilginin deneyimden elde edilen yanlılanabilir, mümkün bilgi türü olduğuna değindik.

Sentetik a priori bilgilerin uzay ve zamanda türetildiklerine değinirken analitik, sentetik yargı ayırımı yaparak; analitik yargıların açıklayıcı yargılar olduğu bilgimize yeni bir şeyler katmadığı; sentetik yargıların ise genişletici yargılar olduğu ve yeni bilgiler elde etmemizi sağladığı üzerinde durduk. Aynı şekilde uzay ve zamandan yola çıkarak uzay ve zamanda nesnelerin kendilerinin değil sadece görüngülerinin bilinebileceğini belirttikten sonra kendinde şey ve görüngü ayırımına giderek nesnelerin kendi doğalarının asla bilinemeyeceği sadece bize dış dünyada verilen görüngüler hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi ifade ettik. Bu bölüm hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra artık kesin bilginin ikinci kaynağı olan kavramlara geçebiliriz.

2.4- Kavramlar (Kategoriler)

Kant'ın kavram ile ilgili görüşlerini Arı Usun Eleştirisi adlı kitabında Aşkınsal Analitik bölümünde bulabiliriz. Kant için kavramlar; *görgül değil ama arıdır. Sezgiye ve duyarlığa değil ama düşünceye ve anlağa aittirler. Ögesel olmakla birlikte arı anlağın bütün bir alanını bütünüyle doldururlar.*³⁴ Kant için kavram en genel anlamıyla anlağımızda yer alan saf a priori düşünme biçimleridir. Kant'ın kavram ile ilgili ifadelerinden sonra aklımıza takılan; o halde anlak nedir? sorusunun cevabını vermek durumundayız. Çünkü kavramların bulunduğu ve tamamen kavramlarla dolu olan yer anlaktır.

Anlak bir sezgi yetisi değildir. Ama sezginin dışında, kavramlar yoluyla olandan başka hiçbir öğrenme türü yoktur. O halde *'her anlağın, hiç olmazsa her insan anlağının bilgisi kavramlar yoluyla bir*

³⁴ A.g.e. s. 84

*bilgidir. Kavramlar öyleyse düşünmenin kendiliği üzerine dayanırlar. Anlak bu kavramları onlarla yargıda bulunmanın dışında başka hiçbir yolda kullanmaz. Yalnızca sezgiden başka hiçbir tasarım dolaysızca nesne ile bağıntılı olmadığı için, bir kavram hiçbir zaman bir nesne ile dolaysızca bağıntılı değildir, ama ancak onun başka herhangi bir tasarımı ile bağlantılı olabilir. Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilgisiyse bu nedenle onun bir tasarımının tasarımıdır.*³⁵

Kavramlar, anlayışımızda bulunan ve anlak yoluyla yargıda bulunma işlevi gören bir yetidir. Bu yüzden görgül olmaları söz konusu olmazken gene de insan bilgisi için görüngülerin olması şarttır. O halde kavramlar yargıda bulunmak için doğrudan değil dolaylı olarak görüngülerle ilişkili olmak durumundadır. Biz kavramlar aracılığı ile düşünürüz ve kavramlar yoluyla bilgi sahibi oluruz. Bu ifadelerden sonra akımıza takılan bir diğer soru kavramların nasıl doğduğudur.

Kant için içerik açısından hiçbir kavram analiz yoluyla doğamaz. Ancak çoklunun sentezi bir bilgi ortaya çıkarır. Bilgilere doğru öğeler toplayan ve bunları belli bir içerikte birleştiren sentezdir. *Öyleyse bilginin ilk kaynağı üzerinde yargıda bulunmayı istiyorsak dikkat etmememiz gereken ilk nokta sentezdir.*³⁶Bununla birlikte bize verilen çoklu görgül değil a priori ise bu şekilde oluşan sentez arı sentezdir.

Tüm nesnelerin a priori bilgisi için bize verilmesi gereken ilk şey arı sezginin çoklusudur; ikincisi bu çoklunun imgelem yoluyla sentezidir ama henüz hiçbir bilgi vermez. Bu arı senteze birlik veren ve yalnızca bu zorunlu sentetik birliğin tasarımından oluşan kavramlar verili bir nesnenin bilgisi için üçüncü gereği sağlar ve kendileri anlak üzerine dayanır.³⁷ Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere kesin bilginin ilk şartı uzay ve zamanda ortaya çıkan nesnelerin çoklusunun anlağa verilmesidir. Daha sonra bu çoklu anlak yetisi sayesinde ayrıştırılıp birleştirilir ve birbirine bağlanarak sentez ortaya çıkarılır ancak bu

³⁵ A.g.e. s. 86

³⁶ A.g.e. s. 91

³⁷ A.g.e. s. 91

sentez kesin bilgi için yeterli değildir. Çünkü sentez ile elde edilen veriler belli kavramların altına sokulmalıdır ki kesin bilgiye dönüşsün. İşte bu kavramlar anlakta yer alırlar. Bilginin elde edilmesinin koşullarından biri olan kavramlar anlakta önceden yer almaktadır. Böylece sentez ile elde edilen veriler kavramların altına sokularak bilgi elde edilir. Yine ifade etmek gerekir ki bu kavramlar görgül değil arıdır. Bu arı kavramlar Aristo tarafından kategoriler olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte nesnelere a priori uygulanırlar.

Kategoriler, nesnelere sezgide verilme koşullarını temsil etmezler ki sezginin a priori koşulları uzay ve zamandır. Nesnelere anlağın işlevi olmadan da sezgide verilebilir. O halde kategoriler deneyimin olanağının a priori koşulu olmalıdır. Daha önce de değindiğimiz üzere sezgiler kesin bilgiyi elde etme yöntemlerinden biridir ki yalnızca sezgiler yoluyla biz kesin bilgi elde edemeyiz. Çünkü bu sezgiler anlığımızda yalnızca çoklu yığın olmaktan öteye geçemez. Kesin bilgiye dönüşmesi için kavramların altına sokularak yargıda bulunulması gerekir. İşte bu yüzden kategoriler deneyimin yalnızca onlar yoluyla olanaklı olmasını sağlar. *‘Çünkü herhangi bir deneyim nesnesi genel olarak ancak onlar yoluyla düşünülebilir’*³⁸. O halde kategoriler deneyimin olanağının a priori koşullarıdır. Bununla birlikte; *kategoriler anlak kavramlar olup deneyimden türetilemezler*³⁹Yalnızca deneyimin olanağının zemininin zorunlu koşullarıdır.

O halde deneyimi olanaklı kılan bununla birlikte kategorilerin bulunduğu anlağın olanağının zeminini sağlayan bir birlik var mıdır? Varsa eğer bu birlik nedir? Kant’ın bu soruya cevabı olumlu olmakla birlikte bize bu birliği sağlayan şeyin bilinç olduğunu bildirir. *Bir çoklunun birleşmesi hiçbir zaman duyular yoluyla gelemez; tüm birleşme ister sezgi ister kavram olsun anlağın bir edimidir. Tüm birleşme kategorilerdeki birlik yargısı değildir. Çünkü kategoriler yargılardaki mantıksal işlevlerde temellenir bu işlevlerde birleşme*

³⁸ A.g.e. s.101

³⁹ A.g.e. s.111

(kavramların birliği) daha şimdiden düşünölmüştür.⁴⁰Bu birlik bilincin birliğidir.

Bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelere tüm tasarımları ile onları olanaklı kılabacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer almaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantıları ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel, değişmez bilinci aşkınsal tamalgı ile adlandıracağım.⁴¹Deneyim ile elde edilen görüngüler bilincin a priori birliği altında durarak bilgiye doğru yol alırlar. Hatta kategorilerin bulunduğu anlık bile onun olanağı üzerine durur. Biraz daha açacak olursak 'düşünüyorum' tüm tasarımlarımıza eşlik etmelidir. Yoksa bende hiçbir zaman düşünölemeyecek bir şey tasarımıyor olacaktır ki bu da benim için bir hiçtir. Düşünüyorum, tasarımı üretirken kendisinden daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir.⁴²

'Böylece tecrübe alanında duyularla başlayan ve bilinçsiz olan algılar zihinde önce kavramlarla birleşerek kavramsal bir bütünlük oluşturur- anlamlı hale gelirler. Daha sonra ise, yukarıda da anlatıldığı üzere, buna ben düşünüyorum eklenmek suretiyle bilinçli algılar hale gelirler.'⁴³

Toparlayacak olursak sezgi ile elde edilen nesnelere çoklusu anlıkta kategoriler altına sokularak bir birlik oluşturur. Daha sonra düşünüyorum da eklenerek bilinçli algılar meydana gelir. O halde kategoriler ve bilinç düşünme biçimleri olup anlağımızda yer alırlar. Anlağın tüm yetkisi düşünmek ve sezgi ile verilen nesnelere bilinçte birleştirmek (sentez)tir. Kendi başına hiçbir şey bilmeyen anlık bilginin gereci olan nesnelere kategoriler altına sokarak kavramsal birlik oluşturduktan sonra bilincimizle anlamlaştırır. Burada usun mantıksal görevine de değinmek durumundayız. Usumuz anlağa bir birlik vererek

⁴⁰ A.g.e. s. 120-121

⁴¹ A.g.e. s. 109

⁴² A.g.e. s. 121

⁴³ Özcan Taşçı, *Kant'ın Vernunft (akıl) ve Verstand (zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma*, , Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 4 s. 201

onun sistemleşmesini sağlar. *'Tüm bilgilerimiz duyulardan başlar, oradan anlağa geçerek usta sonlanır- us ki, sezginin gerecini işlemek ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmek için biz de ondan daha yüksek bir yeti yoktur.'*⁴⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere usun bir mantıksal bir de aşkınsal kullanımı vardır ki bu konuya Kant'ın diyalektiğinde tekrar döneceğiz. Buradan şunu çıkarabiliriz ki bilgi; sezgi, anlık ve usun birlikte hareket ederek kendi görevlerini yerine getirmesiyle elde edilir. *'Böylece tüm insan bilgisi sezgiler ile başlar, buradan kavramlara geçer ve idealar ile sonlanır.'*⁴⁵ Şimdi kategorilerin neler olduğuna geçmeden önce nesnelere kategoriler altına sokulmasında şematizmin rolünü görelim.

2.4.1-Şemalar:

Biliyoruz ki kategoriler görgül değildirler. Bu yüzden sezgide bulunmazlar. O halde sezgilerin kategoriler altına alınmaları dolayısıyla kategorilerin sezgilere uygulanması nasıl mümkün olacaktır? *Şimdi açıktır ki bir yanda kategori ile ve öte yanda görüngü ile türdeşlik içinde durması gereken ve birincinin ikinci üzerinde uygulanmasını olanaklı kılan üçüncü bir şey olmalıdır. Bu aracı tasarım arı ve gene de bir yandan anlıksal, öte yandan duyusal olmalıdır. Böyle bir tasarım Aşkınsal Şemadır.*⁴⁶ Kant kavramlar ile sezgiler arasında aracılık görevine şemanın yanında zamanı da ekler. Çünkü aşkınsal zaman hem kategoriler ile evrensel ve a priori kural üzerine dayanması bakımından türdeş, hem de sezgiler ile zamanın sezginin a priori biçimi olması bakımından türdeşdir. *'Buna göre, kategorinin görüngüler üzerine uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olur ki bu anlık kavramlarının şeması olarak görüngülerin kategori altına alınmasına aracılık eder.'*⁴⁷

Şemanın imgelem yetisinin bir ürünü olduğunu söyleyen Kant, imgelem yetisinin imgeden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü

⁴⁴Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 224

⁴⁵ A. g. e. s. 419

⁴⁶ A. g. e. s. 141

⁴⁷ A.g.e. s. 141

şemaların herhangi bir tekil sezgi değil kategorilerin görüngülere nasıl uygulanacağı ile ilgili olduğunu belirttikten sonra bunu bir örnekle açıklar:

*Böylece birbirini ardına beş nokta koyacak olsam....., bu beş sayısının bir imgesidir. Buna karşı salt genel olarak bir sayıyı düşünecek olsam, bu ister beş isterse yüz olsun, bu düşünce daha çok bir çokluğu (örneğin bin) belli bir kavrama uygun olarak bir imgede tasarımılamak için bir yöntem tasarımıdır, bu imgenin kendisi değil, çünkü böyle bir sayı durumunda imgeyi ancak güçlükle göz önüne getirebilir ve kavram ile karşılaştırabilirim. İmgelem yetisinin bir kavrama imgesini sağlamaya yönelik bu evrensel işleminin bu tasarımıını bu kavramın şeması olarak adlandırıyorum.*⁴⁸ Bununla birlikte tüm arı duyuşal kavramlarımızın temelinde nesnelere imgelerinin değil şemalarının yattığını söyleyen Kant, duyuşal kavramlarımızın şemasının arı a priori imgelem yetisinin bir ürünü olduğunu belirtir.

Anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere şemalar ‘öyleyse kurallara göre a priori zaman belirlenimlerinden başka bir şey değildir. Bu kurallar kategorilerin düzenine göre tüm nesnelere açısından zaman dizisi, zaman içeriği zaman düzeni ve son olarak zaman toplamı ile ilgilidir.’⁴⁹ Şemaların, hem imgelem yetisinin bir ürünü olduğunu hem de kurallara göre a priori zaman belirleniminden başka bir şey olmadığını açıkladıktan sonra kategori çeşitlerinin neler olduğuna geçebiliriz.

2.4.2- Kategori Çeşitleri:

Kategoriler Kant’ta dört ana sınıfa ayrılmış olup her sınıf üç alt başlık altında toplanmıştır. Şimdi bunların neler olduğuna değinelim.

- 1) Nicelik kategorileri; birlik, çokluk, tümlük
- 2) Nitelik Kategorileri; olgusalılık, olumsuzlama, sınırlama
- 3) İlişki Kategorileri; ilintililik ve kalıcılık, nedensellik ve bağımlılık, topluluk

⁴⁸ A.g.e. s. 144

⁴⁹ A.g.e. s. 144

4)Kiplik Kategorileri; olanak, varoluş, zorunluluk⁵⁰

Bu kavramlar anlağın içinde a priori yerlerini alan arı kavramlardır. Biz bu anlak kavramlar yoluyla bize verilen nesnelere düşünebiliriz. Bu sınıflandırma yargı yetisinden(düşünme yetisinden) üretilmiştir. Bu sınıflandırma tüme varım yöntemiyle değil ancak tümenden gelim yöntemiyle elde edilmiştir. Ama bu görgül değil aşkınsal bir tümenden gelimdir. Kant kategorileri deneyimde değil anlakta türetmiştir. Bu yüzden kategoriler deneyimin olanağının a priori koşullarıdır ama deneyimden elde edilen yargılar değildir. Genel olarak; kategoriler anlakta yer alan kurallar, bununla birlikte nesnelere yüklenmektedirler.

Dört ana sınıftan oluşan kategorilerin nitelik ve nicelik kategorileri matematiksel kategoriler olup sezgi nesnelere ile ilgilidir bununla birlikte zorunlu olarak birbirine ait olmayan çoklunun sentezidir. İlişki ve kiplik kategorileri ise dinamiksel kategoriler olarak adlandırılır. Bu gruptaki kategoriler sezgi nesnelere hem birbirleri ile hem de anlak ile ilişkilerinin varoluşları ile ilgilidir *'bu kategoriler zorunlu olarak öğeleri birbirlerine ait oldukları ölçüde çoklunun sentezidirler.'*⁵¹ Kategorilerin sınıflandırmasını yaptıktan sonra kısaca nesnel kullanımlarına geçebiliriz. Kant, kategorilerin nasıl uygulandığını Arı Anlağın Temel İlkelerinin Dizgesi alt başlığında açıklamıştır.

2.4.3- Kategorilerin Nesnel Kullanımları:

Nicelik kategorileri(sezgi belitleri):*Tüm görüngülerin büyüklükleri uzamlı büyüklüklerdir*⁵² Bütün görüngüler sezginin a priori biçimlerinden uzamlı bir büyüklüğe sahiptir. Yani görüngülerin uzamda belli boyutları vardır bu yüzden görüngüler ölçülebilir,

⁵⁰ A.g.e. s. 92

⁵¹ A.g.e. s.151

⁵² A.g.e. s.152

sayılabilir şeylerdir. Görüngüler bir bütün halinde olduğu gibi parça parça da olabilir.

Nitelik kategorileri(algı öncelemeleri): *Tüm görüngülerde olgusal olanın, bir duyumun nesnesi olanın yeğin büyüklüğü, bir derecesi vardır*⁵³. Görgül sezgide duyuma karşılık gelen şey yani düşünen benle ilişki içine girip bilgiye dönüşecek şey olgusaldır. Bununla birlikte yokluğuna karşılık düşen şey yani var olmayan şey ise olumsuzlama olarak ifade edilir. Ama her duyum zamanla azala azala ortadan kaybolabilir. Dolayısıyla her duyumun, görüngüdeki her olgusalığın bir derecesi vardır. Zamanla küçültülerek 0'a doğru gider. Anlattıklarımızı daha anlaşılır kılmak için Kant'ın bu konu ile ilgili örneğini verebiliriz:

*Her rengin örneğin kırmızının bir derecesi vardır, ne denli küçük olursa olsun, hiçbir zaman en küçük değildir, ısı ve ağırlık vb... için de aynı şey geçerlidir.*⁵⁴ O halde tüm görüngüler sezgilere göre uzamlı iken algıya göre yeğin büyüklüktedir ki bu yüzden bir dereceleri vardır. *'Buna göre genel olarak tüm duyumlar a posteriori verili olsalar da bir dereceleri olması biçimindeki özellikleri a priori bilinebilir. Belirtmeye değer ki, genel olarak büyüklükler üzerine a priori yalnızca tek bir niteliği, eş değişle sürekliliği bilebiliriz ve tüm nitelikte bunların yeğin niceliklerinden, eş değişle bir dereceleri olması olgusundan başka hiçbir şeyi a priori bilemeyiz.'*⁵⁵

Bağıntı Kategorileri(deneyim andırımları): *Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır*⁵⁶. Deneyim, dış dünyadan bize verili nesnelere bilincimizde algılanmasıdır. Algılar zamanda ortaya çıkarlar. O halde algıların birbirleriyle a priori bağlantısını sağlayacak olan ise zamandır. Zamanın algıların birbiriyle ilişkisini belirleyen kipleri vardır. Bunlar süreklilik, ardışıklık, eşzamanlılıktır.

⁵³ A.g. e. s.154

⁵⁴ A.g. e. s.156

⁵⁵ A.g. e. s.159

⁵⁶ A.g. e. s.159

Sürekli, görüngülerin tüm değişimlerinde kalıcı olan değişmeyen, ne artan ne de azalan bir öz var olduğunu bize bildiren kiptir. Bu öz her nesne de mevcut olmakla birlikte hiçbir değişime uğramadan öylece kalır. Nesnelere zaman içinde ne kadar değişime uğrarsa uğrasın nesnenin özü hep aynı kalacaktır.

Ardışıklık ise; görüngüler çoklusunun anlamımızda her zaman ardışık olarak belirmesidir. Ardışıklık başkalaşım dır. Nesnenin zaman içerisinde bir halden başka bir hale geçmesi olarak ifade edilir. Ancak unutulmamalıdır ki bu değişimde öz aynı kalacaktır. Başkalaşım ise nedensellik yasasının altına alınarak deneyimi olanaklı kılar.

Eş zamanlılık ise; görüngülerin bir ve aynı zamanda varolmalarıdır. Aynı zamanda algılanan görüngüler birbirleriyle etkileşim içinde bulunurlar. Bağını kategorilerinin açıklamasını yaptıktan sonra son kategori olan kiplik kategorilerine geçebiliriz.

2.4.4- Kiplik Kategorileri (görgül düşüncenin konutlamaları):

Bu sınıflamada olanak, varoluş (gerçeklik) ve zorunluluk kategorileri yer almaktaydı. Şimdi bunların tanımlarını yapalım. *‘Olanak; deneyimin biçimsel koşulları ile (sezgi ve kavramlara göre)bağdaşan olanaklıdır. Deneyimin duyum ile bağlı olanı ise edimsel(gerçeklik)tir. Edimsel olanla bağlantısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirlenen zorunludur yani zorunlu olarak var olur.’*⁵⁷ Olanak; kavramlara karşılık gelen nesnelere zaman ve mekânda var olabilir olmasıdır. Düşündüğümüz nesnelere duyular dünyasında var olma ihtimalidir. Bununla birlikte kavramlara karşılık gelen nesnelere dış dünyamızda veriliyorsa maddi olarak mevcut bulunuyorsa eğer gerçektir. Gerçeklik salt anlamda sadece kavramlara dayanarak elde edilmez. Uzay ve zamanda bu kavramlara karşılık düşen nesnelere varsa eğer gerçeklik taşımaktadır. Zorunluluk ise görüngüler arasında olup bitenlerin birbirini takip etmeleri zorunluluğudur. *‘Zorunluluk öyleyse yalnızca dinamik nedensellik yasasına göre görüngülerin ilişkilerini ve bu yasa üzerine dayanan olanağı, herhangi bir verili varoluştan (bir*

⁵⁷ A.g. e. s.181

neden) bir başka varoluşu (etki) a priori çıkarsama olanağını ilgilendirir'.⁵⁸

Burada belirtmemiz gereken bir husus vardır. '*Formal-mantıksal bakımdan mümkün olan bir şey içeriksel (maddi) bakımdan tamamen boş olabilir. Bu yüzden formal-mantıksal bakımdan imkân kavramıyla hiçbir bilgi objesi belirlenemez. Bir şeyin var olduğuna saf kavram ve analizi ve analitik yargularla varamayız. Bir şeyin var olduğunu söyleyebilmek için mantığın analitik kurallarından salt görünümün sentetik kurallarına geçmek zorundayız.*'⁵⁹ Bu yüzden biz varlığı deneyde aramak durumundayız. Kant'ın da ifade ettiği üzere; '*kiplik kategorileri, kategorileri görgül kullanıma sınırlar, aşkınsal kullanımlarına izin ve onay vermezler. Kavramlara karşılık düşen nesnelere bize deneyim yoluyla verilir.*'⁶⁰

Kiplik kategorileri Kant'ın antinomileri açısından oldukça önem arz etmektedir. Çünkü kiplik kategorileri bize kesin bilginin sadece deneyimde var olduğunu bildirir. Bunun dışındaki kullanımına izin vermez. Ancak '*kategoriler görüngü dünyası ile sınırlı değildir, sınırsız bir alanları vardır.*'⁶¹ Görgül sezgileri düşüncemden uzaklaştırsam da kategoriler düşünmeye devam ederler ve duyusal sezgiden daha da öteye giderler. Bunu düşündükleri şeylerin görüngüler olarak verilip verilmeyeceğine bakmadan yaparlar. '*Ama arı kategorilerin duyarlılığın biçimsel koşulu olmaksızın, yalnızca aşkınsal anlamları vardır; ama hiçbir aşkınsal kullanımları olamaz. Çünkü herhangi bir kullanımın tüm koşullarından, eş deyişle herhangi bir sözde nesnenin bu kavramlar altına alınmasının biçimsel koşullarından yoksun oldukları için, bu kullanım kendinde olanaksızdır.*'⁶² Kant'ın bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi kategorilerin alanları sınırsız olmakla

⁵⁸ A. g. e. s. 188

⁵⁹ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev; Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2007, s. 252

⁶⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.184

⁶¹ A. g. e. s.136

⁶² A. g. e. s. 200

birlikte kullanımları yalnızca deneyim ile sınırlıdır. Bu konuya Kant'ın antinomilerini anlatırken tekrar döneceğiz.

Özetleyecek olursak; kategoriler görüngülerin uzamlılıklarını yeğin derecelerini, birbirleri ile olan ilişkilerini, duyular dünyasında var olup olmadıkları ile ilgili yargı veren yüklemelerdir. Bununla birlikte kategoriler yalnızca görüngüler içinde kalacak kendinde şeyler için hiçbir zaman kullanılmayacaktır. Görüngünün nedeni olan kendinde şey görüngünün kendisi değildir. Bununla birlikte töz, olgusalılık, büyüklük vb. olarak düşünülemezler. Çünkü bu kavramlar her zaman içlerinde bir nesneyi belirleyecekleri duyusal biçimlere gereksinirler. Kendinde şeylerin içimizde mi yoksa dışımızda mı bulunacağı duyarlık ile aynı zamanda mı ortadan kalkacağı yoksa duyarlığın yokluğunda gene de geriye kalıp kalmayacağı konusunda hiçbir şey bilemeyiz.⁶³ Çünkü kendinde şeyler hiçbir zaman kategoriler yoluyla bilinemez. Hatta kendinde şeyler hiçbir yolla bilinemez olarak kalacaktır.

Kant'ın bilgiyi nasıl elde ettiğini genel olarak özetleyecek olursak; uzam ve zamanda elde ettiğimiz görüngülerin kategoriler ile birleştirilerek bilincimizle birlikte anlamlı algılar haline gelmesi olarak ifade edebiliriz. *'Anlaşılan o ki, bir nesneyle ilgili düşüncelerimizin ve onun hakkındaki tüm yargılarımızın yalnızca söz konusu kategorilerin sağladığı kavramsal çerçeveye mümkün olabileceğinin altını çizen Kant, bu yaklaşımın doğal sonucu olarak insan zihninin sadece, kategoriler aracılığıyla kendilerine bir biçim kazandırdığını ve fenomenleri kavrayabileceğini, aksi bir durumda böyle bir kavramanın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.'*⁶⁴ Bu yüzden duyular dünyasında gerçeklik kazanmayan hiçbir kavram bizim için bilinemez. Kategorilerle düşünülen bu kavramların bizim için bir anlamları yoktur. Kısaca; kavramlara karşılık olmayan sözde nesnelere

⁶³ A. g. e. s. 220

⁶⁴ Mustafa Çakmak, *Kant'ın Numen Fenomen Ayrımının Metafizik Eleştirisi'nin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 11, Sayı 3, 2011 s.190

düşünülebilirler ancak bilinemezler. Çünkü bilginin şartı kavramlara karşılık düşen nesnelere duyumsanabilir, algılanabilir olmasıdır. Bu açıklamalardan sonra Kant için metafizik nedir metafizik bir bilim olabilir mi sorularını yanıtlayabiliriz.

2.5.1-Metafizik

*‘İnsan usu bilgilerin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır. Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona usun doğasının kendisi tarafından verilirler ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar. Bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına metafizik denir.’*⁶⁵ O halde metafizik insan aklının duyular üstüne çıkarak yanıtlayamayacağı sorular sorması ile bir çıkmaza düşmesidir. İnsan ne kadar çabalarsa çabalasın arı usun ürettiği bu sorulardan kaçamayacaktır. Bu alan öyle bir alandır ki; *‘güçlerini baştan sona bir savaş oyununda denemeyi isteyenlerin bir kavga alanıdır. Orada henüz hiç kimse herhangi bir kavgada en küçük bir toprak parçası bile kazanamamış, metafiziğin yöntemi bugüne dek bir el yordamından ve en kötüsü salt kavramlar arasında bir el yordamından başka bir şey olmamıştır.’*⁶⁶Bizi rahatsız eden bu kavgada sürekli çatışmaya düşeriz. Kısır döngü içinde sürekli bocaladığımız bu çatışmada kazanan taraf olmayacaktır.

Metafiziğin her zaman diliminde var olduğunu söyleyen Kant, eskiden onun bilimlerin kraliçesi olduğunu şimdilerde ise küçümsenerek bakıldığını ve metafiziğe karşı bir ilgisizlik olduğunu dile getirir. Ancak metafiziği yok saymanın boşuna bir çaba olduğunu -çünkü insan usu ne kadar çabalarsa çabalasın bu sorularla karşı karşıya kalır- ifade eden Kant, metafizikte yeni bir yöntemle karşımıza çıkar. Bu yöntem; deneyimden bağımsız olarak arı usun bir eleştirisidir. Bu yöntemle metafiziğin belli ilkelere göre olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verilecek metafiziğin kaynaklarının ne olduğunu bununla

⁶⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 15

⁶⁶ A. g. e. s. 24

birlikte alan ve sınırları da belirlenecektir. Çünkü metafizik deneyimin üzerine çıkarak sadece kavramlarla ilgilenir. Bu yüzden us kendi kendini çözümlenmek zorundadır. Çünkü metafiziğin alanı us olduğu için çözümü ya da çözümsüzlüğü yine usta gizlidir.

2.5.2- Metafizik Bir Bilim Olabilir mi?

*'Kant'a göre geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında ana malzemeyi oluşturan idealer formlar, tözler (ruh, evren, madde, uzay, zaman, Tanrı gibi) hatalı bir yaklaşımla, onlara bağımsız bir gerçeklik atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak ele alınmışlar, bu yaklaşımda metafiziği çıkmaz yollara sürüklemiş ve böylece esasa ait olanı boş laftan, gerçek ve nesnel olanı hayali görünüşten ayırt edecek bir ölçü ortaya konamamıştır.'*⁶⁷Kant'ın asıl sorunsallaştırdığı problem tam da budur. Yani insan aklı her türlü deneyimden uzaklaşıp deneyimin sınırlarını aşan bir alana ki bu alan metafizik alandır yükseldiği zaman bu alanda ona yol gösterecek ve doğru bilgiye ulaştıracak bir ilke bir ölçü yoktur.

A priori sentetik bilgilerin kesin bilgiler olduğuna bu tür bilgilerin sezgi ile verilen nesnelere bilinçte sentezlenerek kavramların altına sokulduğuna daha önceki anlatımlarımızda da değindik. O halde kesin bilginin koşullarından biri görüngüler dünyasında yer alan nesnelere. Kavramlarımız görüngülerdeki nesnelere karşılık gelmiyorsa orada bilgiden değil salt düşünceden söz edilebilir. Deneyimin sınırlarını aşan bir metafiziğin insanın bilme yetisinin sınırlarını aştığını bu yüzden de kesin bilginin olanağının dışında yer aldığını söyleyebiliriz.

Kant, bilgimizin dışında yer alan ama sürekli usumuzda bizi rahatsız eden bu düşünceleri bilgide değil ahlak alanında anlaşılır kılmaya çalışmıştır. Bundan dolayı Kant usu ikiye ayırır. Bunlardan ilki kurgul usdur. Kurgul us deneyimin sınırlarını aşmayan usdur. Öyle ki bilgilerimiz kaynağı olarak kabul edilen kurgul us teorik akıl olarak da ifade edilmiştir. Neyi bilebilirim sorusunun cevabı bu akılda yatmaktadır. Diğerisi ise kılğısal (arı) us pratik akıl olarak ifade edilir.

⁶⁷ Michael Friedman, *Kant ve Kesin Bilimler*, çev; Sibel Şan Öget, İstanbul, Alfa yayınları, 2015, s. 13-14

Ne yapmalıyım sorusunun cevabını kılğısal usta bulabilirim. Ahlaki eylemlerimizin alanı kılğısal us olmakla birlikte metafiziki dűşüncelerimizin karűılıđı burada yatıyor olmalıdır.⁶⁸

Kant'ın yaptığı teorik, pratik alan ayırımının aynısını Gazal'de de görmekteyiz. Gazali aklın iki gücünün olduğunu belirtir. Bunlardan ilki nazari güç bilme gücü yani teorik bilgi elde etme gücüdür. *'Dűşünme adı verilen bilme gücünün iűlevi ise maddeden, mekân ve yönden soyutlanarak kavram haline gelmiű gerçekleri algılamaktır.'*⁶⁹İkincisi ise yapma gücü yani pratik güçtür. Bu yapma gücü bedeni yönetmek ve ahlaki iyileűtirmeye yönelik olmalıdır. *'Öyle ki bu gücün bedenin diğer güçlerinden etkilenmemesi, aksine o güçlerin bundan etkilenmeleri gerekir ki böylece nefiste bedene ait rezillikler denilen kötü alışkanlıklar ortaya çıkmayıp, bu gücün üstün gelmesiyle nefiste erdemler adı verilen davranıűlar meydana gelsin.'*⁷⁰Böylece kötü alışkanlıklar ortaya çıkmayıp, bu gücün üstün gelmesiyle erdemler ortaya çıkacaktır. Buradan da anlaşılacağı üzere Gazali ve Kant teorik ve pratik akıl ayırımı yapmış görünmektedir. Kant'ın ahlak ile ilgili görüşleri Pratik Aklın Eleűtirisinde yer almakta olup ahlaki alan araűtırmamızın konusu olmadığı için Kant'ın bilgi ve metafizik ile ilgili görüşlerini belirttikten sonra Gazalini bilgiyi nasıl temellendiğine geçebiliriz.

3- Gazali'nin Kesin Bilgi İle İlgili Görüşleri

Gazali için kesin (yakini) bilgi kendinden hiç şüphe olunmayacak açık ve seçik olan bilgidir. O bilgide hiç bir hata ve yanlışlık bulunmamalıdır. Bu bilgi öyle güçlü olmalıdır ki birileri bunun batıl olduğunu iddia etse hatta batıl olduğunu ispat etmek için deliller getirse bile bu kişinin sözüne itibar edilmemeli ve bu bilgi ile ilgili asla şüpheye dűşülmemelidir. Gazali, bu konuyla ilgili olarak *Dalâletten Kurtuluű* adlı kitabında şöyle der:

⁶⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleűtirisi*, s. 29-30

⁶⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181

⁷⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 181

*'Bilakis bu ilmi yakin hata ve zühulden o derece emin ve salim olmalıdır ki, bir insan çıkıp da bu ilmin batıl olduğu iddiasında bulunsa ve bunu ispat için de bir taşı altına, baston'u ejderhaya çevirse bu keyfiyet o bilgi sahibini asla şek ve şüpheye sevk etmez. Çünkü ben on sayısının üçten daha çok olduğunu bildiğim halde, bana birisi 'hayır üç on'dan daha büyüktür' dese ve delil olmak üzere 'ben şu gördünüz değneği ejderhaya çevireceğim' dese ve dediğini yapsa, ben de bunu gözümle görsem, bu benim bilgimde hiçbir şek, şüphe meydana getirmez. Yalnız bu adam, bunu nasıl yaptı diye hayrette kalırım.'*⁷¹

Gazali'nin yine bu konuyla ilgili olarak, İlimin Ölçütü adlı eserinde benzer cümlelerle karşılaşmaktayız: *'Yakini bilgi, bir şeyin belirli bir vasıfta olduğunu bilmen ve bu bilgiye, o şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğu hususunun tasdikinin eşlik etmesidir. Şayet bu bilgide hata yapılmasının ve bir şeyin gözden kaçırılmasının mümkün olduğunu aklına getirirsen bu durum senin nefsinde asla bir etki meydana getirmez.'*⁷²

Dolayısıyla kesin bilgi ne olursa olsun hiçbir şüphenin olmadığı bilgidir. Bu bilgilerde o şeyin öyle olmadığına dair bir şüpheye düşsek bile bu durum bizde asla bir etki yaratmaz. O halde Gazali için kesin bilgi nasıl elde edilir? Sorusuna geçmeden önce konumuzun daha açık ve anlaşılır olması bakımından Gazali de bir bilgi ayrımı var mıdır? sorusuna yanıt vermek durumundayız.

Alelade bilgi, Gazali'de ilim terimiyle tarif edilmiştir.⁷³ Bu yüzden Gazali'nin epistemolojisinde bilgi ile ilim terimleri aynı manaya gelmekte olup konumuzun gidişatı açısından kimi yerlerde ilim kimi yerlerde bilgi terimlerini kullanmayı uygun gördük. Gazali birçok

⁷¹ İmam Gazali, *Dalalekten Kurtuluş, sadeleştiren*; A. Onur Yeşilyurt, İstanbul, Onur Kitap, 2013, s. 12.

⁷² Ebu Hamid El Gazali, *İlimin Ölçütü*, çev; Ali Durusoy –Hasan Hacak, İstanbul, Elma Basım, 2013, s. 356.

⁷³ Necip Taylan, *Gazali'nin Düşüncesinin Temelleri*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 96.

eserinde ilimlerin tasnifini yapmıştır.⁷⁴ Ancak bu tasnifler Gazali'nin eserlerinde farklılıklar arz ettiği için kesin bir ayırmadan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden genel bir değerlendirmede bulunmayı uygun görerek diyebiliriz ki; Gazali ilimleri dini ilimler ve akli ilimler olarak ikiye ayırır.⁷⁵ Akli ilimler; tıp, riyaziye, cebir(matematik), geometri, astronomi ve diğer teknik ilimlerdir.⁷⁶ Matematik ilmi, ispatlanmış doğruluğu kesin, genel geçer ilimler grubuna dâhildir.

Ancak bu ilimlerdeki kesinlik din alanına uygulanırsa inkâra sebep olabilir. Gazali'nin bu düşüncesi konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü Gazali'nin üç meselesini açıklarken ısrarla vurguladığı şeylerden biri akli ilimlerin yöntemlerinin dini alana uygulanmasının sakıncalıdır. Gazali için bir başka ilim tasnifi ise İhyada yer alan akli ilimlerdir. Akli ilimler de dünya ve ahretle ilgili ilimler olmak üzere ikiye ayrılır.⁷⁷

Yukarıda söz konusu edilen ilimler dünyevi ilimler olarak kabul edilirken ahiretle ilgili ilimler ise mükâşefe ve muamele ilmi olarak kabul edilir. Mükâşefe ilmi diğer ilim metotlarıyla elde edilemediği gibi herkesin elde edebileceği bir ilim de değildir. Bu ilim kalpteki kötülükler temizlendikten sonra kalbe inen bir nurdur. Bu bilgi sahibi kişi çoğu kişinin göremediği şeyleri görür, zamanla Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri hakkında gerçek marifet sahibi olur.⁷⁸ Bu bilgi, sezgi ile elde edilen Gazali için hakikat bilgisi olarak adlandırılan kalp bilgisidir.

Öyle görüyor ki Gazali, dış dünya bilgisi ile hakiki bilgiyi birbirinden ayırmış ve bunların yöntemlerinin farklı olduğunu belirtmiş bununla birlikte bu bilgilerin insanda bütün olarak bulunduğunu da göz

⁷⁴ Gazali, *İlmin Fazileti, Makâsid'ül Felâsife, el-Mustasfâ, İhya* gibi eserlerinde ilimlerin tasnifini yapmıştır. Bu tasnifler araştırmamızla ilgisi olmakla beraber geniş yer kaplayacağından ayrıntıya girmemeyi tercih ettik.

⁷⁵ İmam Gazali, *İhya* 3, s. 36

⁷⁶ İmam Gazali, *İhya* 3, s. 39

⁷⁷ İmam Gazali, *İhya* 3, s. 39

⁷⁸ Aktaran Necip Taylan, *Gazali'nin Düşüncesinin Temelleri*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013, s. 41: İmam Gazali, *İhya* 3, s. 19-20.

ardı etmemiştir. *Rasyonalizm, Ampirizm, Sansüalizm, İntuisyonizm gibi birçok felsefi sistemde bilginin kaynağı ve değeri bakımından insanın bilme gücünü parçalayan ve ircacı bir tutum içine düşen akınlara karşılık, insanı bilme güçlerini, onların fonksiyonlarına göre tasnif eden Gazali, böylece bilgi bakımından insanı bütünlüğü içinde kavrayıp tanıtmaya çalışmıştır.* ⁷⁹ Öyleyse Gazali'ye göre hem bu dünya bilgisi hem de kalp bilgisi suje için bir bütünlük arz eder. *'Mantığa dayalı burhan yöntemi, duyu verileri ve kalbi bilgi onun düşünce sisteminde tek bir çatı altında birleşmektedir.'*⁸⁰

Gazali epistemolojisinde dış dünya bilgisi ve Tanrı bilgisi olan hakikat bilgisi bir bütün olarak görülmüş bununla birlikte bu bilgilerin yöntemleri belirlenmiş ve sınırları çizilmiştir. Nitekim, dış dünya bilgisi rasyonalizm ve ampirizm yöntemini baz almış, Tanrı bilgisi ise sezgi ile elde edilen bir bilgi olarak kabul edilmiştir. Burada önemli olan husus sınırlardan birbirine geçişin olmayacağı yönündedir. Yani dış dünyaya ait bilgilerin yöntemlerinden birinin örneğin mantığın metafizik alanla ilgili konularda söz sahibi olamayacağıdır. Gazali epistemolojisinin en dikkat çektiği husus tam da budur. Bu konuya Gazalinin meselelerini anlatırken genişçe yer vereceğimizi belirttikten sonra bu bilgilerin nasıl elde edildiğine kesinlik değerlerinin ne olduğuna geçebiliriz. İlk olarak dış dünyaya ait olan bilgilerin nasıl elde edildiğini açıklayalım.

Gazali için insan doğuştan herhangi bir bilgiye sahip değildir. *İnsan bilgiden mahrum olarak dünyaya gelmiştir.*⁸¹ Gazali'nin bu düşüncesini John Locke'nin 'tabula rasa' düşüncesine benzetebiliriz. İnsan zihni doğduğunda boş bir levha gibidir. Yani herhangi bir bilgiye sahip değildir. Bu yaklaşımdan dolayı Gazali'nin a priori bilgileri kabul etmediği sonucunu çıkarabiliriz. Dış dünyaya ait bilgiler ise üç şekilde elde edilir. Duyular, akıl ve tecrübe dış dünyadaki bilgileri elde

⁷⁹ Taylan, *Gazali'nin Düşüncesinin Temelleri*, s. 167.

⁸⁰ Aykut Küçükparmak, *Gazalinin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi*, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 1 sayı 2, Aralık 2013

⁸¹ İmam Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, sadeleştiren; A. Onur Yeşilyurt, İstanbul, Onur Kitap, 2013, s. 54.

etmemizi sağlayan aracılardır. O halde bu kavramların neler olduğunu hangi işleve sahip olduklarını açıklamakta fayda vardır. İlk olarak duylardan başlayacağız. Gazali'nin '*insanın bu âlemden haberdar olması idrak vasıtasıyla olur*'⁸² sözü duyu idrakinin bilgiyi elde etmedeki önemini vurgulamaktadır. Çünkü ilk bilgiler duylar vasıtasıyla elde edilir.

3.1- Duylar

Bilindiği üzere insanda beş duyu vardır. Bunlar dokunma, görme, işitme, tatma ve koklama duylarıdır. Gazali'ye göre '*insandan ilk yaratılan dokunma hassesidir*'⁸³ İnsanlar bu duyu ile '*soğukluk sıcaklık yaşlık rutubet kuruluk yumuşaklık sertlik vesaire gibi varlıkların çeşitlerini idrak ederler*'⁸⁴ Bundan sonra insanda yaratılan ikinci duyu gözdür. Duylar âleminin en geniş olan gözlerimiz ile renkleri ve şekilleri algılarız. Daha sonra insanda işitme duysusu yaratılmıştır. Sesleri ve nağmeleri biz işitme duyumuzla algılarken, tatları tatma duyumuzla kokuları koklama duyumuzla algılarız. Böylece Gazali için '*mahsusat âlemini idrak vasıtaları tamamlanmış olur*'⁸⁵

*'Burada dikkat edileceği üzere henüz duyu bilgisinin oluşumundan söz edilmedi. Beş duyu tarafından elde edilen şey ise her bir duyunun kendi alanına giren yerlerde elde ettiği birtakım izlenimlerdir. Asıl duyu bilgisinin oluşumu iç duylarda meydana gelecektir.'*⁸⁶ Gazali dış duylardan elde edilen verilerin asıl iç duylarda bilgiye dönüştüğünü vurgular.

Gazali iç duyları da beşe ayırmıştır. Bunlar; ortak duyu, vehim gücü, hayal gücü, hafıza gücü, tahayyül gücüdür. Görerek, duyarak, koklayarak, tadarak, dokunarak elde ettiğimiz duyumların toplanma yeri ortak duyudur. '*Eğer ortak duyu olmasaydı beyaz balı gören kimse*

⁸² A.g. e. s.54

⁸³ A.g. e. s.54

⁸⁴ A.g. e. s.54

⁸⁵ A.g. e. s. 54

⁸⁶ Mehmet Akdağ, *Gazali'de Bilgi Problemi*, Yüksek Lisans Tezi s. 82

onun tadını ancak tadarak bilirdi. İkinci defa gördüğünde yine birincisinde olduğu gibi tatmadan bilemezdi. Fakat ortak duyuda bu beyaz şeyin tatlı olduğunu hükmeden bir güç bulunmaktadır.’⁸⁷ Yani insanda böyle bir güç olmasaydı herhangi bir yargıda bulunmak için algılarımızın sürekli olarak tekrarlanması gerekirdi.

İkinci gücümüz ise vehim gücüdür. Vehim gücü kavramları algılar, ortak duyu ile suretleri algılamıştık yani dış dünyada bulunan cisimler ile ilişkiye girmiştik. ‘Vehim gücünde ise cisme gerek olmamakla beraber düşmanlık dostluk gibi bazen cisimle bulunan şeydir. Nitekim koyun kurdun rengini şeklini ve görünüşünü algılar ki bu ancak cisim sayesinde olur. Aynı zamanda o, kurdun kendisinden farklı olduğunu da bilir. Kuzu da annesinin şeklini ve rengini algıladıktan sonra onun kendisine dost olduğunu kavrar. Bu sebeple kurttan kaçıp annesinin peşinden koşar.’⁸⁸ Dolayısıyla vehim gücü maddi bir şey olmayıp kavramlarla ilgili soyut bilgilerin olduğu kuvvetimizdir.

Üçüncü gücümüze gelince bu güce müfekkire gücü adı verilir. Müfekkire gücünün görevi dış duyuyla alınan suretleri birbirleriyle birleştirerek kavramlara dönüştürmektir. ‘Bundan dolayı insan, örneğini görmediği halde uçan bir at bedeni, başı insan başı olan bir şahıs ve daha başka şekillerde birleşik varlıklar hayal edebilir.’⁸⁹

İç duyularda bulunan dördüncü gücümüz ise hafıza gücüdür. Bu güç ile beş duyu ile elde ettiğimiz suretler saklanarak muhafaza edilir.⁹⁰

Son olarak da hatırlatma gücü (zakire) ile karşılaşırız. Hafıza gücü maddenin suretlerini sakladığı halde hatırlatma gücü kavramları saklayan muhafaza eden gücümüzdür.⁹¹ Böylece iç duyuların hangi işlevlere sahip olduğunu belirtmiş olduk.

⁸⁷ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 178

⁸⁸ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 179

⁸⁹ A. g. e. s. 179

⁹⁰ A. g. e. s. 180

⁹¹ A. g. e. s. 180

Özet olarak diyebiliriz ki duyu bilgisi iç duyu ve dış duyunun birbiriyle etkileşimi sonucu meydana gelir. İç duyu ve dış duyu birbirinden bağımsız değil birbiri ile sürekli etkileşim içine girerek duyu bilgisini oluşturur. Peki, duyu ile elde edilen bu bilgilerin değeri nedir? Duyu ile elde edilen bilgiler kesin bilgiler olarak kabul edilebilir mi? Bu soruya hem evet hem hayır cevabını vermekteyiz.

Çünkü Gazali, duyu bilgisinin dış dünyayı bilmede kesin bilgi kaynaklarından biri olduğunu söylerken hakikat bakımından güvenilemeyeceğini belirtmiştir. Biraz daha açacak olursak duyu bilgisi görünen varlıklarda yani dış dünyada geçerlilik bakımından kesin bilgi hükmündedir. Nitekim Gazali mantığında da kesin öncüllerden birisi dış duylardır. Örneğin; karın beyaz olduğunu, buzun soğuk olduğunu, balın tatlı olduğunu duyarımızla biliriz. Ancak bazı durumlarda duylar bizi yanıltabilir. Örnek vermek gerekirse; *‘göz yıldıza baktığı zaman onu bir altın lira kadar küçük görür. Hâlbuki matematik ilmi, göze bir altın lira kadar görünen yıldızların her birinin dünyamızdan daha büyük olduğunu ispat etmiştir.*⁹²

Gazali, *Mișkat’ül-Envar* adlı kitabında buna benzer örnekler vermiştir. Mesela; *‘göz aşırı derecede kendine yakın ve uzak olan nesnelere göremez. Oysa akla göre yakın ve uzak eşittir.*⁹³ Yine Gazali bir başka örnekte bu durumu şu ifadelerle açıklar. *‘Göz, küçüğü büyük olarak algılar; mesela güneşi mangal, yıldızları da mavi bir yaygı üzerine serpilmiş madeni para gibi görür. Halbuki akıl yıldızların ve güneşin dünyadan kat be kat büyük olduğunu bilir.*⁹⁴ Nitekim Gazali bununla ilgili olarak *‘duylar bu gelişimi idrak etmekten yorulurken, bize bunu akıl bildirmektedir.*⁹⁵ Şeklinde ifade etmektedir. Duyular ile kesinliği kavranamayan bu tür bilgilerin kesinliğinin ölçütü akıldır. Duyular görünen varlıklar hakkındaki bilgilerimizin kesin

⁹² İmam Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, s.14

⁹³ Gazali, *Mișkatül Envar*, çev; Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yay. , 2016, s.36

⁹⁴ Gazali, *Mișkatül Envar*, s. 38

⁹⁵ Ebu Hamid El Gazali, *İlmin Ölçütü*, çev; Ali Durusoy –Hasan Hacak, İstanbul, Elma Basım, 2013, s.34

öncüllerinden biridir. Ancak bazı durumlarda salt duyular yanılabilir. Bu gibi durumlarda akıl devreye girer ve yanlışlığı düzeltir. Burada ampirik bilginin kesinliğinin ölçütü rasyonel bilgidir. Bu yüzden Gazali epistemolojisinde rasyonel bilgi ampirik bilgiden üstün tutulmuştur.

Genel olarak ifade etmek gerekirse dış dünyamızdaki bilgilerin çoğunu duyularla elde ederiz. Ancak duyular, metafizik ile ilgili konularda yani hakikat karşısında yetersiz olup güvenilir bir kaynak değildir. Gazalinin duyular ile ilgili düşüncelerinden sonra Gazali için aklın ne anlama geldiğini aklın bilgiyi nasıl elde ettiğini aklın bilgi bakımından değerinin ne olduğu sorularına geçebiliriz.

3.2- Akıl Bilgisi

Gazali dört farklı akıl tanımı ile karşımıza çıkmaktadır. Gazali için aklın ilk tanımı şöyledir:

*‘İnsanı diğer canlı hayvanlardan ayırmasını sağlayan haslete akıl derler ki, insanlar yaratılışındaki bu akıl ile nazari ilimleri öğrenmeye istidat kazanırlar, birçok gizli hüner ve sanatları elde ederler.’*⁹⁶ Akıl insanları diğer canlılardan ayıran en önemli yeti olup Gazali’nin nazari ilimler olarak ifade ettiği şey ise akli bilgilerdir. Teorik akıl olarak da ifade edilen bu akıl dış dünyamızdaki kesin bilgilerin elde edildiği akıldır. Gazali’nin akıl ile ilgili ikinci tanımı ise şöyledir:

*‘Küçük bir çocuğun, caiz olan şeyleri caiz, muhal olan şeyleri de muhal kabul etmesi: ikinin birden çok olduğunu, bir adamın iki yerde bulunamayacağını bilmesi gibi zaruri ilimlerdir.’*⁹⁷ Zorunlu bilgiler bu akılla bilinmektedir. Gazali a priori bilgilerin -insanda var olan evrensel, zorunlu birtakım bilgilerin- doğuştan değil akli idrakin başlamasıyla elde edileceğinden bahseder. İnsanda yedi yaşına yaklaştığı zaman temyiz kudretinin yaratıldığından bahseden Gazali, bundan sonra duyular âleminin dışında bulunan ve duyularla idraki kabul olmayan bazı şeyleri de idrak etmeye başladığını belirtir. Bundan sonra diğer bir devire yükselen insanda akıl yaratılmıştır. İnsan bu akıl

⁹⁶ İmam Gazali, *İhya I*, çev; Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974, s.215

⁹⁷ A. g. e. s. 216

ile lüzumlu, mümkün, imkânsız olan şeyleri idrak etmeye başlar.⁹⁸Nitekim Gazali için insanın bilgiden mahrum olarak dünyaya geldiğini ilk bilgilerin duyulardan oluştuğunu daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte İlmin Ölçütü adlı eserinde; bu bilgilerin her durumda bizde bilfiil mevcut olmadıklarını fakat akıl yeteneği ve içgüdüsü gelişimini tamamlayınca bu bilgilerin bilfiil değil de bil kuvve halde bizde mevcut olduklarını belirtir.⁹⁹ Gazali, aklın üçüncü tanımında tecrübeden bahseder:

*'Tecrübelerden elde edilen ilim akıldır. Kim tecrübelerden anlar ve tecrübeler kendini olgunlaştırırsa ona akıllı; kim tecrübelerden bir şey anlamazsa, ona ahmak ve cahil denir. Bu da akıl adı verilen ilimlerin başka bir çeşididir ki, buna tecrübe derler.'*¹⁰⁰Tecrübe sonucu elde edilen bilgilerin toplandığı yer akıldır. Gazali için kişi tecrübe ile elde ettiği bilgilere göre hareket ederse akıllı tecrübe ile elde ettiği bilgilerin tersi yönünde hareket ederse cahil olarak ifade edilir. Gazali, aklın son tanımıyla elde edilen bilgilerin davranışlara yansımından bahseder:

*'O garizanın bir dereceye yükselmesidir ki, bütün bu işlerin neticesini ve akıbeti tehlikeli olan bu gibi muvakkat lezzetlere davet eden şehvetini yener. Bu kuvvet kimde bulunursa peşin şehvetinin arzusuna uymayıp akıbeti düşünerek hareket ettiği için 'akıllı' sıfatını alır. Bu da insanı hayvandan ayıran bir hususiyettir.(Buna da aklı müstefad denir)'*¹⁰¹Gazali, bu akıl ile davranışlarının sonuçlarını bilip buna göre davranan kişilerin akıllı olduğuna hükmeder. Kişiler arzu ve isteklerinin başlarına getirecekleri kötü sonuçları bildikleri için arzu ve isteklerine uymadan sergilediği davranışlarla akıllı insanlar konumuna yükselirler. Burada belirttiğimiz tanımlardan da anlaşılacağı üzere Gazali akı, Kant'a benzer bir şekilde ikiye ayırmıştır. Gazali'nin ilk akıl tanımı teorik akıl; teorik bilgilerin bulunduğu akıl iken üçüncü ve

⁹⁸ İmam Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 54

⁹⁹ El-Gazali, *İlmin Ölçütü*, s. 332

¹⁰⁰ Gazali, *İhya I*, s.216

¹⁰¹ Gazali, *İhya I*, s.216

dördüncü akıl tanımları ise tecrübe ve kazanılmış bilgiden doğan davranışlar pratik akıl hükmündedir.

Gazali için aklın birinci anlamı asıldır. Bilgilerin elde edildiği akıl burada yer almaktadır. İkinci akıl tanımı ise ona en yakın olan tanımdır ki zorunlu bilgiler burada yer alır. Üçüncü akıl ise birinci ve ikinci akılla yani teorik ve zorunlu bilgilerle elde edilen tecrübedir. Son akıl ise bütün bilgilerin toplanıp davranışların bu bilgilere uygun olarak şekillenmesidir. Nitekim bununla ilgili olarak Gazali şöyle demiştir: *‘Birinci mana asıl ve köktür. İkincisi onun en yakın dalıdır. Üçüncü mana birinci ve ikinci manaların dallarıdır. Aklın son meyvesi olan dördüncü akıldan beklenen neticedir.*

*Birinci ve ikinci akıl tabii iken üçüncü ve dördüncü akıl kısıbdır.*¹⁰²Birinci ve ikinci akıl, aklın doğasında mevcut iken, üçüncü ve dördüncü akıl tecrübe ve kazanılmış bilgi ile sonradan elde edilir.

Gazali, akla büyük önem vermiş ve onun üstün ve şerefli bir yeti olduğunu belirtmiştir. *‘İlmin kaynağı doğumyeri ve kökü olan akıl olduğuna göre aklın şerefi de meydana çıkmıştır. Akla nispetle ilim, ağaca nispetle meyve, güneşe nispetle nur ve göze nispetle görmek gibidir.*¹⁰³Nitekim Gazali eserlerinde teorik bilgilerde aklın önemini ısrarla vurgulamış bununla birlikte dini konuların anlaşılmasında akla büyük önem vermiştir. Bununla ilgili olarak Gazali, İhyada *‘aklı nazara almadan yalnız taklit ile yetinmek cehalettir. Kuran ve sünnetin nurunu atarak yalnız akıl ile yetinmek de aldanmaktır. Akıl Kuran ve sünnetin nurunu bir arada bulundurmamak lazımdır.*¹⁰⁴

Gazali, dini konularda akıl ile naklin birlikte olması gerektiği kanaatindedir. İslam akidesine göre de din akıllı insanlara indirilen İlahi mesajlardır. Bu yüzden akli olmayanın dini de yoktur.

¹⁰² A. g. e. s.216

¹⁰³ A. g. e. s.209

¹⁰⁴ Gazali, *İhya III*, s.39

Gazali akıl ile bilgi arasındaki ilişkiyi gözün görme ile ilişkisine benzetir.¹⁰⁵ Nasıl ki göz görmeyi sağlayan bir duyumuz ise ve sağlıklı bir göze sahip olmadan göremiyorsak akılda bilgiyi elde etmedeki en önemli yetilerden biri olup akıl olmadan bilgi elde edemeyiz. Gazali'ye göre bilgi iki türdür. Bunlardan ilki tanım (tasavvur) ikincisi ise tasdik (yargı)dir. Tanım; *varlıklarının zatlarının bilgisidir*.¹⁰⁶Örnek vermek gerekirse; insanın, taşın, ağacın ne olduğunun bilgisidir. Tasdik ise; *'tasavvura konu olan bu zatların, olumsuz ya da olumlu olarak birbirine nispet edilmesinin bilgisidir. 'İnsan canlıdır, insan taş değildir' sözün gibi. Doğrusu sen 'insan' ve 'taş'ı bunların zatlarını tasavvur etme yoluyla anlarsın, sonra da bu tasavvurlardan birini diğeri hakkında olumlayarak veya olumsuzlayarak hüküm verirsin. İşte bu bilgiye de tasdik(yargı) adı verilir. Çünkü bu doğru veya yanlış olma ihtimaline açıktır.*¹⁰⁷ Kesin yargılar ise burhan adı verilen hakkında hiçbir şüphenin olmadığı bilgilerdir. *'Değişimi imkânsız olan ebedi, daimi ve zaruri yakini bilgiyi veren burhandır.*¹⁰⁸Burhan, aklın doğru kullanılmasıyla elde edilen kesin bilgiler olarak ifade edilir. Nitekim bununla ilgili olarak Gazali, *'Akli konulardaki kesin bilgi var olan en değerli şeydir'*¹⁰⁹ ifadesiyle kesin bilginin önemini belirtmiştir.

Bilginin iki türünden ilki olan tanım parçalardan oluşur. Tanımdaki parçaların bilgisi tanımdan daha önce gelir. Parçaların bilgisi ise daha önceden biliniyor olmalıdır. Daha önceden biliniyor olan bu bilgiler ilk bilgiler olup zorunlu olarak bizde mevcuttur. Aynı durum tasdik için de geçerlidir. Sonuç öncesinde öncüllerin bilgisinin varlığı gereklidir. Öncüller ilk bilgilere kadar gider ve orada son bulur.¹¹⁰ O halde ilk bilgiler doğuştan değil akıl, gelişimini tamamladıktan sonra bilfiil değil bil kuvve halinde bizde var olan

¹⁰⁵ Gazali, *İhya I*, s. 215

¹⁰⁶El-Gazali, *İlmin Ölçütü*, s.44

¹⁰⁷ A. g. e. s. 44

¹⁰⁸ A. g. e. s. 372

¹⁰⁹ El-Gazali, *İlmin Ölçütü*, s. 234

¹¹⁰ A. g. e. s. 332

bilgilerdir. Nitekim ilk bilgilerin ne olduğunu aklın ikinci tanımında da yer vermiştik.

Gazali de Kant'a benzer şekilde bilginin zihinde varlık kazanmasından bahseder. Nitekim bununla ilgili olarak *Miyarul İlm* adlı eserinde; bir şeyi bilmenin anlamının o şeyin suret, hakikat ve imgesinin zihinde varlık kazanmasıyla elde edileceği bildirir. Bu bir şeyin suretinin aynada görünmesi gibidir.¹¹¹ Duyular hayal gücüne duyulurların imge ve suretlerini verirler. Örneğin ben bir ağaç görürüm, gözümü kapattığımda o ağacın suretini hayalimde canlandırabilirim. İmgeler ve suretler hayal gücünde meydana gelince akıl gücü devreye girerek bunları gözden geçirir. Akıl gücü devreye girince zihinde meydana gelen imge ve suretlerin ortak ve farklı yönlerini bularak ayırır. Bununla birlikte suretlerin kendine has özellikleri ile onlara sonradan eklenen özelliklerin de ayırımına varır. Böylece elde edilen sonuçlar kavramlar olarak karşımıza çıkar. Kavramlar duyularla birlikte ortaya çıksa da duyulara konu olmayıp akla konu olurlar. Kavramlar tümel olup duyulurlar tekildir.¹¹² Örneğin insan kavramını ele alalım. Duyulur insan belli bir uzunluğu olan belli bir renge sahip belli bir zaman ve mekân içinde bulunan insandır. Akdedilir insan ise; uzunluk renk zaman mekândan ayırıştırılmış salt insan kavramıdır. Duyulur insan duyularımızda var iken akdedilir insan zihnimizde vardır. Duyulur insanın özellikleri (renk, uzunluk vb...)insana sonradan eklenirken, akdedilir insanın özelliği duyulardan arındırılmış salt mahiyetidir.¹¹³

Benzer şekilde Kant için de bilginin dış dünyada alınan nesnelere anlakta kavramlar altına sokulması ile elde edildiğinden bahsetmiştik. Gazali içinde duyular dış dünyadaki bilgiyi elde etmede önemli bir yere sahiptir. Duyular ile elde edilen veriler akıl ile kavramlar altına sokulur.

Genel olarak ifade edecek olursak dış dünyada elde edilen bilgilerin kaynağı akıldır. Duyularla elde ettiğimiz verileri akılla

¹¹¹ A. g. e. s. 98

¹¹² A. g. e. s. 338

¹¹³ A. g. e. s. 336

kavrarız. Zorunlu bilgilerin bulunduğu yer akıldır. Tecrübelerle elde ettiğimiz bilgilerin doğru davranışlara dönüşmesini sağlayan yerin adı yine akıldır. Bununla birlikte elde ettiğimiz bilgilerden hareketle davranışlarımızı olumlu olarak yansıtmayı sağlayan şey akıldır. Doğru kullanıldığı sürece kesin kıyaslara ulaşan yetimiz akıldır.

Dış dünyamızdaki bilgiler hakkında aklın önemini her zaman vurgulayan Gazali, hakikat karşısında aklın yetersizliğinden bahseder. *‘Meşşailerin kullandıkları apodeiktik yöntem ancak görünen varlıklar arasında genel geçer bir hüküm verebilir.’*¹¹⁴ Gazali burada aklın sınırlarını çizmiş gözükmektedir. Akıl metafizik alan dışında kesin güvenilir bir kaynaktır. Gazali’ye göre *‘metafizik alandaki başarısızlığı dışında aklın verdiği hükümler doğrudur.’*¹¹⁵ Çünkü hakikat aklın algılayabileceği bir olgu değildir. *‘Aklın ötesinde bir devir vardır ki orada başka bir göz açılır.’*¹¹⁶ Gazali için bu göz kalp gözüdür. Kalp gözü açık olan kişiler hakikati(Tanrı bilgisini) anlamada en yüksek dereceye ulaşmış kişilerdir. Gazali için kalp bilgisi hakikat bilgisidir. Duyular ve aklın ortak hareket etmesiyle elde edilen tecrübe bilgisinin ne olduğuna anlattıktan sonra Gazali için hakiki bilgi olan kalp bilgisine geçebiliriz.

3.3- Tecrübe Bilgisi

Gazali’nin epistemolojisinde tecrübe bilgisi; duyu ve aklın birlikte kullanılmasıyla elde edilir. İnsanın defalarca aynı şeyle karşılaşp bu karşılaşmadan elde ettiği bilgiler¹¹⁷ Tecrübe bilgisi ile ifade edilir. *‘Mesela; canlıya vurmak acı verir, boynu kesmek yok eder, mahmude otu müşhildir, ekmek doyurur, su susuzluğu giderir, ateş yakar hükümleri böyledir. Buna göre duyu boynun kesilmesiyle beraber ölmeyi idrak eder ve kesilen hayvanda gördüğü hareketler nedeniyle*

¹¹⁴ İlyas Altuner, *Gazali’nin Felsefeye Yaklaşımı Üzerine Bir Soruşturma*, , İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı / No: 1, Nisan / 2012, s.54

¹¹⁵ Necip Taylan, *Gazali’nin Düşüncesinin Temelleri*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 81

¹¹⁶ Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, s. 55

¹¹⁷ İbrahim Çapak, *Gazali’ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri*, , KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(2005), s. 107-128

*kesme sırasındaki acı duymayı bilir. Sonra bu durum hafızada tekrar eder. Böylece bu idrakten asla şüphe içermeyen güçlü bir kanaat ve inanç meydana gelip pekişir.*¹¹⁸

Tecrübenin meydan gelmesi için aynı şeyin sürekli olarak tekrar etmesi gerekir. Nitekim rastgele aralıklarla meydana gelen tekrarlar ve bununla birlikte elde edilen farklı farklı sonuçlar tecrübe olarak ifade edilemez. Bu yüzden bir defalık tekrar tecrübe bilgisi için yetersizdir. Örneğin; suyun kaynama ısısının yüz derece olduğu tecrübe ile elde edilmiş kesin bilgilerden biridir. Suyu yanmakta olan ocağa her koyduğumuzda yüz derecede kaynadığını gözlemleriz. Elde ettiğimiz gözlemleri akılda birleştirerek suyun yüz derecede kaynadığı hükmüne varırız. Eğer su bazen elli bazen seksen bazen de yüz derecede kaynıyor olsaydı bu bilgi tecrübî kesin bir bilgi olarak kabul edilmezdi Şunu da ifade etmek gerekir ki bu tekrarların ne kadar olacağına dair herhangi bir kural yoktur.

Tecrübede iki şey ardı ardına gelir. Bunlardan biri neden diğeri ise sonuçtur. Örneğin; şarap sarhoşluk veren bir içkidir, öncülünü ele alalım. Burada şarap sarhoşluğun nedeni iken şarabı içen kişinin sarhoş olması şaraba bağlı oluşan sonuçtur. Tecrübede sebep ve sonuç ardı ardına geldiği için biz onlar arasında zorunlu bir bağ olduğu hükmüne varırız. Ancak Gazali için bu durum tıpkı Hume'da olduğu gibi zorunluluk değil alışkanlıktır. Gazali için sebep-sonuç ilkeleri akli bir zorunluluk değil sadece bir alışkanlıktır. Bu konuya Gazali'nin nedensellik meselesinde tekrar döneceğimiz için şimdilik bu kadar bilginin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Özetle ifade edecek olursak Gazali; duyular ve aklın ortak hareket etmesiyle elde edilen tecrübe bilgisinin kesin bilgi türlerinden biri olduğunu İmin Ölçütü adlı eserinde belirtmiştir. Ancak bu bilgiler nesnel dünyada ortaya çıkan kesin bilgiler grubuna dâhildir. Tekrar ifade edeceğimiz üzere bu bilgiler hakikati algılamada yetersizdir.

¹¹⁸ Gazali, *İmin Ölçütü*, s. 256

Çünkü Gazali hakikatin tecrübe ile değil Allah'ın insanın kalbine doğrudan doğruya indirdiği bir nur ile elde edileceğini belirtmiştir. Bu bilgiyi kalp bilgisi olarak da ifade ederiz. Şimdi Gazalinin hakikat bilgisi olarak ifade ettiği kalp bilgisine geçebiliriz.

3.4- Kalp Bilgisi

Gazali'nin aklın ve duyuların hakikati algılamada yetersiz olduğu kanısına nasıl vardığını *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserinde bulmaktayız. Gazali hakiki ilmi araştırma evresine girdiğinde elinde iki bilgi çeşidi mevcuttur. Bunlardan ilki duyu organlarımız ikincisi ise akıldır. Bundan sonra şüpheli bir tavır takınan Gazali, duyuları ve akli incelemeye başlar.

Duyuların hakiki bilgiyi elde etmede yetersizliğini örneklerle açıklar. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere yıldızlar gözümüze çok küçük görünür ancak matematik ilmi onun dünyadan büyük olduğunu kanıtlamıştır. Duyulara hakikat karşısında güvenilemeyeceğini, aklın duyuların yetersizliğini gösterdiğini belirten Gazali akli sorgulamaya başlar. Aklın duyular karşısında hâkim olduğunu aynı şekilde başka bir bilgi kaynağının da akıl karşısında galip gelmeyeceğinin garantisi olmadığını belirten Gazali bunu rüya örneğiyle açıklar. *'Uykuda iken rüyada birtakım şeyleri görüyorsun ve onların varlığına inanıyorsun. O halde iken gördüğün şeyler hakkında hiç şüpheye düşmüyorsun. Sonra uyanınca senin tahayyül ettiğin ve inandığın şeylerin hiç birinin aslı olmadığını anlıyorsun. Uyanık halde his veya akıl yolu ile inandığın şeylerin hepsinden nasıl emin olabilirsin?'*¹¹⁹ Bu şüphe halinin Gazalinin ifadesiyle 'safсата' halinin, iki aya yakın devam ettiğini belirten Gazali bu durumdan 'Allah'ın kalbine indirdiği bir nur'¹²⁰ ile kurtulduğunu belirtir. *'Bu nur birçok bilginin anahtarıdır.'*¹²¹ Doğrudan hiçbir dolaylı yola başvurmadan insanın

¹¹⁹ İmam Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, s.. 15

¹²⁰ A. g. e. s. 16

¹²¹ A. g. e. s. 16

bilgiyi kalbinde sezgi yoluyla bulması olan kalp bilgisi Gazali için hakikatin bilgisi olup hiçbir şüphenin olmadığı kesin bilgidir.

İnsanın bedenden ve kalpten yaratıldığını belirten Gazali, kalbin Allah'ı tanımaya mahsus olan yer olduğunu belirtir. Kalp ile anlatmak istediğinin ölümlerde ve hayvanlarda da bulunan et ve kandan ibaret somut bir madde değil ruh olduğunu belirtir. Bununla ilgili olarak Gazali'nin *Dalâletten Kurtuluş* adlı eserinde şu cümlelerle karşılaşırız:

*'İnsan bedenden ve kalpten yaratılmıştır. Kalpten maksadım ruhtur ki o, marifetullah'ın (Allah'ı tanımaya mahsus yerin) mahallidir. Yoksa ölümlerle, hayvanların müşterek bulunduğu et ve kandan ibaret olan kalp değildir.'*¹²²

Gazali için kalp bilgisi, 'Yüce Allah'ın zatının ne olduğunu tanımaktır¹²³.' Allah'ı tanımaya giden yolun yani marifetullahın tasavvuf ile olduğunu belirten Gazali, 'bu mertebenin öğrenmekle değil, tatmakla, yaşamakla ve sıfatları değiştirmekle elde edildiğini bildirir.'¹²⁴ Bir şey hakkında teorik olarak bilgi sahibi olmak farklı bir şey, bununla birlikte bu şeyi bizzat yaşıyor olmak farklı bir şeydir. 'Artık Gazali, kendisini ve dünyayı anlamlandırarak hakikati bulmuştur; bu hakikat, ilimleri öğrenerek elde ettiği birikime sufilerin 'Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma' kaziyesini ekleyerek; yani kendi yaşamına uygulayarak sağlanabilecek bir şeydir.'¹²⁵ Bu yüzden bazı hakikatler yaşanmadan bilinemez. Bu yüzden sufiler hakikatle ilgili olarak 'Yaşa da gör' tabirini kullanırlar. Gazali de bu durumu sarhoş örneğiyle açıklar. 'Sarhoşluğu, mideden yükselen buharın fikir madenlerini (dimağı) kaplamasından ileri gelen bir haldir, tarifi ile sarhoş olmak, sarhoşluğu tarif edemez, sarhoşluk hakkında hiçbir

¹²² A.g. e. s. 59

¹²³ İmam-ı Gazali, *İlmin Fazileti*, çev; Harun Ünal, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015, s. 105, Gazali'nin *İlmin Fazileti* adlı eseri yine Gazali'nin eserlerinden biri olan *İhya* adlı eserinin birinci cildinin birinci kısmından oluşmaktadır.

¹²⁴ İmam Gazali, *Dalâletten Kurtuluş*, s.47

¹²⁵ Aydın Işık, *İnanç Krizi*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009, s.114

bilgisi yoktur, fakat sarhoş olur. İçki içmeyen bir kimse ise, sarhoşluğu ta'rif eder, sarhoşluk hakkındaki bütün bilgilere sahiptir; hâlbuki kendisinde sarhoşluk yoktur.'¹²⁶ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere hakikat halini yaşayanlar o hali anlatamazlar tıpkı sarhoş olan bir adamın sarhoşluğun tarifini yapamayacağı gibi. Bu yüzden kalp bilgisine vakıf olan kişiler bu halin nasıl bir şey olduğunu açıklayamazlar. Anlatılamayanın bilgisi nasıl olur diye bir soru aklımıza gelse de sufilerin buna cevabı 'anlatılmaz yaşanır' şeklinde olmuştur. Ayrıca başkasına öğretilmesi imkânsız olan hakikat bilgisinin nasıl ulaşıldığına dair yollar gösterip tanıtılabilir.

Gazalının hakikat bilgisine ulaşmak için bazı sıfatları değiştirmek gerektiği yönündeki düşüncesinden maksat kötü sıfatları terk edip iyi davranışlar sergilemektir. Bundan sonra ise hakikate ulaşmak isteyen kişi mal, mülk, evlat, makam gibi dünyevi her şeyden ilişkiyi keserek Allah'a yönelmelidir. Böylece insan öyle bir hale gelmelidir ki bir şeyin varlığı ya da yokluğu onun için müsavî olmalı ve düşüncesini yalnızca Allah'a bağlamalı Allahtan başka bir şey hatırına getirmemeli ve sürekli olarak Allah'ın adını anmalıdır. Bu süreçten sonra ise dildeki zikir kalbine inmeli ve yalnızca Allah lafzının manası kalana kadar sabretmelidir. Buraya kadar her şey kişinin iradesi ile olur ancak bundan sonra irade devre dışı kalacak ve Allah'ın kişinin kalbine indireceği hakikat Allah'ın iradesi ve lütfuna bağlı olarak gerçekleşecektir.¹²⁷

Bu devrede insanın kalbine inmesi beklenen nur tamamen Allah'ın dileğine kalmıştır. Allah hakikat ilmini dilediğine verir dilediğine vermez. Öyle anlaşılıyor ki burada tamamen kişinin kalbini kötülüklerden arındırarak iyi sıfatları yerleştirmek bununla birlikte dünyadan eli eteği çekerek tamamen Allah'a yönelmek hakiki bilgiyi elde etme metodlarıdır. Ancak Hakiki bilgi henüz oluşmamıştır bundan sonra hakiki bilgiyi elde etmek Allah'ın iradesi ve lütfuna bağlıdır. Burada dikkat çeken husus kalp bilgisinin herhangi bir kitaptan

¹²⁶ A. g. e. s.47

¹²⁷Gazali, *İhya* 3, s.30

öğrenilmemesidir. Çünkü sufiler için teorik bilginin bir önemi yoktur. Yaşayarak tadarak elde edilen bir zevk hali olan hakikat bilgisi kitaplardan öğrenilmez.

*'Bu izahlardan tasavvufi bilgide epistemolojik bilginin aksine suje durumunda bulunan insanın, bilgi edinmede kullandığı güç ve vasıtalarının fonksiyonel olmadığı gibi, zihnin akıl yürütme zorunluluğunun da bulunmadığı neticesini çıkarabiliriz.'*¹²⁸

Bireysel bir müşahede olarak kabul edilen hakikat bilgisi sübjektif bir bilgi olarak görülmüştür. Bununla birlikte bu bilgiler kesinlik özelliğine sahip olmakla birlikte bu tür bilgilerin kesinliğinin ispatlanması mümkün değildir. Hem sübjektif olan hem de başkasına aktarılması ve kesinliği imkânsız olan böyle bir bilginin epistemolojik imkânı nedir? diye bir soru aklımıza gelmektedir. O halde epistemolojik olarak bilginin ne olduğunu tekrar hatırlattıktan sonra kalp bilgisi için aynı şeyin geçerli olması mümkün müdür sorusunu cevaplandırmak durumundayız. Bilginin en genel anlamının suje ile obje arasında bir ilişkiden sonra ortaya çıkan bir ürün olduğunu daha önce belirtmiştik. Gazali içinde bilginin suje obje birlikteliğinden doğduğu kabul edilmektedir. Bu yüzden kalp bilgisini bu doğrultuda açıklamaktadır. *'Âlim, eşyanın hakikatlerinin hulul etmiş olduğu kalpten ibarettir. Malum, eşyanın hakikatlerinin kendisidir. İlim, eşyanın hakikatinin kalp aynasına husulünden ibarettir.'*¹²⁹ O halde bilen kalp, bilinen eşyanın hakikati, bilgi de eşyanın hakikatinin kalp aynasına yansımadır. *'Böylece bilgi teorisinde Bilen, bilinen, Bilgi diye daima bulunması gereken üç unsur ortaya çıkmış oluyor.'*¹³⁰

Burada Cabiri'ye göre büyük bir çelişki ortaya çıkmıştır. Çünkü burada Gazali hem tasavvuf hem mantık çağrısı yapmaktadır.

¹²⁸ Necip Taylan, *Gazali'nin Düşüncesinin Temelleri*, s. 94

¹²⁹ Gazali, *İhya III*, s.42

¹³⁰ Nurbol Abubakirov, "Gazali'de Kalp Kavramı", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 53

Müşahede ve mükâşefe¹³¹ yöntemini tasavvufun nihai amacı olarak kabul etmesiyle, bilgiye ulaşmak için mantığı kullanmaya, doğru bilgi için mantığın yegâne yöntem olduğuna dair çağrısının birbiriyle çelişmemesi imkânsızdır. Gazali'nin bu çelişkili yöntemi son derece açıktır, o çoklarının yaptığı gibi bilgi içim keşf ve istidlal(akıl yürütme) yöntemini birbirinden ayırmamakta üstelik mantık ilkelerini keşf ameliyesine uygulamakta ısrar etmektedir. Ona göre keşf tam anlamıyla Aristo mantığındaki kıyasın teşekkül etmiş halidir. Buna göre iki öncülden büyük öncül, kıyamete kadar olacak olayların üzerine nakşedildiği levh-i mahfuz aynasıdır. Küçük öncül ise kalp aynasıdır. Bu iki öncülden bir sonucun çıkabilmesi için kalp aynasının tamamen levh-i mahfuz aynasının karşısına tutulması gerekir. Bunu da orta terim olan ilmi muamele tamamlar. İki ayna arasındaki perdenin kalkması orta terim aracılığı ile tamamlanır.¹³²

Gazali için kişinin kendisi aynaya yerleşmez ancak ona uygun bir suret aynaya yerleşir. Gazali'ye göre ilmin hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesine ilim adı verilmektedir.¹³³ Hakikat bilgisi, levh-i mahfuz olup onun kalp aynasına yansımaları sonucu elde edilen bilgiye kalp bilgisi adı verilmektedir.

Kanaatimizce, Gazali insanı bir bütün olarak değerlendirmiş bu yüzden insanın hem bu dünyadaki bilgisini sağlam temellere dayandırarak mantığı bir ölçüt olarak kabul etmiş hem insanın diğer yanını oluşturan ve sürekli bilme isteği uyandıran metafizik bilgilerden biri olan Tanrı bilgisinin ise mantık ilkeleri ile elde edilemeyeceğini söyleyerek mükâşefe ilmi olan tasavvufa kapı açmıştır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi keşf ameliyesini de mantık kuralları içerisinde açıklamaya çalışmıştır ki bu durum Cabiri için büyük bir çelişkidir.

¹³¹ Gazali *İlmin Fazileti* adlı eserinde mükâşefe terimini şöyle tanımlamıştır: Mükâşefe; kişinin kalbini her türlü kötülüklerden, kir ve pastan arındırması ve pırıl pırıl hale getirmesi sayesinde kalpte beliren bir nurdan ve manevi bir aydınlanmadan ibarettir. Bkz. Gazali, *İlmin Fazileti*, çev; Harun Ünal, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015, s. 104

¹³² M. Abid el-Cabiri, *Gazalinin Düşüncesi'nin Temel Unsurları ve Çelişkileri*, çev; Mesut Okumuş, AÜİFD, Cilt XLIV, 2003, Sayı 1, s.411

¹³³ Gazali, *İhya 3*, s.30

Gazali’de kalp bilgisinin epistemolojik anlamda bir bilgi olmamasının diğere sebebi; suje olan tarafın istidadadının şart olması ikinci olarak ise istidat bulunsa bile Allah’ın bu bilgiyi kuluna vermeyi irade etmesinin gerekli olmasıdır.¹³⁴ Yani kişi hakikat bilgisini elde etme yeteneğine sahip olacak ki bu da birtakım kötü sıfatların değıştirilmesi ve yerine iyi sıfatların yerleştirilmesi ile gerçekelecektir. Diğeri ise kişi bunları yaptıktan sonra bile hakikat bilgisinin Allah’ın lütfuna bağılı olarak gerçekeleşmesi şeklinde olacağıdır. Bu yüzden suje bilginin elde edilmesinde bir yere kadar aktif olsa da bundan sonra tamamen pasif duruma geçmektedir. Bu yüzden kalp bilgisi epistemolojik bir bilgi olarak kabul edilmez.

Gazali’nin bilgi ile ilgili görüşlerinin genel bir değıerlendirmesini yapacak olursak Gazali için iki tür bilgi vardır. Bunlar dış dünya bilgisi ve hakikat bilgisidir. Duyular, akıl ve tecrübe ile elde edilen dış dünya bilgisinin kesinliğinin ölçütü mantıktır. Nitekim duyuların yanıldığı yerde mantık devreye girer ve yanlışlığı düzeltir. Bu yüzden mantık ölçüt olarak kullanıldığı müddetçe duyular, akıl ve tecrübe ile elde edilen bilgiler kesindir.

Hakikat bilgisi ise metafizik bir konu olup Tanrı bilgisine ulaşmaktır. Sezgi ile elde edilen bir bilgi olan Tanrı bilgisi dolaysız ve doğrudan kişinin kalbine inen bir nur ile elde edilir. Bu bilgiyi elde etmek isteyen kişi kötü davranışlardan kendinin arındırarak iyi huylar edinecek tasavvufi tabirle nefsinin terbiye edecek daha sonra dünyevi bağlardan koparak tamamen vaktini Allah’ı anmakla geçirecek ve böylece dilindeki lafız kalbinde anlama dönüşecektir. Buraya kadar sujenin iradesine bağılı olan bu durumdan sonra Tanrının iradesi ve dilemesiyle hakikat kişinin kalbine bir nur olarak doğacaktır. Gazali için sübjektif bir hal olan hakikat bilgisinin kesinliği ispatlanamasa da bu bilginin kesin olduğu gerçektir. Ancak epistemolojik olarak bakıldığında genel geçer bir hüküm vermeyen doğruluğu

¹³⁴ Necip Taylan, *Gazali’nin Düşüncesinin Temelleri*, s. 105

ispatlanamayan ve her ne kadar bireysel bir çaba ile başlansa da işin sonunda Tanrı'nın iradesine kalan böyle bir bilginin epistemolojik değeri yoktur. Ancak bu durum onun gerçek olmadığı anlamına gelmez. Bu bilgi her ne kadar başkalarına aktarılmasa da yaşamak ve tatmakla elde edildiği için sübjektif bir bilgi olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Böylece Kant'ın ve Gazali'nin bilgiye ilişkin görüşlerini tamamlayarak bu bölümümüzü sonlandırmış bulunuyoruz. Gelecek olan bölümde Bu iki filozofumuzun bilgi ile ilgili görüşleri baz alınarak Kant'ın üç antinomisi ile Gazali'nin üç meselesinin karşılaştırılmasına değineceğiz. Bu bölümde öncelikle Kant'ın üç antinomisi ile Gazali'nin üç meselesinin tahlili yapılacak daha sonra iki filozofun antinomileri ve meseleleri karşılaştırılarak aynı sonuca vardıkları gösterilmeye çalışılacaktır ki, bu sonuç Metafizik alanla ilgili konuların çözümünde mantığın ve aklın yetersizliğidir.

**İKİNCİ BÖLÜM: KANT'IN ÜÇ ANTİNOMİSİ İLE
GAZALİNİN ÜÇ MESELESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

1-Kant ve Antinomiler

Kant'ın antinomileri, Arı Usun Eleştirisi adlı kitabının Aşkınsal Diyalektik adlı bölümünde yer almaktadır. Diyalektik, bir yanılısama mantığıdır. *'Bu mantık, aklın hiçbir zaman bilemeyeceği şeyleri bilebileceği zannına kapılmasına yol açar.'*¹³⁵ Kant'ın epistemolojisinde temel kural 'görüsüz kavramlar boş kavramsız görüler kör' olduğu için bu sınırları aşan bilinemez şeyleri bilebileceği zannına kapılması sonucu ortaya çıkan mantığın bu çelişkisine diyalektik adı verilir.

*'Doğruluk ya da yanılısama sezildiği ölçüde nesne de değil ama düşünüldüğü sürece ona ilişkin yargıda bulunur. Öyleyse hiç kuşkusuz doğru olarak denilebilir ki, duyular yanılmazlar ama her zaman doğru olarak yargıda buldukları için değil, tersine hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için. Buna göre doğruluk gibi yanlışlık da ve dolayısıyla yanlışla götüren yanılısamanın kendisi de yalnızca yargıda yalnızca nesnenin anlayışımız ile ilişkisinde bulunacaktır.'*¹³⁶ Kant'ın da cümlelerinden anlaşıldığı gibi yanılısama yalnızca yargıda meydana gelir. Çünkü duyuların görevi uzay ve zamandaki görüngüleri alıp anlağa göndermektir. Bu yüzden duyular yargı verici merci değil sadece duyuları anlağa iletme görevi üstlenen bir yetimimizdir. Yargıda bulunan yetimiz ise anlak olmakla beraber anlak da kendi yasalarına göre işlediği zaman yargı zorunlu olarak bu yasalar ile bağdaşacak ve verdiği yargılar kaçınılmaz olarak kesin olacaktır.¹³⁷

Dolayısıyla anlak kendi yasalarına göre davrandığı müddetçe yanılmaz bir yeti olarak kalmaya devam edecektir. Elimizde verili olan bu iki bilgi kaynağının dışında herhangi bir verimiz olmadığı için yanlışlık duyarlığın anlak üzerindeki gözlenmeyen etkisi tarafından çıkarılır.¹³⁸ *'Bu yanılısama, eleştirinin tüm uyarısına karşın bizi*

¹³⁵ Allen W. Wood, *Kant*, çev; Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitapevi, 2009, s. 114

¹³⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 222

¹³⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 222

¹³⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 222

*bütünüyle kategorilerin görgül kullanımının ötesine çeker ve arı anlağın genişlemesi gibi bir aldatmayla oyalır.*¹³⁹

Arı anlağın ilkelerinin (kategorilerin) ötesine geçip bu sınırları çiğnememizi buyuran ilke Kant için ‘aşkın’ olarak adlandırılır.¹⁴⁰ Çünkü biz anlama yetimizin sınırlarını aşıp başka bir alana doğru ilerlemeye başlamışızdır. Olanaklı deneyim ile ilişki içinde bulunan alan anlama yetimizin olduğu kısımdır. Yani dış dünyadan elde edilen veriler burada anlaşılır hale gelir bir başka deyişle kategorilerin bulunduğu yer salt anlama yetimizin bulunduğu yerdir. O halde yanılısama anlakta değil usta meydana gelir.

Burada us ile anlak ayrımını yapmak durumundayız. Anlağın ne olduğunu Kant’ın bilgi ile ilgili görüşlerinde belirtmiştik. Tekrar hatırlayacak olursak anlak dış dünyadaki nesnelere kategorilerle birleşmesini sağlayan ve anlamlı yargılar meydana getiren kurallar yetisidir. *‘Anlak kurallar aracılığı ile görüngülerin birliğini ilgilendiren bir yetidir.*¹⁴¹ Anlak kavramları anlamaya us kavramları kavramaya hizmet ederler.¹⁴²

Usun ise; bir mantıksal bir de aşkınsal olmak üzere iki kullanımı vardır. Usun mantıksal kullanımı; anlaktaki kavramlar çoklusuna birlik vermektir.¹⁴³ Burada us ile anlak ayrımını daha belirgin halde görmekteyiz. Öyle ki anlağın görevi görüngüler çoklusuna birlik vermek iken usun görevi kavramlar çoklusuna birlik vermektir.

Dolayısıyla anlak yalnızca nesnelere ilgilendirirken us nesnelere değil doğrudan kavramlarla ilgilendirir. Yani duyarlılık anlak için bir nesne oluştururken anlak da us için bir nesne oluşturur. *‘Usun işi, tüm olanaklı anlak eylemlerinin birliğini dizginleştirmektir. Anlağın işi ise*

¹³⁹ A. g. e. s. 223

¹⁴⁰ A. g. e. 223

¹⁴¹ A. g. e. 226

¹⁴² A. g. e. 230

¹⁴³ A. g. e. 226

görüngüler çoklusunu kavramlar yoluyla birleştirmek ve görgül yasalar altına getirmektir.'¹⁴⁴

Usun aşkınsal kullanımını ise anlak sınırlarının ötesine geçip koşulsuzu bulmaktır. Us '*Kategorilerde düşünülen sentetik birliği saltık olarak koşulsuzla götürmeye çalışır.*'¹⁴⁵ '*Aşkınsal us koşulların sentezinin saltık bütünlüğüne yöneliktir ve hiçbir zaman saltık olarak koşulsuz olandan başka hiçbir şekilde sonlanamaz.*'¹⁴⁶ Usun buradaki amacı koşulsuz olanda sonlanmaktır. Anlağın sınırlarının dışına çıkan us koşulsuzla ulaşmak için kavramlar üretmeye başlar. Ancak usun zorunlu olarak ürettiği bu kavramların nesnel dünyada bir karşılıkları yoktur. Bu kavramlar yalnızca usumuzda yer alan kavramlar olup idealar olarak adlandırılır. Öyleyse idea, aşkınsal olup koşulsuz ve mutlak olanı ister. '*Nasıl ki arı anlağın kavramlarını kategoriler olarak adlandırdıysak arı usun kavramlarına da yeni bir ad vererek bunları aşkınsal idealar olarak adlandıracağız.*'¹⁴⁷

Öyleyse arı anlak kavramları; kategoriler olarak ifade edilirken arı us kavramları idealar olarak adlandırılır. '*İdea, Kant'a göre duyuların kendisine karşılık olarak bir şey sağlayamadıkları zorunlu olan bir salt akıl kavramıdır. Mümkün deneyin dünyasında idealara karşılık olacak bir obje yok çünkü buradaki her şey zorunlulukla 'koşullu olan' bir şeydir. Bundan dolayı fenomenler ülkesinde 'koşulsuz olana' 'mutlağa' yani idelere rastlayamayız.*'¹⁴⁸

Bütünü temsil eden idea usun her şeyi kendi kendine bilme isteğinden doğar.¹⁴⁹ İdeaların neler olduğuna geçmeden önce genel olarak toparlayacak olursak yanılısama insan usunun aşkınsal kullanımı ile ortaya çıkar. Mutlak ve koşulsuzu arayan usumuz -ki bu hiçbir zaman duyular dünyasında değildir-duyular üstü alana yükselecek ve

¹⁴⁴ A. g. e. s. 402

¹⁴⁵ A. g. e. 237

¹⁴⁶ A. g. e. 236

¹⁴⁷ A. g. e. s. 230

¹⁴⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 365

¹⁴⁹ Wood, *Kant*, s. 114

böylece uçsuz bucaksız bir alana yolculuğa başlayacaktır. Bu öyle bir yolculuktur ki bu yolculuğun sonunda hiçbir bilgi elde edemeden bitap düşecek ama gene de bu soruları sormaktan asla vazgeçmeyecektir. Bu insanın içinde dönüp durduğu sonu gelmez bir döngüdür. Kant bu yüzden bu duruma diyalektik adını vermektedir.

*'Aşkınısal yanılısama, engellenmeyen bir yolda insan usuna bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmacaları sona ermeyecek ve durmaksızın usu her zaman giderilmeleri gereken sapınçlara düşürecek bir diyalektiktir.'*¹⁵⁰ O halde diyalektiğe neden olan aşkınısal ideaların neler olduğuna geçebiliriz.

1.1- İdealar

*'Tüm aşkınısal idealar üç sınıf altına getirilebilir. Bunlardan birincisi düşünen öznenin saltık(koşulsuz) birliği, ikincisi görüngünün koşullarının dizisinin saltık birliği, üçüncüsü genel olarak düşüncenin tüm koşullarının saltık birliğini kapsar.'*¹⁵¹ Bu idealar birbirleriyle bağlantı içindedirler. Kişinin kendini bilmesinden başlayıp evrenin bilgisi daha sonra da zorunlu varlığa geçiş basamak halinde ve bir bütünlük içerisinde ilerler. Kant için düşünen özne ruhbilimin, tüm görüngülerin toplamı evrenbilimin, düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı)tanrıbilimin nesnesidir.

Görünen o ki Kant'ın ideaları aslında metafizik alanla ilgili kavramlar olan Tanrı, ruh ve evrendir. Deneyimin sınırlarının ötesine geçen aşkınısal us, elde ettiği idealar hakkında bilgi sahibi olmak ister. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kant için kesin bilgi görüngülerin kategoriler altına sokulmasıyla elde edilen yargılar olduğu için bununla birlikte metafizik kavramlar olan Tanrı, ruh, evren idealarının nesnel dünyada bir karşılıkları yoktur. Salt usta ortaya çıkan bu idealar hakkında görüngüde olmadıkları için herhangi bir bilgiye sahip olamayız. Bu idealar hakkında düşünebiliriz -ki aşkınısal düşünme

¹⁵⁰ A. g. e. s. 224

¹⁵¹ A. g. e. s. 241

sonucu ortaya çıkan yargılar bizi diyalektiğe sürüklese de- yine de onlar hakkında kesin bir bilgi sahibi olamayız. İlk olarak ruh ideasının nasıl ortaya çıktığını ve bunun sonucunda nasıl bir çelişkiye düştüğünü açıklamakla konumuza açıklık getirebiliriz.

1.1.1- Ruh İdeası

Kant, için ruh maddi olmayan bir şeydir. *'Ben, düşünen olarak iç duyuların nesnesiyimdir ve ruh olarak adlandırılırım. Dış duyuların nesnesi olan şey cisim olarak adlandırılır.'*¹⁵²O halde dış duyularımın nesnesi bedenimken iç duyuların(zamanın) nesnesi ruhumdur. Bu yüzden ruh bedenle birlikte ancak cisimsel değil ondan ayrı bir şeydir. Bununla uyum içinde haklı olarak diyebiliriz ki bizim tarafımızdan iç duyunun nesnesi olarak tasarlanan 'düşünen özne' cisimsel değildir. Bu yüzden düşünüyor olduğu müddetçe dış duyunun bir nesnesi uzaydaki bir görüngü olamaz.¹⁵³Burada şunu da belirtmekte fayda vardır. Ruh ideası deneyim nesnesi olan bedenden yola çıkarak 'düşünen ben'e doğru yol alır.

Kant bedenden ayrı olan ruhun varlığının gerekçesi olarak ise bireyin dış dünya ile bağıntısının tamamen koptuğunda bile düşünmeyi sürdürebileceği tezini öne sürer. Şöyle ki; *'Ve ruhun cisimsel dünya ile tüm ortaklığının ortadan kalkmasından sonra da düşünmeyi sürdürebileceği sanısı ise kendini şu biçimde gösterecektir:*

*Eğer aşkınsal olan ve şimdilik hiçbir biçimde bilinmeyen nesnelere bize özdeksel dünya olarak gösteren duyarlık türü yok olursa bu nedenle aşkınsal nesnelere tüm sezgisi ortadan kalkmaz ve o aynı bilinmeyen nesnelere bundan böyle cisimlerin niteliğinde olmasa da düşünen özne olarak bilinmeyi sürdürmeleri hiç kuşkusuz bütünüyle olanaklı olur.'*¹⁵⁴

Kant'ın cümlelerinden de anlaşılacağı üzere dış dünya ile tamamen ilişkisini koparan ben görüngüler olmadan da aşkınsal nesnelere düşünmeye devam edecektir. Ancak düşünen ben nasıl bir yapıya

¹⁵² A. g. e. s. 244

¹⁵³ A. g. e. s. 251

¹⁵⁴ A. g. e. s. 267

sahiptir? Sorusu ile karşılaştığımda bu soruya verebileceğim bir yanıt yoktur. Bu yüzden ruhun varlığı kavramsal olarak açıklansa bununla birlikte bir takım yargılar ortaya çıksa da olgusal olarak kanıtlamak bununla birlikte sentetik bir bilgi vermek mümkün görünmemektedir.

O halde Kant için ruh bir idea olup görüngü olarak değil düşünen bir ben yani *'tüm kavramlara eşlik eden bir bilinç'*¹⁵⁵ olarak kabul edilir. Yani düşünen bir bilinç olan ruh ideası görüngüde değil usumuzda yer alır. Bu yüzden gerçekte bir nesnenin değil kavramın bilgisine ulaşmaya çalışırım. Bu yüzden alanım salt kavramlardan ibarettir. Kavramlardan hareket eden us düşünen bir nesnenin nasıl bir yapıya sahip olduğu ile ilgili yargıda bulunurken anlak yasaları olan kategorilere başvurur. Yani idealar kategorilerin sınırlarının dışına çıkıp genişlemesiyle anlamlandırılır. Anlak yasalarla idealar arasındaki böyle bir ilişki zorunludur. Çünkü elindeki malzeme salt bundan ibaret olup görüngülerde hiçbir karşılığı olmayan ruhun gidebileceği başka bir kapı yoktur. Bunun sonucunda Örneğin; ruh tözdür, ruh yalındır, ruh tektir vb... yargılar ortaya çıkar. Hatta Kant için bunlar bozuk yargılardır. Kant için bu yargıların kesin bilgi olarak gerçekliği ise söz konusu değildir. Mesela; ruh tözdür yargısını ele alalım.

Tümdengelim yöntemiyle elde edilen bu yargının büyük öncülü şudur: *'Tasarımı yargılarımızın saltık öznesi olan ve buna göre bir başka şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan kendilik tözdür.'*¹⁵⁶

Küçük öncül ise şu şekilde ifade edilir:

'Ben, düşünen bir varlık olarak tüm olanaklı yargılarımın saltık öznesiyimdir.'

Sonuç olarak ise:

'Öyleyse ben düşünen varlık olarak, tözümdür.'

Bu kıyasın tahlilini yapacak olursak, Büyük öncülde bağıntı kategorisinde yer alan töz kavramının açıklaması yapılmaktadır. Ancak

¹⁵⁵ A. g. e. s. 246

¹⁵⁶ A. g. e. s. 247

büyük öncül böyle bir açıklamayı yaparken kategorilerin görüngülerle zorunlu ilişkisini unutarak tözün görümüzde verilebilecek nesnelere uygulanabilip uygulanamayacağını dikkate almaz. Küçük öncül ise düşünen benin ne olduğunu açıklarken sonuç da *'ruhun özelliğini sanki bu özellik nesnenin görüşüyle verili olabilecek bir malumat temelinde yüklenebilir bir özellikmiş gibi nesneye yükler. Kant, kıyasın biçimsel açıdan muğlâk yanıltıcılığa maruz kaldığını öne sürer. Öncüller ruhu sadece müdrikenin saf kategorileri itibariyle düşünür. Oysaki sonuç, sanki görüde verili bir nesneymiş gibi değerlendirir.'*¹⁵⁷Buradaki sorun ruhun bir idea olduğu halde bir görüngü olarak görülmesidir. *'Çünkü ben kategorik bir kavram değil – onu başka bir yüklem aracılığı ile görmediğimize göre- iç duyu nesnesinin adıdır. Dolayısıyla kendi başına o, bir şeyin yüklemi olmadığı gibi, mutlak bir öznenin belirlenmiş bir kavramı da olamaz.'*¹⁵⁸

Bu yüzden tümdengelim yoluyla elde edilen sonuç kesin olmayan bir bozuk yargıdır. Yine metafizik ile ilgili çıkarımlardan biri olan ruhun bir töz ve tözün süresinin ebedi olduğunu bildiren yargının da geçersiz olduğunu belirten Kant bununda diyalektik olduğunu belirtir. *'Benim düşünen bir varlık olarak, kendim için sürmekte olduğumu ve doğal olarak ortaya çıkmadığımı ya da yitip gidemediğimi hiçbir biçimde ondan çıkarsayamam.'*¹⁵⁹

Çünkü düşünen bir töz olarak benden kalkarak salt ruhun hangi özelliklere sahip olduğunu bununla birlikte ruhun ölümsüzlüğü gibi sorulara yanıt veremem. Ruhun ölümsüzlüğünü kendi başına şey olarak töz kavramından hiç çıkaramam ancak deney yoluyla kanıtlayabilirim. Bir töz olarak ruhun kalıcılığını sonuç olarak çıkarmak istersek bu ancak olanaklı deney için geçerli olabilirken deneyin ötesinde kendi başına şey olan töz hakkında ise geçersizdir. Şimdi bütün olanaklı deneyin öznel koşulu yaşamdır, ancak yaşamda ruhun kalıcılığı sonuç

¹⁵⁷ Wood, *Kant*, s. 114

¹⁵⁸ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev; İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, s. 87

¹⁵⁹ A. g. e. s. 247

olarak çıkarılabilir. Çünkü insanın ölümü her türlü deneyin sonudur. Bu durum ruh içinde söz konusudur. O zaman ruhun kalıcılığı ölümden sonra değil ancak yaşamda gösterilebilir.¹⁶⁰ Ölümden sonrası için elimde ruhun kalıcı olup olmadığı ile ilgili hiçbir deneyim olmadığı için bu soru bilinemez olarak hep var olmaya ve çözümsüz kalmaya devam edeceklerdir.

Öyleyse ‘Ruh tözdür’ önermesi ancak ve ancak, eğer bu kavramın bizi en az ölçüde bile daha fazla ileriye götüremediğinin veya kılı kırk yarıcı ruh öğretisinin geleneksel çıkarımlarından herhangi birinin, örneğin aynı şeyin tüm değişmelerde devamlı sürdüğünü ve bizzat insanın ölümünde bile sürdüğünü öğretmediğinin, öyleyse onun ancak gerçekliğin içinde değil de düşüncenin içinde bulunan bir töz olduğunun farkına varıldığı zaman geçerli olabilir.’¹⁶¹

Özetle Kant’ın epistemolojisinden hareketle görüngü olarak hiçbir karşılığı olmayan salt kavramdan ibaret olan ruhun ne olduğu ile ilgili kesin bilgi bakımından bir değeri yoktur. Bu kavram yani töz olgusalılıkta değil ideada belirtilir.¹⁶² Yine aynı şekilde ruhun yalın olması, bir olması gibi yargılar görüngülerle hiçbir ilişki içinde olmadıkları için Kant’ın epistemolojisinde bilinemez olarak kalmaya devam edecektir. ‘Bir şeyi görüngüde değil de salt kavramda yalın olarak biliyorsam, onunla gerçekte nesnenin değil ama yalnızca hiçbir gerçek sezgiye açık olmayan genelde bir şey üzerine oluşturduğum kavramın bir bilgisini taşıyorum. Yalnızca bir şeyi yalın olarak düşündüğümü söylerim çünkü gerçekte yalnızca onun bir şey olduğundan daha ötesini söyleyemem’¹⁶³

Bu yüzden ruhun varlığı kabul değeri görse de onun ne olduğuna ilişkin bilinmek istenen şey yani elde edilmek istenen yargılar hiçbir

¹⁶⁰ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev; İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, s. 87

¹⁶¹ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev; Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2007, s.265

¹⁶² A. g. e. s. 248

¹⁶³ A. g. e. s. 269

şekilde bilinemez olarak kalacak birer düşüncedir. Böylece ruhun kategorilere uygulanmasıyla elde edilen yargılar teorik felsefede yalancı bir umuttur.¹⁶⁴ Çünkü bu yargılar olanaklı deneyimin ötesine geçmeye çalışırlar. Bununla birlikte kesin bilgi için kategoriler verili bir duyumu gerektirir. Oysa usun yaptığı şey idealarla kategorileri birleştirmektir. Bu yüzden anlık yasalarını çığneyen usun ideaları boş bir alanda asılı kalmaya devam edecek ne bir ilerleme ne de bir gerilemede bulunacak hiçbir zaman cevap bulamayacağı soruları sormaktan da vazgeçmeyecektir. Yine diğer sorular gibi bu da bilinemez olarak kalmaya devam edecektir. Usun bu yaman çelişkisi yukarıda da ifade edildiği gibi diyalektik olarak adlandırılır.

Kant'ın idealarının birbiriyle bağlantılı bir şekilde ilerlediğini daha önce belirtmiştik. Ruh ideası, yani kişinin kendini bilmek istemesi daha da açılınarak yani benden hareket ederek dış dünyadaki nesnelere mevcut olduğu evrenin saltık bütünlüğü ideasına götürür. Şimdi evren ideasının ne olduğunu nasıl bir diyalektik oluşturduğunu açıklayabiliriz.

1.1.2- Evren İdeası

Evren ideası evrende var olan şeylerin mutlak bütünlüğünü içerir. Bu ide *'koşullu olanın koşuluyla bağlantılılığını öylesine genişletir ki deney ona hiçbir zaman denk düşmez ve o, bu nokta bakımından hep, nesnesi hiçbir zaman hiçbir deneyde kendisine tam uygun bir biçimde verilemeyecek bir idedir.'*¹⁶⁵ Bu yüzden evren ideası deneyimden yola çıksa bile koşulsuza doğru yol almak istediği anda onu koşulsuza götürecek hiçbir deneyim yoktur. Onun için *'Evren kavramı, aklın bir ideasıdır. Evrenin obje olabileceği hiçbir deneyimin olanağı yoktur; çünkü biz ancak şeyleri ya da şeyler arasındaki bağılıkları algılayabiliriz. Bunlar ister büyük olsun ister küçük olsun değişmez. Evren idesi ise bu şeylerin hepsini, bilebildiğimiz her şeyi*

¹⁶⁴ A. g. e. s. 279

¹⁶⁵ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 91

içine alan 'bütün'e uzanır.' ¹⁶⁶Burada Kant'ın deneyin ne olduğuna ilişkin düşüncelerine yer vermek durumundayız. Kant için deney, fenomenlerin birbirine genel geçer ve zorunlu olarak bağlanmasıdır. Deney tamamlanmış değil ilerleyen bir süreçtir. Deney içeriğimizi durmadan genişletsek de bir bütün olarak deneyi tüketemeyiz. Yani, evrenin veya doğanın bütünlüğüne bizi vardırın şey deneyin kendisi değildir. ¹⁶⁷'Evrenin bir bütün olarak 'mevcut olma' sınırının duyum ve algı aracılığıyla kanıtlanamayacağı açıktır. Çünkü algıda zaten evren denen bütünün küçük bir diliminin bize verili olduğunu vurgulamak gerekir. Öyleyse evrenin mevcut ve bütün olduğu iddiası, duyum ve algıya dayanmamakta, tam tersine duyum ve algının önüne koyduğumuz yargı formuna ve kalıbına dayanmaktadır.' ¹⁶⁸ Bu yüzden yapılması gereken şey evrenin koşulsuz bütünlüğü yargısını kendi mantıksal konumu içinde tartışmaktır. ¹⁶⁹

Genel olarak toparlayacak olursak insan aklı evrende var olan şeylerin ne zaman ve nasıl oluştuğuna dair soru sormaktan kendini alamaz. Yargıda nedensellik kategorisine, algıda zaman ve mekâna bağlı bu sorulardan yola çıkarak koşulsuza varmak ister. Burada tekrar belirtmekte fayda var ki us kategorilerin genişlemesiyle idealara doğru yol kat eder. Evren ideası da nedensellik kategorisinden yola çıkarak evrenin saltık bir bütünlüğüne varmak ister. Ama evrenin bütünlüğü yargısı hiçbir şekilde deneyimle elde edilemeyeceği için salt mantıksal olarak değerlendirmeye tabidir. İşte tam da burada zihnin çatışkalarına kapı açılır. 'Çünkü biz düşüncemizle bütünü kavrayarak koşulların dışında olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir birliğe ulaşmayı istediğimiz anda, yanılısana başlar. Burada artık terimlerin boş formlarının mantığı, 'görüntü mantığı' çalışmaya, işlemeye başlar;

¹⁶⁶ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev; Takiyyeddin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 100

¹⁶⁷ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev; Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2007, s.267

¹⁶⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s.268

¹⁶⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s.267

hakikat oldukları aynı şekilde gösterilebilen karşıt teoriler birbirleriyle çarpışırlar.' ¹⁷⁰ Kant, zihnin bu çatışkılarını antinomiler olarak adlandırır.

Antinomiler evren ideasından yola çıkan, tez ve antitezi eşit ölçüde geçerli ya da geçersiz çatışkılı yargılardır. Bu yargılar aşkınsal mantığa ait yargılar olup nesnel dünyada hiçbir karşılığı yoktur. Özetle nedensellik kategorisinden yola çıkan aklımız evrenin koşulsuz bütünlüğüne ulaşmak isterken salt alanı aşkınsal mantık olduğu için elde ettiği yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı eşit ölçüde geçerlidir. Bu durum da doğal olarak zihni içinden çıkılamaz bir duruma sürükler. Ne yapacağını bilmeyen çaresiz bir şekilde iki uçtan bir oraya bir buraya sürüklen akıl içinden çıkamayacağı bu sorularla savaşmaktan bitap düşer. Bu savaşın sonunda ise hiçbir bilgi elde edemeden yeniden ilk başladığı yere geri döner.

Çalışmamızın ana konusu olan antinomilere Tanrı ideasının ne olduğunu anlattıktan sonra tekrar döneceğiz. Metafiziğin en önemli konularından biri olan Tanrı'nın yani Tanrı ideasının diğer idealardan farkı deneyimden hareket etmeden salt kavramdan yola çıkarak mutlak zorunlu bir varlık ideasına doğru yol almasıdır. Diğer idealar deneyimden yola çıkarak yani koşulludan yola çıkarak koşulsuza varmak isterken Tanrı ideası salt Tanrı kavramından hareket etmek zorundadır. O halde usun idealarının üçüncüsü olan Tanrı ideasının ne olduğuna geçebiliriz.

1.1.3- Tanrı İdeası

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Tanrı idesi deneyimden yola çıkarak değil salt kavramdan türetilir. Burada aslında bütün her şeyin yani evrende nedensellik yasasına göre olup biten her şeyin yüce bir varlık tarafından meydana getirildiğini varsayar. *'İnsan usunun doğal işleyişi bu yoldadır. İlk kendini herhangi bir zorunlu varlığın*

¹⁷⁰Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s.103

bulunuşuna inandırır. Bunda koşulsuz bir varoluşu tanır. Sonra tüm koşullardan bağımsız olanın kavramını arar ve onu kendisi başka her şeyin yeterli koşulu olanda, tüm olgusallığı kapsayanda bulur. Ama hiçbir sınır olmaksızın Tüm olan saltık birliktir. Ve biricik varlığın kavramını kendisinde taşır. Ve böylece us tüm şeylerin kökensel zemini olarak en yüksek varlığın kavramını kendisinde taşır. Ve us tüm şeylerin kökensel zemini olarak en yüksek varlığın saltık olarak zorunlu bir yolda var olduğu çıkarılmasını yapar.’¹⁷¹ Kant ‘Burada nedenler dizisini mutlak olarak tamamlamaya yönelme yanılışına düşmez. Bunun yerine bu diziden tamamen kopar ve genel olarak bir şeyin mutlak tamlığını oluşturacak olanı son derece yetkin bir ilk varlık aracılığıyla sırf kavramlardan türetir. Ayrıca diğer her şeyin olanağını, dolayısıyla gerçekliğini de belirlemeye girişir. Kant’a göre deneyin bağlantılılığını, düzenini ve birliğini kavrayabilmek amacıyla, deney dizisinde olmadığı halde deney uğruna düşünülen bir varlık varsaymak, yani ideyi anlık kavramlarından ayırmak, gereklidir.’¹⁷²

Anlaşıldığı üzere Tanrı idesinin diğerlerinden farkı koşullardan koşulsuza doğru ilerleme değil direkt koşulsuzdan başlamadır. Diğer idelerimiz olan ruh ve evren deneyimden yola çıkarak bütünlüğe varmak istiyordu. Ancak bu idemiz ise tam tersi bütünden yola çıkmaktadır. Yani her şeyin zemini olan ilk nedenden hareket etmektedir. Ancak Tanrı idesi de diğer iki idenin yazgısıyla karşı karşıyadır. Çünkü salt kavramdan hareketle insan aklı Tanrı’nın ne olduğu hakkında kesin bir yargıda bulunamaz. Bulunsa bile bu yargılar diyalektik yargılar olup bilinemez olarak kalacaktır. Yani ‘Tanrı idesi insan aklının zorunlu bir idesidir; ama insan, duyular dünyası ve deneyim alanını aşan bu ide hakkında, bir obje karşısında olduğu gibi, bilgi sahibi olamaz. Bu konuda sentetik a priori yargılara varmaya olanak yoktur.’¹⁷³ Ancak yine belirtmekte fayda var ki bu sorular insan

¹⁷¹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 367

¹⁷² Ebru Öner, “Kant’ta Aklın Eleştirisi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2009.

¹⁷³Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 114

aklını rahatsız etmekle kalmayıp bilinemez olarak kaldıkları müddetçe insanın huzursuzluğunu daha da çoğaltmaktadır. Kant bu sorunu çözümlmek için geleneksel metafiziğin Tanrı'nın mevcudiyetine ilişkin ispatların neler olduğunu belirterek bu ispatların bilinemez yargılar olduğunu göstermeye çalışır. Geleneksel metafizikte üç tür tanrı ispatı vardır. Bunlar ontolojik kozmolojik ve fiziksel tanrı ispatlarıdır. Kant'ın ifadesiyle *'ilk tanıtılma fiziksel tanrıbilimsel, ikincisi evrenbilimsel, üçüncüsü varlıkbilimsel tanıtılamadır. Daha çoğu yoktur ve daha çoğu olamaz.'*¹⁷⁴ Kant, usun salt kurguya dayalı bu yollardan geçmek için kanatlarını her açtığında bunu boşuna yapacağını belirterek ilk olarak varlıkbilimsel (ontolojik) Tanrı tanıtılmasının olanaksızlığını açıklama girişiminde bulunur.

1.1.3.1- Ontolojik Kanıt ve Olanaksızlığı:

Saltık olarak 'mükemmel varlık' deneyimde değil arı usumuzda yer alan bir kavramdır. *'Ontolojik kanıt da salt kavramından onun var olduğunu; bir mantık ilkesine, düşüncelerin doğruluğunun ölçütü olan çelişmezlik ilkesine dayanarak kanıtılma'*¹⁷⁵ girişimidir. Yani bu kanıtılma salt 'mükemmel varlık' kavramından hareket ederek Tanrının varlığını ispat etmeye çalışır. Şöyle ki;

*'Tanrı tüm mükemmelliklerin yüklenmesi gereken zorunlu bir varlıktır. Mevcudiyet ya da zorunlu mevcudiyet bir mükemmellik olduğuna göre Tanrı'nın mevcudiyeti de zorunludur.'*¹⁷⁶

Ontolojik kanıtılamada bütün mükemmellik tek bir varlıkta yani Tanrı'da toplanmıştır. Hatta böyle bir varlığın var olması zorunludur. Yani Tanrı zorunlu olarak vardır. Kant'ın burada eleştirdiği ve sorunsallaştırdığı problem 'zorunlu varlık' kategorisidir. Bilindiği üzere zorunlu varlık kiplik kategorilerinde yer alan anlak ilkelerinden biridir. Yine ifade ettiğimiz gibi kategoriler ancak görülerde anlam ve kesinlik kazanırlar. Salt usumuzla ürettiğimiz ve nesnel dünyada

¹⁷⁴Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 369

¹⁷⁵Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 111-112

¹⁷⁶Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 136

görüngü olarak yer almayan Tanrı kavramının zorunlu mevcudiyet kategorisiyle ilişkisi düşünülse bile gerçekliği ispatlanamaz. *'Kant'a göre bilgi, nesnenin görüde verili olmasını ve kavramlar vasıtasıyla düşünülmesini gerektirir. Kategorilerden biri olan 'mevcudiyet' nesnelere, fiili bir görüyle olan bağlantısını açığa çıkarmaya uygulanır. Bir nesnenin mevcudiyeti hiçbir zaman kavramında kapsanamaz.'*¹⁷⁷

Yine de belirtmekte fayda var ki anlak ilkeleri olan kategoriler usla birlikte kullanıldıkları için kendi sınırlarını aşan bir alana sahip olabilirler ancak yalnızca görüngülerle birlikte kullanıldıklarında anlam ve gerçeklik kazanırlar. *'Tüm çağlarda insanlar saltık olarak zorunlu bir varlıktan söz etmişler ve bu tür bir şeyin düşünülüp düşünülemediğini ya da nasıl düşünülebileceğini anlamaktan çok varoluşunu tanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kavramın sözel bir tanımını vermek hiç kuşkusuz bütünüyle kolaydır ve bunun için onun yokluğu olanaksız bir şey olduğunu söylemek yeterli olacaktır; ama bununla bir şeyin yokluğunu saltık olarak düşünülmez görmeyi olanaksız kılan koşullar açısından hiçbir şey söylenmiş olmaz.'*¹⁷⁸

Kant'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Tanrı kavramının sözel olarak ifadesi çok kolaydır. Tanrı yokluğu olanaksız zorunlu bir varlıktır. Buradaki sorun zorunlu varlık düşünülebilir mi ya da nasıl düşünülebilir den çok onun tanıtlanması olmuştur. Kant'ın ontolojik kanıtta eleştirdiği noktalardan birisi de budur. Bunun üzerine Kant, kavramların mantıksal olanağı ile şeylerin olgusal olanağının ayrımını yapar. Kavram, eğer kendisi ile çelişmiyorsa her durumda olanaklıdır. Bu kavram olanaklı deneyimin ilkeleri üzerine dayanmıyorsa boş bir kavram da olabilir. Bir de olgusal varlık kavramı vardır ki bu olgusal varlığın yani nesnenin varlığına bağlı olup nesne ortadan kalktığında o da kavramda nesne ile birlikte ortadan kalkar. Kavramların mantıksal olanağı usta, şeylerin olgusal olanağı duyular âleminde

¹⁷⁷ Wood, *Kant*, s. 138

¹⁷⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 369

verilidir.¹⁷⁹ ‘Şimdi eğer bir varlığı en yüksek olgusal olarak (eksiksiz) olarak düşünecek olursam gene de var olup olmadığı sorusu her zaman ortada kalır. Çünkü kavramında genel olarak bir şeyin olanaklı olgusal içeriğine ilişkin hiçbir eksiklik olmasa da bütün düşünce durumum ile ilişkide bir şey eksiktir bu nesnenin bilgisinin bir de a posteriori olanaklı olup olmadığı saptanmış değildir. Ve içine düştüğümüz güçlüğü kaynağı kendini burada gösterir. Eğer duyuların bir nesnesi söz konusu olmuş olsaydı, şeyin varoluşunu şeyin yalnızca kavramı ile karıştırmazdık. Kavram yoluyla nesne yalnızca genel olarak olanaklı bir görgül bilginin evrensel koşulları ile bağdaşır olarak düşünülürken, buna karşı varoluş yoluyla bütün bir deneyimin bağlamında kapsanır olarak düşünülür.’¹⁸⁰

O halde kavramların usumuzda olanaklı olması ki boş kavramlar olsa bile ona gerçeklik kazandırmaz. Gerçeklik kavramların dış dünyadaki nesnelere ile ilişkisinde kendini gösterir. Bu yüzden nesnelere olmadığı müddetçe salt kavramlar boş kavramlar olarak bilinemez olarak kalmaya devam edecektir. O halde Tanrı idesinin de gerçekte varoluşunun bilmenin hiçbir yolu yoktur. Varoluşa ilişkin tüm bilgimin ölçütü deneyimdir. Deneyim dışındaki tüm kavramlar olanaklı olsa bile bilinemez olarak kalmaya mahkûmdurlar.

Öyleyse en yüksek varlık kavramı salt bir ideadır. Kendi başına ele alındığında bilgimizi genişletmede bütünüyle yeteneksizdir. Sentetik bilgilerin olanağının ölçütü her zaman deneyimde aranmalıdır. Deneyimde bir ideanın nesnesi hiçbir zaman verili değildir.¹⁸¹

Özetle Tanrının varlığını salt kavramdan yola çıkarak ispat etme girişimi olan ontolojik tanıtlama Kant’ın epistemolojisinde geçersiz sayılmaktadır. Çünkü ispat için kanıt gerekir. Kant için kanıt görüngüler dünyasında verili olmalıdır. Tanrı idesi görüngüler dünyasında verili olmadığı için ispatlanamaz bir ide olarak kalacaktır.

¹⁷⁹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 371

¹⁸⁰Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 373

¹⁸¹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 373-374

‘Buna göre bir en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çikarsamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel tanıtılamada tüm çaba ve emekler boşa gitmiştir. Yalnızca idealar yoluyla iç görüde daha da varsıllaşmayı istemek tıpkı bir işadaminin kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumunu iyileştirmesi denli olanaklıdır.’¹⁸² Kant’ın ontolojik kanıtın eleştirisinden sonra kozmolojik kanıtın ne olduğuna ve niçin geçersiz olduğuna geçebiliriz.

1.1.3.4- Kozmolojik Kanıt ve Olanaksızlığı:

Kozmolojik kanıt kısaca zorunlu varlığın kanıtılamasını evrenden yola çıkarak yapmaya çalışır. Bu kanıtlama nedensellik yasasına dayanır. Şöyle ki evrendeki her şeyin bir nedeni vardır. Ve olumsal nedeninde bir nedeni vardır ve böylece nedenler dizisinin sona erdirecek saltık olarak zorunlu bir varlığın olması gerekir. Ancak buradaki sorun nedensellik ilkesinin alanının genişlemesidir. Çünkü biliyoruz ki nedensellik bağıntı kategorilerinden olup anlağın deneyimle ilişkisinde kullanılır. Dolayısıyla nedensellik bir doğa yasası olup zaman ve mekânla sınırlıdır. Nedenselliğe bağılı olarak ortaya çıkan zorunluluk deneyim sınırları içinde mevcuttur. Mutlak zorunlu bir varlık ise sadece aklın bir idesidir. Bu yüzden salt kavramdan ibaret olan zorunlu varlık hakkında herhangi bir şey söyleyemeyiz.

Kozmolojik kanıt ilk başta inanılır gibi gözükmektedir. Çünkü bu kanıt inançlarından birini arı ustan diğerini ise görgül kaynaklardan getirir. Arı us görünüşünü ve sesini değiştirerek temelini güvenilir bir yolda atabilmek için deneyim üzerine dayanır. Bunu zorunlu bir varlığın varoluşunu çikarsayabilmek için yapar. Ama bu varlığın hangi özelliklere sahip olduğunu görgül öncüller gösteremez. Böylece us deneyimi bir yana bırakarak zorunlu bir varlığın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini yalnızca kavramlardan bulmaya çalışır.¹⁸³

¹⁸²Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 374

¹⁸³Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 375-376

Kozmolojik kanıt ilk başta sağlam temellere dayanıyor gibi görünse de çünkü deneyimden yola çıkmaktadır ki -Kant'ın epistemolojisinde deneyim çok önemlidir- deneyimin sınırlarını aşip salt kavramlarda gezinmeye başladığı an ayağı kayar ve yere düşer. *'Öyleyse bu tanıtta tüm inandırıcılığını yalnızca kavramlardan yola çıkan varlıkbilimsel tanıttan alır. Ve deneyime başvuru bütünüyle sözde kalır. Deneyim bizi saltık zorunluluk kavramına götürebilir. Ama bu zorunluluğun herhangi bir şeye ait olduğunu göstermede yetersizdir.'*¹⁸⁴Deneyimden yola çıkan bu kanıtlama bizi yeni bir yola götürmek için yola çıkmışken zorunlu olarak kavramlara yani ontolojik kanıtlamaya geri döner. Ontolojik kanıtlamanın ise salt kavramdan ibaret bir kanıtlama olduğunu bu yüzden zorunlu varlık kavramı düşüncede olanaklı olsa bile kendinin ne olduğuna ilişkin soruya hiçbir şekilde olumlu cevap veremeyeceğini yukarıda da belirtmiştik. Son olarak fiziksel kanıtın ne olduğuna ve niçin geçersiz o olduğuna geçebiliriz.

1.1.3.5- Fiziksel Kanıtlama ve Olanaksızlığı:

Fiziksel tanıtlama da evrenden yola çıksa da kozmolojik kanıttan farkı çıkış noktasının evrenin varlığı değil de evrende bu düzeni nizami sağlayan üstün bir varlığın olması gerektiğidir. *'Evrende her yerde belli bir amaca göre yerine getirilmiş bir düzen vardır. Bu amaçsal düzen evrendeki nesnelere tamamen yabancı olup onlara yalnızca olumsal olarak bağlıdır. Öyleyse evrendeki bu düzeni yaratan yüce ve bilge bir neden vardır. Evrendeki şeylerin karşılıklı ilişkisinden bu nedenin birliği çıkarılabilir.'*¹⁸⁵Yani insan etrafına baktığı zaman evrendeki bu mükemmelliğe bu düzene hayran kalır. Bununla birlikte insan usu evrendeki bu düzeni yaratanın kim olduğu sorusunu sormaya başlar. Bu sorular insan usunu en yüksek varlık kavramına götürür.

'Doğanın insanı şaşırta, hayran bırakan, bu akıl almaz düzeni, insanı bu uyumun yaratıcısını sormaya zorlar. Teolojik- fizik

¹⁸⁴Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 376

¹⁸⁵Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 384

*düşünüşün kanıtlamaları, evreni bir plana, bir düzene göre yaratan manevi bir varlığa ulaşır.*¹⁸⁶ O halde evrendeki bu düzenden hareketle usumuzda ortaya çıkan en yüksek neden hangi özelliklere sahiptir? sorusu bizim bilgimizi genişleten bir soru olduğu için bu soruyu sormak en doğal hakkımızdır. En yüksek nedenin deneyimde olmadığı gayet açıktır. Çünkü usumuz evrendeki düzenden hareketle en yüksek neden ideasını yaratmıştır. Görünen o ki usumuz hareket noktası farklı olsa da vardığı yer kozmolojik kanıtta olduğu gibi ontolojik kanıttır.

Biraz daha açacak olursak deneyimden yola çıkan fiziksel kanıtımız evrendeki bu düzenin ve doğadaki nesnelere birbiriyle ilişkisi sonucu en yüksek nedende bir birliğe ulaştı. Yani deneyden yola çıkıp us kavramında takıldı kaldı. *'Bundan sonra yalnızca bu olumsuzluktan yola çıkılarak yalnızca aşkınsal kavramlar yoluyla saltık olarak zorunlu bir şeyin varoluşuna ve ilk nedenin saltık zorunlu o zorunlu varlığın tam olarak belirli ya da belirlenebilir kavramın eş değışle her şeyi kapsayan bir olgusal kavramına gidilir. Böylece fiziksel tanrıbilimsel tanıt üstlendiği şeyde takılıp kalarak bu güçlüğ karşısında birdenbire evrenbilimsel tanıtı sıçramıştır ve bunun sonuncusu salt örtük bir varlıkbilimsel tanıtılama olduğu için amacına edimsel olarak yalnızca arı us yoluyla ulaşmıştır, gerçi başlangıçta us ile tüm akrabalığı yadsımış ve her şeyi deneyimden türetilen inandırıcı tanıtılar üzerine kurmuş olsa da.*¹⁸⁷

Kant'ın da ifadelerinden anlaşılacağı gibi fiziksel kanıtılama ilk olarak en yüksek neden sonucunu çıkararak kozmolojik kanıtı sıçradı kozmolojik kanıtılamanın açılımı ontolojik kanıtılama olduğu için en sonunda ontolojik kanıtılmaya kadar geri dönüş yapmıştır. Dolayısıyla kozmolojik ve fiziksel kanıtlar başlangıç noktası olarak deneyimden hareket etseler de gittikleri son nokta ontolojik kanıttır. Öyleyse fiziksel kanıtılama kozmolojik kanıtılama üzerine dayanırken kozmolojik kanıt da ontolojik kanıt üzerine dayanır ve fiziksel ve kozmolojik kanıt

¹⁸⁶Heimsoeth, Kant'ın *Felsefesi*, s. 113

¹⁸⁷Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.386

ontolojik kanıtta son bulur. Bu yüzden bu üç Tanrı ispatının eleştirisi sadece ontolojik kanıtta yatmaktadır ki bunun da olanaksızlığını yukarıda açıklamış bulunuyoruz.

Özetle usumuzun Tanrının kanıtlanmasına ilişkin ispat çabaları bütünüyle ortadan kalkmıştır. Teorik olarak Tanrının ne olduğuna dair bilgi edinme yolları boş birer çabadan ibaret olup bütünüyle sonuçsuz kalır. Doğadan yola çıkarak elde ettiğimiz yargılar bizi Tanrının var olduğu olasılığına götürse de onun ne olduğu sorusunun cevabını veremez. *'Bu yüzden usun tanrıbilim olması için ahlaksal yasalar temel alınmalıdır.'*¹⁸⁸ Kant, Tanrının varlığının teorik olarak değil pratik olarak yani davranışsal olarak ispatlanabileceği kanaatindedir. Kant'ın bu konuya ilişkin düşünceleri Pratik Aklın Eleştirisi adlı kitabında yer almaktadır.

Toparlayacak olursak insan anlağının doğası bilgiyi a priori genişleterek hiçbir olanaklı deneyimin olmadığı idealar dizgesine kadar gitmekte özgürdür. Ama kavramdan yola çıkarak (görgül bağlantı izlenemez) yeni nesnelere ortaya koymak ve doğaüstü varlıklara ulaşmak bütünüyle olanaksızdır.¹⁸⁹ O halde usumuzda yer alan idealar her zaman var olmaya devam edecek bununla birlikte bu ideaların ne olduğuna ilişkin sorulara hiçbir şekilde cevap verilemeyecektir. Bizi olanaklı deneyimin ötesine götürmeyi amaçlayan tüm çabalar aldatıcı ve temelsiz olmakla beraber insan usu doğası gereği olanaklı deneyimin ötesine geçme eğilimi gösterir. Us için aşkınsal idealar anlaktaki kategoriler gibi doğaldır. Kategoriler kavramların nesne ile bağdaşmasına götürürken idealar ise salt bir yanılısamaya götürür.¹⁹⁰ Yanılısamalar ise anlağa ya da usa değil her zaman yargı bozukluklarına yüklenmelidir.

'Usumuz doğrudan nesne ile değil yalnızca anlak ile ilişkidir. Sadece anlak aracılığı ile kendisinin bir görgül kullanımı söz

¹⁸⁸Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 389

¹⁸⁹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 391

¹⁹⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 393.

konusudur. Us hiçbir kavram yaratmaz tersine kavramları düzenleyerek olanaklı en büyük uygulamalarda dizilerin bütünlüğü ile bağlantı içinde taşıyabilecekleri birliği verir.’¹⁹¹ Öyleyse usumuz kavramların düzenleyicisi ve aynı zamanda kavramlara birlik veren ilkesidir. ‘Bu ilke evrendeki tüm bağıntıyı sanki her şeye yeterli zorunlu nedenden kaynaklanıyormuş gibi gösterir. Böylece nedensellik sürekli hale gelir. Usun düzenleyici ilkesi düşüncenin bir biçimidir (özdek ya da töz değildir.)’¹⁹²

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Kant epistemolojisini sağlam temeller üzerine oturtabilmek için ki doğrudan yapmıştır kesin bilginin sınırlarını çizer. Kant için teorik olarak kesin bilgi nesnel dünyada yer alan görüngülerle anlağımızda yer alan kategorilerin birleşmesiyle ortaya çıkan yargılardan elde edilir. Kant bilginin sınırını bu şekilde ortaya koyarken salt usumuzda ortaya çıkan ideaların düşünülse bile teorik olarak asla bilinmeyeceğini belirtir. Bu yüzden salt olanak olarak düşünülen idealar bizi yanılsamaya götürürler. Akıl salt kendisinden hareketle ideaları açıklamada yetersiz bununla birlikte güvenilmezdir. ‘*Olanaklı deneyim kavramlarımızı olgusalılık verebilecek biricik şeydir. Onsuz kavramlarımız yalnızca bir ideadır. Doğruluktan ve bir nesne ile ilişkisinden yoksundur.*’¹⁹³

O halde ölçümüz görgül kavram olmalıdır. Böylece ideanın salt bir idea mı yoksa ona karşılık düşen bir nesne var mı sorularına cevap verebilirim. O halde nesnel dünyada karşılıkları olmadıkları salt düşünce de yer aldıkları için idealarda ortaya çıkan yargıların doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında kesin bir bilgi veremem. Yanılsamadan maksat da ideaların görüngülerde karşılığı olmadığı için her iki yargıyı da kabul etme ya da reddetme gibi bir tehlikeyle karşı karşıya kalmasıdır ki her iki durumda Kant’ın epistemolojisinde doğruluktan yoksun bilinemez olarak kalmaya devam edecektir. Bu

¹⁹¹ A. g. e. s. 392

¹⁹² A. g. e. s. 381

¹⁹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 323

durumu Kant'ın antinomilerinde daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

Kant'ın diyalektikteki amacı *'kapalı ve sınırlı bir sistem olarak aklın çözülemeyen problemlerini tespit etmek sonrada hiç ortaya çıkmamalarını sağlayacak eleştirel çözümü vermektir.'*¹⁹⁴ Bu yüzden Kant diyalektikte aklın çözülemeyen problemlerini tespit etmeye ve bu problemlerin insanı yanılsamaya götürdüğünü anlatmaya çalışmış bununla birlikte aklın sınırlarını çizerek kesin bilginin görüngüler dünyasında verili olması gerektiğini bildirmiştir. *'aşkınsal diyalektik öyleyse aşkın yarguların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldaticılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir.'*¹⁹⁵

O halde arı usun hangi önermelerde niçin antinomiye düştüğünü ve bunun sonucunda antinomilerin bir çıkış yolunun olup olmadığı gibi soruların cevaplarını vermenin zamanı gelmiştir.

1.2- Antinomiler:

Kant'ın antinomileri, evren ideasında yer alır. Kozmolojik ideaların nedensellik yasasından yola çıkarak hareket ettiğini belirtmiştik. Daha önce de değindiğimiz gibi evrende meydana gelen her olayın bir nedeni vardır. Her neden başka bir nedeni doğurur. Usumuzda bu nedensellik sürekli geriye doğru giderek sonsuza mı uzanıyor yoksa hiçbir nedene bağlı olmayan bir ilk nedende sona mı eriyor? Sorusu ortaya çıkar. *'İkinci türden bir cevap, kozmolojik zamanda ilk olay (dünyanın geçmiş zamandaki bir başlangıcı), dünyanın uzaydaki sınırı, basit cevher (atom) ilk (ve transandantal olarak özgür) neden ve (kendi doğası gereğince mevcut olan) bir zorunlu varlık idealarını üretir.'*¹⁹⁶ Bu idealar hem olumlu hem de olumsuz cevabı içinde barındırır. Ancak bu cevaplardan birini seçme gibi bir hakkımız yoktur. Çünkü her iki cevapta tatmin edicilikten uzak görünmektedir. Eğer nedenselliğin sonsuz olduğunu söylersek bu cevap

¹⁹⁴Wood, *Kant*, s.109

¹⁹⁵Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 224

¹⁹⁶Wood, *Kant*, s.121

bizi tatmin etmeden ve kanıtlamadan uzak kalacaktır. Bununla birlikte nedenselliğin hiçbir şarta tabi olmayan bir varlıkta son bulunduğunu söylersek burada da nedensellik yasasını çiğnemiş olduğum içi bu cevabında geçersiz ve yetersiz olduğunu görmekteyiz.

Görünen o ki kozmolojik idealara verilen her iki cevapta bizi tatmin etmemektedir. *'Bu karşımıza bir çelişkiler kümesi çıkaracaktır. Zamanda ilk olay, uzayda en büyük nicelik, basit cevher, ilk veya özgür neden, zorunlu varlık; bunların tümü hem olmak zorundadır hem de olmaları imkânsızdır.'*¹⁹⁷ Sınırlı ve sonlu olan insanoğlu evrenin bütünü kavramak istediğinde ki bu idea deneyimden yola çıkarsa bile sonuç itibariyle deneyimde karşılık bulmayan idealara geçtiği için bunu hiçbir şekilde başaramaz. Bu düşünceler salt usumuzda yer alan boş birer kavram olmaya devam edecektir. *'Gerçi algı alanının koşulları olan zaman ve mekân bizi sonsuza götürür; ama sınırsız olan (mutlak olan) hakkında bir yargıya varma hakkını bize veremez; çünkü biz, düşüncemizle bütünü kavrayarak, koşulların dışında olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir birliğe ulaşmayı istediğimiz anda yanılısına başlar. Burada artık terimlerin boş formlarının mantığı, 'görüntü mantığı' işlemeye başlar; hakikat oldukları aynı şekilde gösterilebilen karşı teoriler birbirleriyle çarpışırlar.'*¹⁹⁸

Çarpışan bu teoriler Kant için antinomiler olarak ifade edilir. Bu teoriler aklın yapısında bulunan düşünceler olmakla beraber her zaman var olmaya ama hiçbir zaman kanıtlanamayacak çelişkiler olarak kalmaya devam edecektir. Dolayısıyla usumuz deneyim kurallarını aşarak tüm koşullardan koşulsuz bütünlüğü kavramak isterse zorunlu olarak antinomilerin kucağına düşmektedir. Böylece insan usu birbiriyle çelişen yargılar üretmeye başlar. Ancak elimizde bu yargıları kanıtlayabilecek bir delil yoktur. Çünkü biz deneyimde verili nesnelere nedenlerinden yola çıkarak koşulsuz olana doğru yol almak istersek

¹⁹⁷Wood, *Kant*, s.121

¹⁹⁸Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 102

bunu hiçbir şekilde başaramayız. Çünkü koşulsuz olan hiçbir zaman deneyimde verilemez. Bu yüzden bu sorular insan usunu sürekli rahatsız eden ancak teorik olarak hiçbir çözümü olmayan sorular ve sorunlar olarak kalmaya devam edecektir. Böylece usumuzda ortaya çıkan çelişik yargılar sürekli birbiriyle savaşıyor ancak bu savaşta galip gelen olmayacaktır. Çelişik yargılardan oluşan antinomiler dört başlık altında incelenmektedir. Bunlar;

- 1) Evrenin uzayda sınırı zamanda başlangıcı antinomisi
- 2) Maddenin ilk hali töz antinomisi
- 3) Nedensellik buna bağlı olarak özgürlük antinomisi
- 4) Zorunlu varlık antinomisi

Kant antinomiler ile ilgili yargılarda bulunurken kategorilerden yararlanmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant, kategorileri dört başlık altında incelemiş buna bağlı olarak dört antinominin her biri bu başlıkların altına yerleştirilmiştir. *'Böylece eğer çoklunun sentezindeki bir diziyi zorunlu olarak kendilerinde taşıyan kategorileri seçersek, kategorilerin dört başlığına göre dört evrenbilimsel ideadan daha çoğunun olmadığını görürüz.'*¹⁹⁹Kant ilk iki antinomiye matematiksel antinomiler olarak ifade ederken üçüncü ve dördüncü antinomileri ise dinamik antinomiler olarak adlandırır.

Çünkü birinci ve ikinci antinomiler olan matematiksel antinomiler, *'uzay-zamanda verili olmaları bakımından şeyler arasında olan uzaysal zamansal bağıntılar ile parça-bütün bağıntılarını içerir. Üçüncü ve dördüncü antinomileri, olaylar ve şeyler arasındaki nedensel bağıntılarla ilgili oldukları için dinamik antinomiler olarak adlandırılır.'*²⁰⁰ Dolayısıyla birinci ve ikinci antinomiler görüngüler dünyasından yola çıkarak nedensellik ilkesiyle birlikte geriye doğru giderek evrenin uzayda bir sınırı zamanda bir başlangıcı antinomisi ile maddenin ilk hali antinomisini ortaya çıkarırlar.

¹⁹⁹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 288

²⁰⁰Wood, *Kant*, s.124

Dinamik antinomiler ise görüngüden değil de olaylar ve şeyler arasında ilişkiyi anlakta yer alan nedensellik ilkesiyle anlamlandırmaya çalışır. Buna bağlı olarak da dinamik antinomiler görüngüde yer almayan anlayışımızda ortaya çıkan nedensellik ilkesine bağlı olarak ruhun özgürlüğü antinomisi ile hiçbir şarta tabi olmayan ilk neden ve dolayısıyla zorunlu varlık antinomilerini ortaya çıkarır. Kant'ın ifadesiyle anlatacak olursak *'görüngüler dizisinin matematiksel bağıntısında duyulur bir koşuldan başka hiçbir, kendisi dizinin bir parçası olandan başkası kabul edilemez; buna karşı duyuşal koşulların dinamik dizisinde gene de dizinin bir parçası olmayan, tersine salt anlaşılır olmakla dizinin dışında yatan bir türdeş olmayan koşula izin verilebilir; bu yolda us bir doyum elde eder ve koşulsuz tüm görüngülere önsel olarak varsayılır, ama her zaman koşullu olan görüngüler dizisi bu nedenle herhangi bir karışıklık içine düşürülmeksizin ve anlak ilkelerine aykırı olarak herhangi bir kesintiye uğramaksızın.'*²⁰¹

Matematik antinomilerin zemini salt görüngüler iken dinamik antinomilerin zemini anlaktır. Bu yüzden matematik antinomiler dizisi yalnızca görüngüleri kabul ederken dinamik antinomiler salt dizinin dışına çıkarak yani görüngülerin dışına çıkarak anlaşılır bir şarta doğru yol alır. Antinomilerin matematiksel ve dinamiksel ayrımını yaptıktan sonra çalışmamız açısından önemli olan birinci, üçüncü ve dördüncü antinomilerin neler olduğuna nasıl bir çelişki doğurduğuna geçmenin zamanı gelmiştir. İlk olarak birinci antinomi olan evrenin uzayda bir sınırı zamanda bir başlangıcı antinomisinin ne olduğunun tahliline geçebiliriz.

1.2.1- Evrenin uzayda bir sınırı zamanda bir başlangıcı antinomisi:

Yukarıda da değindiğimiz üzere antinomiler çelişkili yargılar olarak ifade edilmişti. Bu yüzden bu antinomi de iki çelişik yargıdan oluşur. İlki 'evrenin uzayda bir sınırı zamanda bir başlangıcı vardır'

²⁰¹Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 343

yargısı ikincisi ise ‘evrenin uzayda bir sınırı ve zamanda bir başlangıcı yoktur’ yargısıdır. Tez ve antitezden oluşan bu yargıların ikisi de gerçeklikten uzak yargılardır. Çünkü tez ve antitezden oluşan her iki yargı da kendi içlerinde kendilerini haklı göstermek için akıl yürütmelerde bulunsa da doğruluk bakımından hiç bir ölçütleri yoktur. O halde tez ve antitezden oluşan bu yargıların nasıl bir akıl yürütmeye kendilerini haklı çıkarma gayretidir, sorusunun cevabını vermek durumundayız. İlk olarak ‘evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir sınırı vardır’ tezinin açılımını yapalım.

Eğer evrenin zamanda bir başlangıcı olmadığını düşünürsek evrende meydana gelen geçmiş olaylar serisinin sonsuza dek gittiği görülür. Ancak bu durum ardışık sentez dizisinin tamamlanamamasına neden olur. Böyle bir durum ise imkânsızdır. Evrenin bir başlangıcının olması varoluşunun zorunlu bir koşuludur. O halde evrenin uzayda bir başlangıcı vardır. Bununla birlikte uzay açısından evrenin sonsuz bütünlüğünü düşünelim. Ancak bütünlük uzay içinde verili sezgi yoluyla görülebilir. Verili olmayan bir sezgi yoluyla bütünlük ise ancak verili olanların ardışık sentezinin tamamlanması yoluyla elde edilir. Bunu yapabilmek için de sonsuz bir zamanın geçmiş olarak görülmesi gerekir. Bu ise olanaksızdır. O halde evren ne verili bir bütün olarak ne de eşzamanlı olarak görülür. Buna göre evren uzaydaki kaplam açısından sonsuz değil sınırlıdır.²⁰² Evrenin sonlu ve sınırlı olduğunu iddia eden tezin ardından usumuz evrenin sonsuz ve sınırsız olduğu antitezini üretir. Şöyle ki;

Evrenin zamanda hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur. Zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sınırsızdır. Diyelim ki evrenin bir başlangıcı olsun. O halde evrenin olmadığı bir zamanda boş bir zaman geçmiş olur. Ama bu boş zamanda bir şeyin ortaya çıkması olanaklı değildir. O halde evrendeki şeyler nedensellik yoluyla birbirine bağlı olarak ortaya çıksa da evrenin kendisinin bir başlangıcı yoktur.

²⁰²Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 293-294.

Bu yüzden geçmiş zaman açısından sonsuzdur. Uzam açısından bakıldığında evren saltık olarak bütünlük arz eder.

Dolayısıyla kendisi dışında hiçbir sezgi nesnesi ile karşılaşmadığı için evrenin boş uzayla ilişkisi onun bir nesne ile ilişkisi gibi olmayacaktır. Bu yüzden evrenin boş uzayda bir sınırlaması yoktur. Evren uzay açısından sınırlı değil sonsuzdur.²⁰³

Görünen o ki hem tez hem de antitez kendi iddialarını temellendirirken hareket noktaları usumuzdur. ‘ *Evrenin bütünü hakkındaki ide, aklın vazgeçemeyeceği bir idedir. Fakat bu ideye bir iç kazandırmak, onu bir gerçeklik olarak kavramak istersek, hemen zaman- mekân bağları içine düşeriz ki bu bağlar bu bağlar kendi olanakları bakımından bizim sonsuz ve sonrasız olan evren bütünü bilmemize izin vermezler. Biz evrenin ne sonlu, ne de sonsuz olduğunu savunabiliriz; Çünkü biz kavramlarımızı ancak sonuna kadar götürmemize olanak olmayan yani başlangıcını ve sonunu yani başlangıcını ve sonunu bilemediğimiz, bunun için de tam olarak belirleyemeyeceğimiz zaman ve mekâna bağlı algılarla doldurabiliriz.*²⁰⁴Dolayısıyla biz evreni bir bütün olarak duyum ve algı yoluyla kanıtlayamayız. Çünkü biz duyum ve algı yoluyla evrenin yalnızca bir bölümünü kavrayabiliriz. Bu yüzden evrenin uzayda bir sınırı var mı ya da zamanda bir başlangıcı var mı sorularına cevap veremeyiz. Bu sorular salt usumuzda yer alan duyum ve algı aracılığı ile kanıtlanamayan ve aklı diyalektiğe sürükleyen sorulardır. Dolayısıyla uzam ve zaman açısından dünyanın boyutlarını soracak olursam sonlu olduğunu söylemem kadar sonsuz olduğunu söylemem de aynı açıdan olanaksızdır.

Çünkü bunları kanıtlayacak bir deneyimim olması gerekir. Ancak ne sonlu ve sınırlı bir evrenin ne de sonsuz ve sınırsız bir evrenin deneyimi olanaksızdır. Bu düşünceler deneyile ispatlanamayan salt

²⁰³Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 293-294.

²⁰⁴Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 103

düşüncemizde yer alan idealardır. Kant, matematik antinomilerin tahlilini yaparken tezi ve antitezi de kabul etmez. İkisinin de olanaksızlığını belirterek 'ne o ne o' görüşünü benimser.

Görünen o ki metafizik ile ilgili konulardan biri olan evrenin sonsuzluğu meselesi Kant'ın antinomilerinden biridir. Kant bu antinominin çözüme değil çözümsüzlüğe götürdüğünü -çünkü deneyimle ispatlanamayan çelişik yargılar ortaya çıkarmıştır- salt akılda bulunan bu yargıların salt akılla ispatlanamayacağını göstermeye çalışmıştır. O halde Kant'ın epistemolojisinde metafizik yargılar salt akılla ispatlanamaz. Bu görüşün benzerini Gazalinin epistemolojisinde de görmekteyiz. Gazali için de metafizik konular salt akılla ispatlanabilen konular değildir. Bu yüzden Kant ve Gazali bu noktada birleşirler. Zaten çalışmamızın amacı Kant ve Gazali'nin metafizik problemleri çözmede aklın yetersizliğini göstermeye çalışmak bir nevi rasyonalizmin eleştirisini yapmaktır. Kant ve Gazali epistemolojik olarak farklı bakış açılarına sahip olsalar da metafizik ile ilgili konuların akılla çözülemeyeceğinde hemfikirdirler. Gazalinin meselelerine geçtiğimizde bunu daha belirgin bir şekilde göreceğiz. Evrenin başlangıcı antinomisinin tahlilini yaptıktan sonra nedensellik buna bağlı olarak özgürlük antinomisinin ne olduğuna geçebiliriz.

1.2.2- Nedensellik buna bağlı olarak özgürlük antinomisi:

Nedensellik yasasını tekrar belirtecek olursak evrende meydana gelen her şeyin belli bir nedene bağlı olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla her neden belli bir sonuç doğurur buna bağlı olarak sonuçta başka bir etkiye neden olur. Bu süreç yani sebep- sonuç ilişkisi böyle devam edip gider. Ancak buradaki problem doğadaki nedensellik yasası işlerken irade sahibi insanın hangi konumda yer alması gerektiğidir. İnsan doğa yasalarına göre hareket etmek zorunda olan bir subje mi yoksa kendi davranışlarını kendisi belirleyebilme iradesine sahip bir obje midir? Nedensellik buna bağlı olarak özgürlük

antinomisi diğer antinomiler gibi iki zıt yargıdan oluşan tez ve antitezi doğurur.

Kant için dinamik antinomilerin matematiksel antinomilerden farkı hem tezi hem de antitezi kabul etmesidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant matematik antinomilerde hem tezi hem de antitezi kabul etmeyerek 'ne o ne o' görüşünü benimsiyordu. Ancak dinamik antinomilerde ise durum farklıdır. Kant dinamik antinomilerde 'hem o hem o' görüşünü benimseyerek hem tezi ve hem de antitezi kabul eder.

Burada Kant'ın görüngüler ve kendinde şeyler ayrımını hatırlamakta fayda vardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi görüngüler uzay ve zamanda ortaya çıkan tüm nesnelere dir. Bu nedenle görüngüler ile ilgili olarak deneyim yoluyla pek çok şey bilinebilir. Kendinde şey ise görüngülerin temelinde yatan ancak ona dair hiçbir bilgiye sahip olamadığımız ve olamayacağımız şeydir. Kendinde şey başka bir ifadeyle *numen kavramı, duyuşsal sezginin kendinde şeylere dek uzanmasını önlemek ve böylece duyuşsal bilginin nesnel geçerliğini sınırlamak için zorunludur.*²⁰⁵ Numen aslında görüngünün gerçekliğinin bir sınırlandırmasıdır. O görüngü ile kendi arasına bir sınır koyar. Ancak sınırın kendi tarafına dair bize hiçbir bilgi vermez. Kant'ın tabiriyle *'kendinde şeylerin ne olabilecekleri konusunda hiçbir şey bilemem, ne de bilmem gerekir, çünkü bir şey önüme hiçbir zaman görüngüde olduğundan başka türlü gelemez.'*²⁰⁶ Bu yüzden dinamik antinomiler görüngülere uygulanamaz çünkü bu antinomiler tecrübede verili değildir. Ama dinamik antinomileri kendinde şeyler olarak göreceğ olursak böyle şeylerin mevcut olabileceğini düşünmekte bir sakınca yoktur. Ancak görüde verili olmadıkları için onlar hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayız. Buradaki problem görüngülere uygulanan doğa yasalarının kendinde şeylere de uygulanmak istemesinden kaynaklanır. Matematik antinomilerin görüngülerden hareket ederek ideaya ulaştığını ancak dinamik antinomilerin ise salt

²⁰⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 204-205

²⁰⁶ A.g. e. s. 214

ideadan başladığını bir kez daha hatırlattıktan sonra konumuza tekrar dönerek nedensellik antinomisinin tez ve antitezinin tahlilini yapalım.

İlk olarak doğa yasalarına bağlı nedensellikte birlikte insanın özgür iradesini de kabul eden tezin ne olduğunu açıklayalım. *‘Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.’*²⁰⁷Doğa yasalarına göre olan her şey kaçınılmaz olarak izlediği önceki bir durumu gerektirir. Bu yüzden doğa yasalarına göre her zaman ardı ardına devam eden bir neden-sonuç ilişkisi vardır ve buna bağlı olarak hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur. Dolayısıyla nedenler dizisinin hiçbir tamamlanmışlığı yoktur. Ancak aynı doğa yasası bize a priori belirlenmiş bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını anlatır.

Öyleyse ‘tüm nedensellik doğa yasalarına göre olanaklıdır’ önermesi sınırsız bir evrenselliği içine aldığı anda kendisi ile çelişkilidir ve bu durum nedensellik yasası ile açıklanamaz. O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki onun yoluyla bir şey olmakta ama nedeni önceki nedene bağlı olmaksızın kendiliğinden meydana gelmektedir. Yani nedensellik yasasına bağımlı olmayan ama doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen ve kendiliğinden başlayan aşkın bir özgürlük varsayılmalıdır.²⁰⁸

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant için özgürlük, bir durumu kendiliğinden başlatma yetisidir.²⁰⁹Doğa yasalarına göre nedensellik ise sebep-sonuç ilişkisine dayandığı için böyle bir durumda sonsuz bir nedensellik dizisiyle karşılaşırız. *‘Ama böyle bir yolda nedensel ilişkideki koşulların hiçbir saltık bütünlüğü elde edilemeyeceği için, us kendi için bir kendiliğindenlik ideası oluşturur ki, kendiliğinden davranmaya başlayabilir ve bunu onu önceden yine nedensel bağıntı*

²⁰⁷Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 302

²⁰⁸ A. g. e. 302-303

²⁰⁹ A. g. e. 343

*yasasına göre eyleme belirleyecek bir başka neden gerekmeksizin yapabilir.*²¹⁰ Dolayısıyla evrendeki her olay neden sonuç ilişkisine göre birbirlerine bağlıdır. Bu yüzden neden-sonuç ilişkisi bakımından sonuç her zaman görüngü olmak zorundadır. Buradaki problem nedenin görüngü olmak zorunda olup olmadığı anlaşılır bir nedenselliğin kabul edilip edilmediği problemidir. Bu yüzden özgürlük görünür değil düşüncemizde anlaşılır bir neden kabul edildiği anda kendini haklı bir zeminde bulacaktır.

Biraz daha açacak olursak insan bir yandan görünür anlamda doğa yasalarına göre uyum içinde hareket eden bir doğal nesne iken diğer yandan ise anlak ve us gibi belli yetilere sahip anlaşılır bir nesnedir. Dolayısıyla insanın yapısında duyulur ve düşünülür iki ayrı özellik yer almaktadır. *‘İnsan bir kez, tıpkı bütün doğa gibi, duyu verilerinin, görünüş dünyasının bir parçasıdır. Kant, insanın bu yanının ampirik bir karakter taşıdığını söyler. Fakat insan, kendisinin sadece bir doğa parçası olmadığını da bilir. İnsan kendisini aynı zamanda düşünen bir ben olarak da biliyor. İnsan artık düşünen bir ben olarak artık, bir deneyim objesi değildir.’*²¹¹ Burada kurgul us ile kılğısal usumuzun ayrımını tekrar belirtmek zorundayız. Kurgul usumuz teorik bilgilerin yani zaman ve mekâna bağlı duyu verilerinden elde edilen bilgilerin bulunduğu alanımızdır. Kılğıl usumuz ise kendi irademize bağlı olarak davranışlarımızı başlatabilme yeteneğine sahip olduğumuz alandır. Kılğıl usumuz bize neyi yapmamız ya da neden kaçmamız gerektiğini göstererek kendi içinde bir düzen oluşturur. Bu düzen görünüş dünyasındaki şeylerin düzeni değil kendi idealarına göre kurduğu düzendir ki bunu deneyim dünyasında görmekteyiz. Düşünsel alanımızda öyle bir yeti vardır ki bununla biz iradeli davranışlar sergileriz. *‘Kant’a göre evrensel bir ide olarak kanıtlanamayan, algı alanında gösterilemeyen, bu yüzden algı ile doldurulamayan bir*

²¹⁰ A. g. e. 343

²¹¹ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 107

*düşünce olarak kalmak zorunda olan aklın bu idesi, yani özgürlüğün nedenselliği insanda özgür eylemlerin temeli oluyor*²¹²

İnsanın özgür eylemlerde bulunabileceği tezini özetleyecek olursak eğer insanın duyulur yanı doğa yasalarına bağlı olup neden-sonuç ilişkisi içerisinde varlığını devam ettirir. Yani insan duyulur yanı ile doğa yasalarına bağlı olduğu için özgür değil doğanın bir parçasıdır. Ancak insan sadece duyulur bir varlık değil aynı zamanda davranışlarına yön verebilen özgür bir varlıktır. İnsanın bu yetisi duyulur alanda değil aklın varlık yapısında kılğıl usumuzda yer alır. Kant özgürlük problemini pratik aklın eleştirisi adlı eserinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak özgürlüğün olanağını insanın bilen alan olan teorik akılda değil davranışsal alan olan pratik akılda çözümlenmeye çalışmıştır.

Biz numenal varlıklar olarak özgür nedensellikler oluşturabiliriz. Yani biz bir yandan doğa yasalarına uygun olarak belirlenmiş faaliyetler içinde bulunurken bir yandan da kendimizi doğal dünyanın ötesinde bir yerde görünmez dünyanın üyeleri olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla bizler hem özgür hem de doğal dünyanın bir parçası olarak görülebiliriz.²¹³

‘Öyleyse özgür eylemlerin nedensellikleri açısından yargılanmalarında yalnızca anlaşılır nedene dek gidebiliriz, ama onun ötesine değil; onun özgür olduğunu duyusalıktan bağımsız olduğunu duyusalıktan bağımsız olarak belirlendiğini ve bu yolda görüngülerin duyusal olarak koşulsuz koşulları olabileceğini bilebiliriz. Ama anlaşılır karakterin niçin verili durum altında tam olarak bu görüngüleri ve bu görgül karakteri verdiği sorusuna yanıt vermek usumuzun tüm yetilerini giderek tüm sorgulama gücünü aşar, tıpkı dış duyusal sezgimizin aşkınsal nesnesinin niçin başka herhangi birini değil ama tam olarak uzaydaki sezgiyi verdiği sorulduğunda olacağı gibi. Ama çözmemiz gereken sorun bizi böyle sorulara bağlamaz, çünkü

²¹²Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 109

²¹³Wood, *Kant*, s.129-130

*sorunumuz yalnızca şuydu: Özgürlük ve doğa zorunluluğu bir ve aynı eylemde çatışırlar mı? Ve bunu yeterli olarak yanıtlamış ve göstermiştik ki, özgürlük durumunda zorunluluk durumunda olduğundan bütünüyle başka türlü koşullar ile bağıntı olanaklı olduğu için, ikincinin yasası birinciyi etkilemez ve buna göre ikisi de birbirinden bağımsız olarak ve birbirinden rahatsız olmaksızın yer alabilir.*²¹⁴

Dolayısıyla bir doğa yasası olan nedensellik görüngüler dünyasında özgürlükten kaynaklanan nedensellik ise düşünülür dünyada yer almaktadır. Bu yüzden insan bir yandan görüngüler dünyasında nedensellik yasasına bağlı bir obje iken diğer yandan zamansal olarak önceden bir neden olmaksızın yeni bir seri başlatabilecek özgür bir sujedir.

Doğa yasaları ve bununla birlikte insanın özgür olabileceğini iddia eden tezimizin tahlilini yaptıktan sonra şimdi yalnızca doğa yasalarını kabul eden ve buna bağlı olarak insan özgürlüğünü reddeden antiteze geçebiliriz. Antiteze göre; *'hiçbir özgürlük yoktur tersine evrendeki her şey doğa yasalarına göre olur.*²¹⁵ Şöyle ki:

'Evrendeki olayları meydana getiren tikel bir nedensellik türü olan aşkınsal bir özgürlüğün olduğunu varsayalım. Aşkınsal özgürlük nedensellik yasalarına uyumlu bir dizi olmayacak salt kendiliğinden başlatılan bu dizinin kalıcı yasalara göre belirlenecek hiçbir önceliği olmayacaktır. Ancak bir eylemin başlaması kendinden önce ve ona bağlı bir nedeni ön gerektirir. Öyleyse aşkınsal özgürlük, ardı ardına gelen neden-sonuç ilişkisinden oluşan nedensellik yasasına karşıt boş birer düşüncedir. Evrendeki olay bağlantılarını aramamız gereken biricik yer doğanın kendisidir. Doğa yasalarından biri olarak görülen özgürlük tüm kuralların yol göstericiliğinden bir kurtuluştur. Bu yüzden nedensellik ve özgürlük birbirlerinden ayrı şeylerdir. Çünkü doğa yasaları olayları her zaman nedenler dizisinde arama zorunluluğu verir

²¹⁴Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 353-354

²¹⁵ A. g. e. s. 302

ki nedensellik her zaman koşulludur. Buna karşılık özgürlük anlağı koşulsuz bir nedenselliğe götürerek ona bir sakinleşme payı verse de bu nedensellik yasalardan ve deneyimin yol göstericiliğinden uzaktır.²¹⁶

Dolayısıyla nedensellik yasası her zaman koşullu bir nedeni gerektirdiği için kendiliğinden koşulsuz bir nedeni varsaymak yasaya aykırıdır. Bu yüzden nedenselliğin hüküm sürdüğu doğa yasamızda böyle bir kendiliğinden ilk neden yoktur. Antitezimiz temelini sağlam temellere atmış görüngüler dünyasının sınırları dışına çıkmamış kendinde şeyler alanına girmekten sakinmiştir. Bu yüzden antitezimiz de tezimiz kadar geçerli görünmektedir. Dolayısıyla Kant bu durumda hem tezi hem de antitezi kabul etmektedir. Ama şöyle bir farkla ki '*ona göre doğadaki nedensellik yasası bilgi için zorunlu iken, özgürlük de ahlak için vazgeçilmez bir ön koşuldur. İnsan doğadaki diğer nesnelere gibi nedensellik yasasının koşullarına bütünüyle tabi olsaydı, edimlerinden sorumlu tutulamazdı.*'²¹⁷

Ancak Kant ne doğadaki nedensellik yasasından ne de kendiliğinden bir seriyi başlatabilme yetisi olan özgürlük ideasından vazgeçebilir. Bunun yerine bu iki nedenselliğin bir arada var olabileceğini belirtir. Kant'ın amacı da özgürlük idesi ile doğadaki nedensellik yasasının bir arada bulunabileceğini göstermeye çalışmaktır. Aklın bu olgu durumunda tez ve antitezden oluşan her iki yargıyı kabul etmesi kuşkusuz aklın bir yanılmasıdır. Antitez ve tezdten oluşan bu iki savdan hiçbirini diğerisi üzerinde üstünlük kuramaz. Bu savlar aklın doğası gereği ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir.

Bu ise işin içinden çıkılamayacak bir durumdur. Dolayısıyla teorik aklın sınırlarını aşan antinomilerde teorik akıl yetersiz kalmakta bu tür sorunlar salt akılla çözülememektedir. Nedensellik ve buna bağlı

²¹⁶ A g. e. 302-303

²¹⁷ Güven Özdoğran, *Özgürlük Ya da Nedensel Belirlenim Üçüncü Bir Olasılık (Antinomi) Mümkün mü?* , www.flsfdergisi.com, sayı 1, s.86

olarak özgürlük antinomisinin antitezinin tahlilini yaptıktan sonra son antinomimiz olan zorunlu varlık antinomisinin ne olduğuna geçebiliriz.

1.2.3- Zorunlu Varlık antinomisi:

Zorunlu varlık antinomisi hem tezi hem antitezi Kant tarafından doğru olarak kabul gören dinamik antinomilerin ikincisidir. Kant bu antinomide koşulsuz bir nedensellik ile değil ideanın kendisinin koşulsuz varoluşu ile ilgilenecektir. Bu antinominin tezi aklın bir idesi olan Tanrı kavramını görgülleştirmekte salt düşüncemizde yer alan ideyi görülebilen ve kavranabilen bir varlığa dönüştürmekte deneyim dünyasına ait olan nedenselliği başlatan kendi başına varlık olarak kabul etmektedir. O halde zorunlu varlık antinomisinin tez ve antitezinin ne olduğuna geçebiliriz. İlk olarak zorunlu varlık antinomisinin tezinin ne olduğunu irdeleyelim. Şöyle ki;

*'Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır.'*²¹⁸

Buna göre tüm görüngülerin toplamı olan duyulur evren bir başkalaşımı içinde barındırır. Bununla birlikte her başkalaşım zaman içinde var olmakla beraber zorunlu olarak bir koşullu altında durur. Her koşullu kendi varoluşu açısından saltık olarak zorunlu olan koşulsuza dek tam bir koşullar dizisini ön gerektirir. O halde başkalaşımın sebebi olan saltık olarak zorunlu bir varlık var olmalıdır. Bu zorunlu varlık başkalaşım dizisinin henüz başlamadığı bir zamanda var olmalıdır. Çünkü başlangıç başlayan şeyin henüz olmadığı bir zamanın öncelediği bir varoluştur. Öyleyse nedensellik tüm görüngülerin toplamı olan duyulur evrenden ayrı olarak düşünülemez. O halde evrenin kendisinde saltık olarak zorunlu bir şey kapsıyor olmalıdır. Bu bütün evrenin kendisi ya da bir bölümü olabilir.²¹⁹

Kant'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere buradaki ağırlıklı mesele değişim ve nedensellik yasasıdır. Her değişim bir zamanı ön gerektirir. Saltık olarak zorunlu varlık ise görüngüler âleminde başkalaşımın

²¹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 306

²¹⁹ A. g. e. s. 306-307

başlamadığı bir zamanda var olmalıdır. Saltık zorunlu varlık ya evrenin kendisi ya da evrenin bir bölümü olabilir. Ancak böyle bir dizide hiçbir şekilde bir saltık zorunlu neden bulunamamış bu yüzden usumuz görgül olumsuzluk kavramından çıkararak anlaşılır bir diziye geçmiştir. Bu saltık zorunlu neden duyusal koşuldan ve nedenselliği başlatan zamansal koşuldan da bütünüyle kurtarılmıştır. Ancak bu yöntem bütünüyle haksızdır. Çünkü saltık zorunlu neden zamanda ve görüngüler dizisine ait bir neden olmalıdır.

Antinomimizin antitezi ise şöyledir:

*'Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur.'*²²⁰ Şöyle ki evrenin kendisinin ya da onda zorunlu bir varlığın olduğunu varsayarsak bu zorunlu varlık koşulsuz bir başlangıca sahip olacaktır. Ancak bu durum tüm görüngülerin zamandaki belirlenimlerinin dinamik yasasına aykırıdır. Bununla birlikte eğer evrenin dışında saltık olarak zorunlu bir evren nedeni olduğunu varsayarsak bu neden evrendeki nedenler dizisinde en yüksek üye olarak evrenin ve onun dizisinin varoluşunu başlatıyor olmalıdır. En yüksek neden olarak kabul ettiğimiz zorunlu varlığın kendisi de eyleme başlamalıdır. Bu eyleme hali zaman halinde ve görüngüler toplamı olan evrene ait olacaktır. Dolayısıyla ilk neden olarak kabul edilen salt zorunlu varlık evrenin dışında olamaz ki bu durum yasaya aykırıdır. Öyleyse ne evrende ne de evrenin dışında saltık olarak zorunlu herhangi bir varlık yoktur.²²¹

Zorunlu varlık antinomimizin tezinde ve antitezinde tuhaf bir zıtlık kendini gösterir. İlk olarak tezimiz saltık olarak zorunlu bir varlığı savunmaktaydı. Çünkü bütün geçmiş zaman tüm koşullar dizisini -bu koşullar dizisine koşulsuz (zorunlu) da dâhildir- içinde kapsar. Antitezimiz ise hiçbir zorunlu varlığın olmadığını savunmaktadır. Çünkü bütün geçmiş zaman tüm koşulların dizisini tümü de koşulludur kendi içinde kapsamaktadır. İlk akıl yürütmemiz *'birbirlerini zamanda*

²²⁰ A. g. e. s. 306

²²¹ A. g. e. s. 306-307

*belirleyen koşulların dizisinin saltık bütünlüğünü görür ve bu yolla koşulsuz ve zorunlu olana varır. Buna karşın ikincisi zamansal dizide belirli olan her şeyin olumsuzluğunu göz önüne alır (çünkü koşulun kendisinin yine koşullu olarak belirlenmesinin gerektiği bir zaman tarafından öncelenir) ve bu yolla koşulsuz her şey ve tüm saltık zorunluluk bütünüyle yiter.*²²²

Dolayısıyla tez ve antitezimiz her insan usunda yer alan birbirleriyle çelişkili olsa da kabul gören yargılardır. Buradaki çelişki görünüş dünyasında yer alan nedenselliğin düşünüş dünyasına da uygulanıyor olmasıdır. 'Çünkü görünüşte bulunan neden yalnızca kendi başına şey olarak düşünebilen şeylerin nedeninden ayırt edilince, o zaman her iki önerme, yani 'duyular dünyasında (nedenselliğin benzer yasalarına göre) varoluşu kayıtsız şartsız hiçbir neden yoktur' ile diğer yandan dünya 'dünya yine de nedeni olarak (başka türden ve başka bir yasaya göre nedeni olarak) zorunlu bir varlığa bağlıdır önermeleri yan yana durabilir. Bu iki önermenin bağdaşmazlığı yalnız ve yalnız bir yanlış anlamadan; sırf görünüşler için geçerli olanı kendi başına şeylere kadar götürmekten, genellikle bu ikisini bir tek kavramda karıştırmaktan ileri gelir.'²²³

Özetle ifade edecek olursak usumuz nedensellik yasasından hareketle evrende meydana gelen olaylar dizisinde görgül manada bir koşulsuz zorunlu varlığa ulaşmak istemektedir. Ancak görüngüler dünyasında varoluşu zorunlu koşulsuz bir varlık yoktur ki zaten bu durum görüngüler dünyasındaki nedensellik yasasına aykırıdır. Ancak her iki durumda değişik bağlantılarla doğru olabilirler. Şöyle ki nedensellik yasasına evrende meydana gelen her şey neden-etki prensibine ve görgül zeminde var olmakla beraber yine de görgül dünyaya ait olmayan koşulsuz zorunlu bir varlık bulunabilir. Bu koşulsuz varlık görüngüler dünyasındaki değil salt anlaşılır dünyada kendinde yer bulacaktır.

²²² A. g. e. s. 308

²²³ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s.100-101

Burada dikkat etmemiz gereken bir şey daha vardır ki üçüncü antinomi olan nedensellik (özgürlük) antinomisi koşullar dizisinin bir parçası olarak kabul edilmiş zorunlu varlık antinomisi ise duyulur evrenin dışında yalnızca anlaşılır olarak düşünülmüştür. Aslında usumuz bir yandan deneyimin olanağının koşullarından ayrılmaması gerektiği yönünde kendini sınırlarken diğer yandan da anlaşılır olanı görüngüler açıklamıyor diye olanaksız olarak görmemesi gerektiği yönünde de genişletmektedir. İfade ettiklerimizden de anlaşılacağı üzere usumuzun görgül kullanımı koşullardan hareketle her zaman daha yüksek koşulluya gider. Anlaşılır kullanımı ise görgül kullanım dışında anlaşılır bir nedenin varlığını dışlamaz. Ancak koşulsuz olanı deneyimin dışında aradığımız an boş bir zeminde hareket edeceğimiz gerçekliğini hiçbir zaman bilemeyiz. Duyulur alanda yer bulmayan idealar anlaşılır alanda elbette düşünülebilir ancak salt akılla bu ideaların gerçekliğini kanıtlayamayız. Bu yüzden idealarımız sadece düşüncemizde yer bulan varlıksal alanda kanıtlanamayan düşünceler olmaktan öteye geçemez. *'Kozmolojik ilk (özgür) neden veya zorunlu varlık idealarını (tecrübede verili olamayacak) kendinde şeyler itibarıyla düşünürsek, böyle şeylerin mevcut olduğunu varsaymakta herhangi bir çelişki yoktur. Fakat görüde verili olmayacakları için, onların hiçbir bilgisine sahip olamayız, mevcut olup olmadıkları, en azından teorik akıldan hareketle, her zaman cevaplanamaz bir soru olarak kalır.'*²²⁴

Kant'ın antinomilerinin neler olduğunun tahlilini yaptıktan sonra Gazali'nin meselelerine artık geçebiliriz. Gazali *Tehafütül-Felasife* adlı kitabında yirmi meselden bahseder. Kant'ın antinomilerine paralel olarak tahlil ettiğimiz antinomiler yani evrenin uzayda bir sınırı zamanda başlangıç antinomisi, nedensellik buna bağlı olarak özgürlük antinomisi ve zorunlu varlık antinomisinin ele aldığı ideaların aynısı

²²⁴Wood, *Kant*, s.125

Gazali'nin yirmi meseleden oluşan *Tehafütül-Felasife* adlı eserinde yer almaktadır. Gazali'nin üç meselesinin tahlilini yaptıktan sonra Kant'ın antinomilerden elde ettiği sonucun benzerini Gazali'nin meselelerinde de elde ettiğini göstermeye çalışacağız. O halde Gazali'nin meselelerinin neler olduğunu, Gazali meselelerini açıklarken hangi yöntemi kullandığı sorularının yanıtlarına geçebiliriz.

1- Gazali ve Üç Meselesi

Gazali *Tehafütül-Felasife* adlı eserinde yirmi meseleden bahsetmiştir. Bu meseleler metafizik ve tabiat bilimleri olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Gazali'nin *Tahafüt*'teki amacı filozofların metafizik hakkındaki bilgilerinin zan ve tahminden ibaret olduğunu göstermeye çalışmak olup yine *Tehafüt*'te belirttiği gibi amacının bir tez ortaya koymak olmadığını genelde filozofların özelde ise İbn Sina ve Farabi'nin görüşlerini sorgulamak ve reddetmek olduğunu ısrarla vurgular. Şöyle ki Gazali'nin '*Ben bir tez ortaya atarak değil, sorgulayarak ve reddederek onlara karşı çıkacağım*'²²⁵ sözleri amacının ne olduğunu açıkça göstermektedir.

Gazali'ye göre filozoflar metafizik ile ilgili konuların ispatlanmasında matematik ve mantık ilimlerinin yöntemlerini kullanırlar. Gazali metafiziği anlamak için matematik ve mantığı bilmek gerekir düşüncesine karşı çıkar. Çünkü matematiğin alanı süreksiz nicelikler olup metafizikle bir ilgisi yoktur. Mantık ilmi ise sadece filozoflara özgü bir yöntem değildir ki filozoflar metafizikle ilgili konularda mantığa uymazlar.²²⁶ Gazali, *Tehafüt*'te filozofların metafizikle ilgili konularda kullandıkları yöntem olan mantığı kullanmış yine filozofların tutarsızlıklarını mantıkçıların diliyle ve mantık terimleriyle göstermeye çalışmıştır. Kant'ın üç antinomisi ile ele aldığı konular Gazali'nin de sorunsallaştırıp sorguladığı konulardır. Amacımızın yöntemsel olarak benzerlikleri bulunan iki filozofun ele aldığı aynı konuların aynı sonla biteceğini göstermeye çalışmak

²²⁵Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 9

²²⁶Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 10-11

olduğunu tezimizin girişinde belirtmiştik. Bu yüzden Gazali'nin meselelerinden Kant'ın antinomilerine paralel olarak üç meselesine değineceğiz.

Gazali *Tehafüt*'te İslam filozoflarından biri olan İbn Sina'yı eleştirdiği için burada İbn Sina'nın kesin bilgi ve varlıkla ilgili görüşlerine de yer vermek durumundayız.²²⁷ İbn Sina için kesin bilgi burhan yöntemiyle elde edilmekte olup metafizik ile ilgili akıl yürütmelerde de burhan yöntemini kullanmıştır. Burada konumuzun daha iyi anlaşılması bakımından İbn Sina'nın varlıkla ilgili görüşlerine de yer vermek durumundayız. İbn Sina varlıkları varlıkta zatlari akledilir olanlar ile varlıkla zatlari duyulur olanlar olmak üzere ikiye ayırır. *'Varlıkta zatlari akledilir olanlar maddeden ve maddenin eklentisinden soyutturlar. Bunlar zatlariyla akledilirler. Çünkü o akledilir hale gelmek için herhangi bir işleme gerek duymaz ve duyulur olması mümkün değildir. Varlıkta zatlari duyulur olanların ise zatlari varlıkta akledilir değil duyulurdur, fakat akıl onları akledilir olacakları hale getirir, çünkü akıl, onların hakikatini maddenin eklentilerinden soyutlar.'*²²⁸

Bu yüzden metafizik ile ilgili konular varlıkta zatlari akledilir olanlar kısmında yer alır. İbn Sina metafizik ile ilgili bilgilerin kesinliğini salt akıl yürütme ile elde eder ki bu yöntem burhan adını verir. *'Duyu duyu olması bakımından ne burhandır ne de burhanın ilkesidir. Çünkü burhanlar ve ilkeleri, tümeldirler ve herhangi bir zamana şahsa ve mekâna özgü olamazlar. Öyleyse duyu ne burhanların ilkelerine ne de burhanlara ulaşır ve hiçbir duyu, tümelin bilgisi değildir.'*²²⁹ O halde İbn Sina için burhan kavramları hakkında akıl yürütme ve kesin sonuçlara varmadır. Nitekim metafizik ile ilgili konular da dış dünyada verili olmadığı için bunların kesin bilgisini salt akıl yürütmeyle elde ederiz.

²²⁷ A. g. e. s. 4-5

²²⁸ İbn Sina, *II. Analitikler*, çev; Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay. , 2014, s.241

²²⁹ İbn Sina, *II. Analitikler*, s. 270

Gazali'nin eleştirdiği yöntem tam da budur. Çünkü salt akıl yürütmeyle elde edildiği düşünülen metafiziki kesin bilgiler yine aynı akıl yürütmeyle çürütülebilir. Gazalinin bu düşüncesi İbn Sina tarafından da dile getirilen ve kabul gören bir düşüncedir. Nitekim İbn Sina II. Analitikler adlı kitabında bu düşüncüyü şu sözlerle dile getirir. *'Var olması ve var olmaması eşit olana gelince bunun iki tarafından biri hakkında bir burhan veya delil oluşturulamaz.'*²³⁰ Dolayısıyla Gazali hem İbn Sina'nın metafiziki bilgilerin kesinliğini salt akılla elde etme yöntemi olan burhan yöntemini eleştirmiş hem de burhan yönteminin metafiziki konulardaki yetersizliğini yine İbn Sina'nın kabul ettiği -var olması veya var olmaması eşit olan şeyler hakkında burhan oluşturulamaz- yargısıyla ispatlamaya çalışmıştır. Nitekim Gazali'nin meselelerini açıklarken bu durumu bariz bir şekilde göreceğiz.

Gazali Tehafüt'te ele aldığı meseleleri temellendirirken delillerin denkliği yöntemini kullanmıştır. Bu yöntem sofist bir yöntem olup iddia edilen tezin çelişkilerinin ve tutarsızlıklarını göstermeye çalışan bir akıl yürütmedir. Gazali İlmin Ölçütü adlı eserinde bu durumu şu ifadeleriyle anlatmıştır:

'Biri şunu söylerse: Zorunlu öncüller doğrulayıcı olur ve akıllar ona dayanırsa ve kıyasın suretinde andığınız bu tertip aynı şekilde açık olursa, bu takdirde sofistler için ilimlerin ve görüşlerin tekâfüü'l-edille (delillerin denkliği) ile inkârı nasıl mümkün olabilir?'²³¹ Ya da insanlar arasında akledilenler hakkında görüş ayrılıkları nasıl ortaya çıkabilir? Deriz ki: Görüş ayrılıkları ve [idrak] eksiklikleri, anlamaların çoğunda anmış olduğumuz şartlarda ortaya çıkmaktadır. Bunu teemmül eden birisi, onda görüş ayrılığına düşen kişinin muhalefetine şaşırmaz. Özellikle de vehme itaat etmeyen neticelere göre düzenlenmiş aklın delilleri var ise. Bilakis hesap ilmi (aritmetik) gibileri onunla

²³⁰ İbn Sina, II. Analitikler, 2014, s. 269

²³¹ Yani zorunlu öncüllere dayalı önermelerden oluşturulmuş sonucu kesin bir kıyas var ise, bunu sağladığı bilgiyi delillerin denkliğine dayanarak sofistler nasıl reddedebilirler?

yalanlanamaz. Onda vehim ve akıl yardımlaşır. Sonra hesaba dayanan işleri bilmeyen kişi, bu işlerin bilinemeyeceğini kabul eder²³²

Bu paragraftan da anlaşılacağı üzere öncüller zorunlu olarak doğru kabul edildiğinde zıt akıl yürütmelerin birbirine eşit seviyede olması *tekâfüü'l-edille (delillerin denklığı)* yöntemi ile ifade edilir. Bu yöntem yukarıda da ifade ettiğimiz gibi öncülleri zorunlu olarak kabul edilmiş ve kesin kıyasla sonuca ulaşılmış zıt akıl yürütmelerden elde edilen yargılardır.

Ancak Gazali delillerin denklığı yönteminin sofistike bir yöntem olduğunu bu yöntemi kabul edenlerin bakış açılarının zayıf olduğunu teorik akıl yürütmelerinde bir eksiklik olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

'Fakat akli ilimlere gelince, onların durumu böyle değildir. Sonra evveli (a priori) ve hissi (a posteriori) ilimleri inkâr etmek de sofistiktendir. İkinin birden fazla olduğunu bilmemiz, kendi varlığımıza ilişkin bilginimizle bir şeyin ya kadîm (öncesiz, yaratılmamış) ya da hâdis (öncesi bulunan, yaratılmış) olduğunu bilmemiz ve kötü mizaçtaki süreçlere dâhil olanlar ve tereddütlerin fazlalığı dolayısıyla teorik süreçlerde zihnin işlevsiz kalması gibi örneklerde böyledir. Zorunlu olanları kabul edip de teorik akıl yürütme süreçlerinde delillerin denk olduğunu (el-edille mütekâfie)²³³ öne sürenlere gelince, bunların çıkarımının nedeni, konuşanların farklı delilleri arasındaki çelişkidir. Ayrıca onların karşılaştıkları zihinsel durum, bazı problemlerde anlaşılmaçlık benzeri vakianın kendilerine çetin gelmesidir. Onlar aslında bunun halledilmesinin mümkün olmadığını düşündüler.²³⁴ Bunun yerine [vardıkları neticenin] kendilerinin teorik

²³² Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm fî Fenni'l-Mantik*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, tarih yok/t.s. 161.

²³³ Yani teorik tüm akıl yürütmelerde bütün görüşlerin aklın eşit ölçüde savunulabilecekleri.

²³⁴ Gazâlî, bazı bilginlerin delillerin denklığı konusunda düştükleri şüpheli kabulün yanlış olduğunu söyleyerek kendisiyle çelişmektedir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de birinci meselede yer alan şu söz kendisine aittir ve burada reddettiklerinin aynısına varmaktadır: “‘Bütün bu anlatılanlardan amacımız, [filozofların], ezeli (kadîm) iradenin sonradan olanla (hâdis) ilişkisi hakkındaki inançlarında hasımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla aciz bıraktıklarını; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu onların aleyhine kullananlardan bir

akıl yürütme eksikliği ve yollarını şaşırma teorik süreçlerde bakış açılarının zayıf olmasından kaynaklandığını düşünmediler. Onlar daha önce sunmuş olduğumuz teorik akıl yürütme şartlarına²³⁵ uymadılar. Bu nedenle biz onların tahayyüllerini anlatıyoruz ve şüphe halinin güzelliğinden olmayanın kusurunu çözümlüyoruz. Şu var ki, her durum için ya varlığı bilinir ve tahakkuk eder veya yokluğu bilinir ve tahakkuk eder. Ya da bilgisi insan için olmayan cinsinden olduğu bilinir ve aynı şekilde böylelikle tahakkuk eder.²³⁶

Gazali İlmin Ölçütü adlı eserinde sofistik bir yöntem olan delillerin denkliliğini eleştirmesine rağmen Tehafüt'te bu yöntemi kullanması tartışmaya açık hale gelse de araştırmamızın dışına çıkmamayı uygun görerek Gazali'nin üç meselesinin tahliline ve bu meselelerin salt akılla bilinemeyeceğini belirten görüşlerine geçebiliriz.

2.1-Birinci Mesele: Âlemin Ezeliliği Meselesi

Metafizik ile ilgili konulardan biri olan âlemin ezeliliği meselesi hep tartışıl gelmiş ve tartışılmaya devam edecek meselelerden biridir. Bu mesele üzerine filozoflar âlemin ezeli olduğuna dair dört delil öne sürerler. Gazali de delillerin denkliliği yöntemini kullanarak bu delillerin aynı akıl yürütme ile çürütülebileceğini iddia etmiştir. Gazali ilk olarak filozofların âlemin ezeliliğine dair iddia ettikleri delillere yer vermiş daha sonra bu delillerin esikliklerini, yetersizliklerini ve çelişkilerini göstermeye çalışmış böylelikle salt akla dayanarak metafizikle ilgili konuların çözülemeyeceğini belirtmiştir. Tekrar hatırlatmakta fayda var ki Gazali'nin amacı tıpkı Kant gibi bir şeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını savunmak değil bu tür meselelerin salt akılla çözülemeyeceğini göstermeye çalışmaktır. O halde bu delillerin neler olduğunu ve Gazalinin bu delillere verdiği cevaplara geçebiliriz.

farkları bulunmadığını açıklamaktır. İşte bu, içinden çıkılmaz bir meseledir.”(*Tehâfütü'l-Felâsife*, Birinci Mesele, Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu tercümesi, s. 22, 26. paragraf)

²³⁵Teorik akıl yürütme ile kastedilen salt akıl veya saf akılla yapılan akıl yürütmelerdir.

²³⁶Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yârü'l-İlm fî Fenni'l-Mantik*, s. 162.

2.1.1- Birinci Delil

Gazali kendi görüşlerini bildirmeden önce filozofların görüşlerine yer verir. Filozofların burada sorunsallaştırdığı sorular nedensellik ilkesi, sudur nazariyesi ve ilahi irade sorularıdır. Bu problemler üzerine Gazali sorgulamaya devam edecek ve filozofların delillerini yine filozofların kullandıkları akıl yürütme ile çürütülebileceğini göstermeye çalışacaktır.

Filozoflar kendi akıl yürütmeleriyle şu sonuca varmışlardır: *'Ezeli olandan sonradan olanın suduru asla mümkün değildir. Zira biz ezelinin, sözcüğü kendisinden âlemin sudur etmediği varlık olduğunu varsaydığımızda, âlemin ondan sudur etmeyişi varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin bulunmayıp, âlemin varlığının sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bundan sonra meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman ya yeğleyici iradenin yenilenmesi veya yenilenmemesi söz konusudur. Şayet yeğleyici irade yenilenmemişse, önceden olduğu gibi âlem sırf imkân halinde kalır. Eğer yeğleyici irade yenilenmişse, bu yeğleyici iradeyi meydana getiren kimdir. Ayrıca âlem niçin önce değil de şimdi meydana gelmiştir. Aynı sorun yeğleyici içinde geçerlidir.'*²³⁷

Görünen o ki filozoflara göre ezeli olanla anlatılmak istenen - âlemin kendisinden sudur etmediği varlık- ise o zaman âlem imkân dâhilinde kabul edilmektedir. *İşte bu imkân halinin bir başlangıcı yoktur, yani o var olagelmiştir ve âlemin varlığı mümkün olarak devam etmektedir.'*²³⁸ Filozoflar için onun varlığı mümkündür sözü ile kastedilen onun varlığının imkânsız olmadığıdır. İmkânın bir başlangıcının olduğunu söylemek ondan önce bir imkânsız vardır anlamındadır. Bu ise âlemin mümkün olmadığı ve Allah'ın ona gücünün yetmediği gibi bir kabule götürür. Âlem bir yokluktan var edilmişse müdahale edenin iradesi ya yenilenmiş ya da yenilenmemiştir. Müdahale eden irade yenilenmediyse âlem önceden

²³⁷ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15

²³⁸ A. g. e. s. 40

olduğu gibi imkân dâhilindedir. İrade yenilendiyse o halde iradeyi yenileyen sebep nedir? Çünkü illet malul prensibine göre her değişimin bir sebebi vardır.

Filozofların diğer bir iddiaları da şudur: *‘âlem niçin var olduğundan daha önce var olmadı? Bu durum Allah’ın âlemi yaratmaktan aciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız oluşuna bağlanamaz. Çünkü böyle bir anlayış ezelinin aciz iken kudrete âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir ki her ikisi de imkânsızdır. Daha önce Allah’ın bir amacı yoktu sonradan ortaya çıktı da denilemez. Ayrıca bu aletin önceden bulunmayıp, sonradan var olmasına da bağlanamaz. Öyleyse en makul yaklaşım olarak Onun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu ise O önceden irade sahibi değilken âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir, şeklinde bir sonuca götürür. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah yaratıklara mahal olmadığından iradenin onun zatında meydana gelmesi imkânsızdır; zatının dışında meydana gelmiş olması O’nu irade sahibi kılmaz.’*²³⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere asıl sorun âlemin neden daha önce değil de şimdi meydana gelmesi iradedeki yenilenmenin neden daha önce değil de şimdi meydana gelmiş olmasıdır.

Filozofların birinci delilde âlemin ezeliğine dair iddia ettikleri ve savdukları tezler tam da bunlardır. Filozofların akıl yürütme ile elde ettikleri yargılar onları âlemin ezeli olduğuna tezine götürmüştür. Kısacası filozoflar için ezeli olandan sonradan olanın suduru asla mümkün değildir.

Filozofların bu düşüncelerine Gazali şu sözlerle karşı çıkar: *‘Âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır; o irade âlem meydana geldiği anda onun var olmasını, yokluğun varabileceği sınıra kadar varmasını, ondan itibaren varlığın başlamasını gerektirmiş; ondan önce varoluş irade edilmediğinden meydana gelmeyip var olduğunda ezeli iradeyle*

²³⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15-16

murad edildiği için meydana gelmiştir. O halde böyle bir düşüncenin benimsemesine engel olan ve onu imkânsız kılan ne olabilir? !' şeklindeki bir görüşün sahibine niçin karşı çıkıyorsunuz denebilir.²⁴⁰ Gazalinin filozofların delillerine karşı çıktığı ilk itiraz budur. Allah ezeli bir irade ile âlemi var olduğu anda irade etmiştir. Âlem ondan önce varoluş irade edilmediğinden âlem meydana gelmemiş ezeli iradeyle sonradan murad edildiği için sonradan meydana gelmiştir.

Gazali bu cevaptan sonra filozofların şu itirazına yer verir: *'Bu imkânsızlığı apaçık olan bir imkânsızdır. Çünkü sonradan olan gerekli ve sebepli bir varlıktır. Onun sebebi ve gerektiricisi olmaksızın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi, beklenen hiçbir şey kalmayınca kadar gerektiriciliğinin, ilke ve sebeplerinin bütün şartları tamamlandığı halde gerekli kılınan şeyin ertelendiği bir gerektiricinin varlığı da imkânsızdır. Buna karşı bütün şartlar gerçekleştiğinde gereklinin varlığı zorunludur ve onun ertelenmesi, gerektiricisiz bir gereklinin sonradan var olmasının imkânsızlığı gibi imkânsızdır.'*²⁴¹ Filozofların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere gerektirici gerçekleştiğinde gerekli olan şeyin varlığı zorunludur. Bütün şartları tamam olan bir gerektiricinin mevcudiyeti söz edildiğinde gerekli olan ertelenemez ertelenmesi imkânsızdır.

Filozoflar burada dış dünyaya ait olan sebeplilik ilkesini ilahi yaratmaya uygulamaktadırlar.²⁴² Özellikle İbn Sina buna mukabil *Kitabü 'ş-Şifa* adlı eserinde şu sözlere yer verir: *'Zatı gereği Zorunlu Varlık, bir illet olarak zatının mevcudiyetinden dolayı âlemin varlığını gerektirmektedir ve bu şekilde hiç kimse malul olan âlemin mevcudiyetini O'nun varlığından geriye bırakamaz.'*²⁴³ Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere âlem yaratılmamış illet malul prensibine göre

²⁴⁰ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17

²⁴¹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17

²⁴² Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 136.

²⁴³ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 136.

gerektirici(Tanrı) bütün şartları tamamladığına göre gerekli(âlem) de onunla birlikte var olagelmiştir. Ancak Gazali, burada onyedinci meselede ele alacağımız sebeplilik ilkesini reddetmektedir.

Filozofların bu itirazlarına Gazali şu cümlelerle karşı çıkmaktadır: *'Siz bir şeyin-her ne şey olursa olsun- meydana getirilmesine ilişkin ezeli iradenin imkânsızlığını, akli zorunlulukla mı, yoksa orta terim olmaksızın mı biliyorsunuz? Sizin mantık dilinizle söyleyecek olursak, bu iki terimin birbirine bağlı olduğunu bir orta terimle mi, yoksa orta terim olmaksızın mı biliyorsunuz? Şayet bunun orta terimle gerçekleştiğini iddia ediyorsanız –ki bu bir akıl yürütme yöntemidir- o zaman bunu açıklamanız gerekir. Eğer zorunlu olduğunu biliyorsanız nasıl oluyor da size karşı çıkanlar bu bilgiyi sizinle paylaşmıyorlar? Oysa âlemin ezeli bir irade ile yaratılmış olduğuna inananların sayısını hiçbir ülke kuşatamaz ve hiçbir sayı belirleyemez. Bunların bildikleri halde inat olsun diye akla karşı gelmeyeceklerinde şüphe yoktur.'*²⁴⁴ Gazali sözlerinden de anlaşılacağı üzere âlemin ezeli olduğuna dair görüşlerinin mantık kurallarına dayandığını ileri süren filozofların mantık kurallarındaki eksiklikleri gözler önüne sermiştir. Orta terim eksikliği, âlemin ezeli olduğuna dair zorunlu (a priori) bir bilginin olduğu yönündeki iddianın diğer başka filozoflar tarafından kabul görmemesi hatta tam tersi olarak bazı filozofların âlemin sonradan yaratıldığını savunmaları filozofların bu görüşlerindeki eksiklikleri gözler önüne sermiştir. Gazali'nin nedensellik problemi üzerindeki görüşlerini belirttikten sonra ilahi irade meselesine geçebiliriz.

Âlemin ezeliğine dair temel sorunlardan biri de Allah'ın iradesini insan iradesine benzetme sorunudur. *'Zira ezeli irade sonradan olanlara benzemez; bu konuda kesin delil olmaksızın sırf zorlama da yetmez.'*²⁴⁵ Gazali için *'İrade de bir şeyi benzerinden ayırt*

²⁴⁴ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17

²⁴⁵ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 19

*etme özelliği taşıyan bir niteliktir.*²⁴⁶Filozoflar için ise 'irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip bir niteliği kabul etmek akla uygun değil hatta çelişiktir. Çünkü onun benzer olması ayırt edilmemiş olması anlamına gelir. Ayırt edilmiş olmasının anlamı ise benzer olmamasıdır. İki ayrı yerde bulunan iki siyahlığın her bakımdan benzer oldukları sanılmamalıdır. Çünkü bunlardan biri bir yerde diğeri başka yerdedir. İşte bu durum ayırt edilmeyi gerekli kılar. Bu durum gösteriyor ki ilahi irade sözü bizim irademizden alınmıştır ve iradeyle bir şeyi benzerinden ayırt etmemiz düşünülemez.²⁴⁷

Gazali'nin bu iddiaya iki yönden itiraz eder: İlk olarak filozofların düşünülemez ile kastedilen şeyin zorunlu olarak mı yoksa akıl yürütme ile mi bulduklarını sorar. Ancak görünen o ki filozoflar ne zorunlu olarak ne de akıl yürütme ile böyle bir sonuca varamaz. Filozofların bu düşüncesi zan ve tahminden ibarettir. Ayrıca Allah'ın iradesi ile insanın iradesini birbirine benzetmeniz dayanağı olmayan bir benzetmedir. Nasıl ki Allah'ın bilgisi insanın bilgisinden farklıdır o halde Allah'ın iradesi ile insanın iradesinde bir farklılığın olması pek tabii olağandır.

Gazali'nin '*Bütün bunlardan amacımız; filozofların ezeli iradenin sonradan olanla ilişkisi hakkındaki inançlarında hasımlarını ancak zorunluluk iddiasıyla aciz bıraktıklarını; kendi inançlarına aykırı düşen hususlarda zorunluluğu onların aleyhine kullananlardan bir farkları bulunmadığını açıklamaktır. İşte bu içinden çıkılmaz bir meseledir.*²⁴⁸ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere zorunluluk iddiasıyla yapılan yargıların aynı şekilde karşı taraf tarafından zorunlu değil iddiasıyla yapılan yargılarla aynı derecede eşit olduğunu görmüş olmaktadır. Bu da bizi Gazali'nin Delillerin denkliği yönteminin açık bir şekilde kullandığını böylece âlemin ezeliyeti ile ilgili kesin bilgilerin salt akılla çözülemeyeceğini salt aklın her iki yargıyı da ortaya çıkarabileceğini

²⁴⁶ A.g. e. s. 23

²⁴⁷ A.g. e. s. 24

²⁴⁸ A. g. e. s. 22

göstermekte dolayısıyla Gazali burada Rasyonalizm'in eleştirini yapmaktadır.

Gazali ikinci itirazında da yine filozofların öğretilerini temellendirirken bir şeyi benzerinden ayırt etme ilkesini kullandıklarını belirtir. Bu duruma en güzel örnek ise âlemin bir gerektirici sebepten dolayı benzeri zıtlardan ayrı belirli bir biçimde var olmasıdır. O halde niçin benzeri zıtlardan ayrılarak şu anki biçimiyle belirlenmiştir? O halde bir şeyi benzerinden ayırt etmek ister ilahi, isterse gereklilik, ister zorunluluk açısından olsun imkânsızdır.²⁴⁹ Gazalinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere filozofların 'ilahi iradenin bir şeyi benzerinden ayırt etmek' anlamına karşı gelen ve iradeyi insan iradesine benzeten görüşleri mantık kurallarına aykırı ve çelişik görüşlerdir. İradenin bir şeyi benzerinden ayırt etme anlamını kabul etmeyen filozoflar âlemin benzerlerinden farklı olarak yaratıldığını söyleyerek çelişkiye düşmüşler bununla birlikte Allah'ın iradesini insanın iradesine benzetirken akli delillerden uzak hareket etmişleridir.

Âlemin ezeliğine dair son olarak sorguladığımız problem ezeli olandan ezeli olan çıkar (sudur nazariyesi) meselesidir. Filozoflar ezeli olandan ezeli olan ilkesini kabul ederler. Ancak Gazali filozofların bu durumu kabul etmek zorunda olduklarını çünkü *'âlemde bir takım olaylar ve bunların sebepleri vardır. Olaylar sonsuza dek birbirine dayanacak olursa, bu imkânsızdır ve akıllı birinin inanacağı bir delil değildir. Şayet söz konusu durum mümkün olsaydı yaratıcının varlığını kabul ve mümkün varlıkların kendisine dayandığı zorunlu bir varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme gidişinin son bulunduğu bir uç varsa o ezeli olur. Bu durumda kendi ilkenize göre ezelden sonradan olanın sudurunun mümkün olması gerekir.'*²⁵⁰ Böylece filozofların akıl yürütme ile elde ettikleri 'ezeli olandan ezeli olan çıkar' ilkesi yine aynı akıl yürütme ile çürütülmüştür. Ancak Gazali bundan sonra filozofların yerinde bir itirazına yer verir. *'Biz, her ne olursa*

²⁴⁹ A. g. e. s. 24

²⁵⁰ A. g. e. s. 29

*olsun sonradan olanın ezeliide sudur etmesini imkânsız görmüyor, sadece sonradan olanların ilkinin ezeliden sudurunu imkânsız görüyoruz. Çünkü varoluşu yeğleme konusunda sonradan olma durumu kendinden önceki durumdan ne belli bir zaman, ne alet, ne şart, ne tabiat, ne amaç ne de herhangi bir sebeple ayrılır. Eğer bu sonradan olanların ilki değilse, o takdirde onun ezeliden suduru belli bir yeri kabule yatkınlığı ve uygun zamanın bulunması veya bunun yerini tutabilecek başka bir sebepten kaynaklanan diğer bir şeyin meydana gelmesi sırasında mümkündür demektir.'*²⁵¹ Gazali'ye göre, bu durumların yani yatkınlığın ortaya çıkması, zamanının gelmesi ve herhangi bir yeni durumun oluşması gibi sorular cevaplanamayan sorular olarak kalmaktadır. *'Bu durumda ya sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gidecek veya ilk sonradan olanın kendisinden kaynaklandığı bir ezeliide son bulacaktır.'*²⁵²

Görünen o ki bu itirazlar her iki taraf için uzayıp gitmektedir. Ancak kesin sonuca ulaşamamakta âlemin ezeliiliğine dair filozofların ortaya attıkları ilk delil yine onların kullandıkları akıl yürütme yöntemiyle çürütülmektedir. Özetle Filozoflar âlemin ezeliiliğine dair ilk delilde sebeplilik ilkesi, ilahi irade meselesi ve sudur nazariyesi üzerinde durmuşlar Gazali de bu meselelerin içinde buldukları çelişkileri ve dayanaksızlığı göstermeye çalışmıştır. O halde filozofların âlemin ezeliiliğine dair ikinci delilin ne olduğuna geçebiliriz.

2.1.2- İkinci Delil

Filozofların ikinci delilde üzerinde durdukları mesele zaman meselesidir. Gazali, bu delili çürütmeden önce filozofların iddiasını dile getirir. *'Âlem Allah'tan sonra, Allah ise âlemden öncedir'* diyen kimse bununla Allah'ın zaman bakımından değil, zat bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır. *Bu tıpkı zaman bakımından var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişine; şahsın hareketinin,*

²⁵¹ A. g. e. s. 29

²⁵² A.g. e. s. 29

*kendisini izleyen gölgenin hareketinden; elin hareketinin (parmaktaki) yüzüğün hareketinden; suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketinden önce gelişinde olduğu gibi, sebebin sebepliden önce gelmesine benzer. Oysa bunlar zaman bakımından eşit olup, bir kısmı sebep bir kısmı da sebeplidir. Zira her ne kadar zaman bakımından eşitlerse de gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylendiği halde, şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Eğer bununla Yaraticının âlemden önce geldiği kastediliyorsa, o zaman ikisinin de ya ezeli ya da sonradan yaratılmış olması gerekir; birinin ezeli ötekinin sonradan yaratılmış olması imkânsızdır.*²⁵³

Filozoflar bu görüşlerini desteklemek için zat ve zaman bakımından önceliğin üzerinde dururlar. Şayet zat bakımından öncelik kastediliyorsa hem âlemin hem Allahın ya hadis ya kadim olması gerekmektedir. Birinin kadim diğerinin hadis olması imkânsızdır. Şayet zaman bakımından öncelik söz konusu ise âlem var olmadan önce bir zamanın mevcudiyeti var demektir. Bu ise âlemden önce sonsuz bir zamanın bulunduğu anlamına gelir ki bu durum imkânsızdır. Çünkü zaman hareket ile başlar. Hareketi sağlayan bir âlemin olmadığı süreçte zaman da var olamaz. O halde zaman ve âlem hadis değildir bilakis Tanrı ile beraber hem âlem hem hareket hem de zaman ezeli olmak zorundadır. Tanrı'nın âleme önceliği zat bakımından değil zaman bakımındandır.²⁵⁴

Gazali ise zamanın sonradan yaratıldığını ondan önce herhangi bir zamanın olmadığı şeklinde itirazını belirtir. Buna göre 'Allah, âlem ve zamandan öncedir sözümüzün anlamı Şanı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu sonra Allah yine vardı ve onunla birlikte âlem var oldu. O vardı ve âlem yoktu sözümüzün anlamı Yaraticının zatı vardı ve sadece âlemin zatı yoktu. O vardı Onunla birlikte âlem de vardı sözümüzün

²⁵³ A. g. e. s. 32

²⁵⁴ A. g. e. s. 32

anlamı ise sadece iki zatın var olmasıdır. Bu durumda biz öncelik lafzıyla onun var olmada tekliğini kastediyoruz, âlem ise bir tek şahıs gibidir. Şayet biz sözgelimi Allah vardı İsa yoktu sonra o var olmaya devam ederken İsa da var oldu deseydik bu ifade sadece bir zatın varlığını ve diğerinin yokluğunu sonra da iki zatın var olduğu anlamını içerir, üçüncü bir şeyin varlığını gerektirmezdi. Her ne kadar hayal gücü üçüncü bir şeyi -ki o zamandır- çağrıştırmaksızın tatmin olmasa da hayal gücünün yanılıklarına değer verilmez.'²⁵⁵

Buradaki problem Gazali'nin Tanrı'nın âlemi belirli bir zamanda yarattığı görüşü ile filozofların başlangıçlı bir yaratmanın âlemden önce bir zamanı gerekli kıldığı bunun ise imkânsız olduğu görüşleridir. Burada şunu belirtmeden geçemeyeceğiz.

Gazali ve İbn Sina'nın kadim ve hadis terimlerine yüklediği anlamlar çok farklıdır. Gazali için kâdem; varlıkta bir başlangıcı bulunmayandır. Başlangıçsız varlık yani yaratandır. Hadis ise; sonradan olan yani yaratılan yok iken var olan başlangıcı bulunandır. O halde Gazali için kadim Allah, hadis ise Allahın dışındaki her şeydir. Bu yüzden âlem yaratılmış olup hadistir. İbn Sina için kadim varlığının bir illeti sebebi bulunmayan şey ve varlığının başlangıcı zamandan önce olan şey anlamında iki manaya gelir. Hadis ise varlığının bir illeti olan şey ve varlığının başlangıcı zaman içerisinde meydana gelen şey anlamında iki manaya gelir. Bu yüzden İbn Sina için Allah, hem bir sebebi olmadığı hem de varlığı zamanda meydana gelmediği için kadim, âlem ise bir taraftan varlığının başlangıcı zamanda meydana gelmediği için kadim bir taraftan varlığının bir sebebi olduğu için ise hadistir.²⁵⁶ Gazali'nin âlemin ezeliyeti tartışmasında genel olarak filozoflara özel olarak ise İbn Sina'ya yönelttiği eleştirilerin altında yatan temel problem aslında terimlerin farklı manalarda algılanması ve kullanılmasıdır. Âlemin ezeliyetine dair ikinci delili bitirdikten sonra

²⁵⁵ A. g. e. s. 32

²⁵⁶ Muhammet Özdemir, *Gazzâli'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, s. 89-90-91

âlemin ezeliğine dair üçüncü delilin ne olduğuna ve hangi çelişkiler barındırdığına geçebiliriz.

2.1.3- Üçüncü Delil

Filozoflar üçüncü delilde ‘imkân’ terimine verdikleri anlam çerçevesinde âlemin ezeli olduğuna dair kanıt sunmuşlardır. Şöyle ki; *‘varoluşundan önce âlemin varlığı mümkündür, çünkü onun imkânsızken sonradan mümkün dönuşmesi imkânsızdır. İşte bu imkân halinin bir başlangıcı yoktur, yani o var olagelmıştır ve âlemin varlığı mümkün olarak devam etmektedir.’*²⁵⁷ Filozoflar için onun varlığı mümkündür sözü ile kastedilen onun varlığının imkânsız olmadığıdır. İmkânın bir başlangıcının olduğunu söylemek ondan önce bir imkânsız vardır anlamındadır. Bu ise âlemin mümkün olmadığı ve Allah’ın ona gücünün yetmediği gibi bir kabule götürür. Gazali bu iddiaya şu şekilde cevap verir: *‘Yaratılmışlık imkânı süreklidir. Şüphesiz kendisinde, âlemin yaratılmasının düşünölmeyeceği hiçbir vakit yoktur. Sürekli var olduğu kabul edildiğinde ise o yaratılmış olmaz. Oysa gerçekleşmiş olan durum, imkân haline değil, tam tersine uygun düşmektedir. Aynı şekilde yaratılmış mümkün ve varlığın ilkeleri de öncelik ve sonralık bakımından belirlenemez. Onun yaratılmış olmasının temeli belirlenmiş olmasıdır zira o mümkün olmanın dışında bir şey olamaz.’*²⁵⁸

Buradaki temel problem ‘imkân’ teriminin farklı manalarda kullanılmasıdır. Görünen o ki filozoflar için imkân terimi mevcut olagelen anlamında kullanılırken, Gazali için imkân sonradan yaratılmış ve belirlenmiş olan anlamında kullanılır. Çünkü filozoflar âlemin önceden imkânsızken sonradan imkân haline gelmesini muhal görürken, Gazali için imkân sonradan yaratılan ve belirlenen manalarına gelmektedir. Dolayısıyla terimlerden yola çıkılarak âlemin ezeli olduğu iddia edilemez. Çünkü aklımız aynı terime farklı anlamlar da yükleyebilir. Bu yüzden terimlerin farklı manalarda kullanılması ile

²⁵⁷ A. g. e. s. 40

²⁵⁸ A. g. e. s. 41

âlemin ezelliğine dair üçüncü delilin çelişkisini gözler önüne serdikten sonra âlemin ezeliğine dair dördüncü delilin ne olduğuna geçebiliriz.

2.1.4- Dördüncü Delil

Filozoflara göre âlemin ezeliğine dair dördüncü delil maddenin kıdemi meselesidir. Filozoflar maddenin zatının kadim ancak maddenin taşıdığı suret, araz gibi niteliklerin ise hadis olduğunu ileri sürerken mümkün, zorunlu, imkânsız terimlerinin açıklamasını da yaparlar. Şöyle ki; *'her yaratılanın sahip olduğu madde, ondan öncedir. Çünkü yaratılan maddesiz olamaz; bu durumda ise madde yaratılmış olamaz. Zira yaratılan maddenin taşıdığı suretler, arazlar, niteliklerdir. Bunun açıklamasına gelince: Her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce ya mümkün ya imkânsız ya da zorunludur. İmkânsız olma durumu muhaldir; çünkü özü itibariyle imkânsız asla bulunamaz. Özü itibariyle (yaratılanın) varlığının zorunlu olması da imkânsızdır; zira özü itibariyle zorunlu olan hiçbir şekilde yok sayılamaz. Bu da gösteriyor ki, yaratılan özü itibarıyla mümkün varlıktır. O halde bu tür varlık için var olmadan önce varoluş imkânı mevcuttur. Varoluş izafi bir nitelik olup kendi başına var olamaz, onun kendisine dayanacağı bir yer gereklidir. Bu ise maddeden başkası değildir; şu halde imkân ona dayandırılır. Bu durumda imkân maddenin bir niteliği olmuş olur; maddenin ise bir niteliği bulunmadığından böylece maddenin de yaratılmış olması imkânsız hale gelir. Çünkü madde yaratılmış sayılırsa onun varoluş imkânı varlığından önce gelmiş olur. Bu ise imkânın kendi başına var olması bir başkasına dayanmaması demektir. Oysa imkân; izafi bir nitelik olup kendi başına var olması düşünülemez.'*²⁵⁹

Filozofların yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere imkân bir illeti olan ve mevcut olan demektir. İmkân tek başına var olmaz ama sonradan olma anlamına da gelmez. İmkân var olagelen ama illeti olan şey demektir. Bu cümlelerden de anlaşılacağı üzere maddenin özü yani

²⁵⁹ A. g. e. s. 41

ilk madde ezeli olup Tanrı ile var olagelmiştir. Gazalinin burada karşı çıktığı husus imkân teriminin anlamıdır. Yukarıda anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere âlemin ezeliğine dair üçüncü delil de imkân teriminin manası üzerine inşa edilmiştir. Zira imkân terimi filozoflar tarafından farklı Gazali tarafından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu terimlere verilen anlamlardan hangisinin doğru hangisini yanlış olduğu bizim ilgi alanımızın dışında olmakla beraber amacımız terimsel çelişkileri gözler önüne sermektir.

Gazali, filozofların imkân terimine verdikleri anlama karşı itirazını şu sözlerle dile getirir: *'Sizin imkân diye söz ettiğiniz şey aklın yargısından ibarettir. Aklın varlığını kabulleneneği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeye 'mümkün' akılcı kabullenilmesi mümkün olmayana ' imkânsız' aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de 'zorunlu' adını vermekteyiz. İşte bunlar kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan akli yargılardır.*²⁶⁰ Dolayısıyla 'imkân' terimi ile ilgili yapılan açıklamalar verilen anlamlandırmalar akli yargılardan ibaret olup her iki yargıda doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. İmkân, zorunlu, imkânsız terimlerine verilen akli yargılardan yola çıkılarak mevcut hakkında yorum yapmak akli bir zorlamadır.

Özetleyecek olursak Gazali, filozofların âlemin ezeli olduğuna dair iddia ettikleri delilleri dört başlık altında ele almış bununla birlikte bu delillerdeki çelişkileri eksiklikleri de gözler önüne sermiştir. Filozofların âlemin ezeli olduğuna dair salt akıl yürütme ile elde ettikleri deliller yine aynı akıl yürütme ile çürütülmüş, delillerdeki tutarsızlıklar yetersizlikler gözler önüne serilmiştir. Bu yüzden salt akıl yürütme ile âlemin ezeli olduğu yargısı geçersiz bir yargı olup metafizik konular salt akıl yürütmeyle ispat edilemez.

Dolayısıyla Gazali'nin yaptığı aslında rasyonalizmin eleştirisidir. Yine de ifade etmekte fayda var ki Gazali'nin amacı

²⁶⁰ A. g. e. s. 42

filozofların öğretilerine karşı çıkararak bir tez ortaya koymak değil kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi filozofların tutarsızlıklarını göstermeye çalışmaktır. Nitekim bununla ilgili olarak Gazali şu cümleleri kullanır: *'Şüphesiz karşı çıkma bir görüşün yanlışlığını açıklığa kavuşturur ve güçlük, tez ve antitez ortaya konmak suretiyle çözümlenir. Biz bu kitapta kendimizi, sadece onların öğretilerini bulandırmak ve tutarsızlıklarını gösteren çeşitli delillerini bozmakla sınırlı tuttuk. Bunu yaparken belirli bir öğretiyi savunma yoluna gitmedik.'*²⁶¹ Dolayısıyla Gazali belli bir öğretiyi savunmamış tutarsızlıkların neler olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bütün bu anlattıklarımızdan sonra Gazali'nin meselelerinden ikincisi olan nedensellik meselesinin ne olduğuna geçebiliriz.

2.2- Nedensellik Meselesi:

Doğa yasalarından biri olan nedensellik ilkesine göre doğadaki her şey neden etki prensibine göre varlık bulur. Her neden bir etkiyi doğurur. Neden ile etki arasındaki bu ilişki zorunluluk taşımaktadır. Gazali de kelamcılar gibi doğa yasalarından biri olan nedensellik ilkesini reddeder.²⁶² Bununla birlikte nedensellik ilkesinin zorunlu değil mümkün olduğunu kabul eder. Gazali'nin bu konuyla ilgili olarak şu cümleleri sarf eder:

'Tabiatta süregelen üzende alışkanlık sonucu olarak sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki bize göre zorunlu değildir. Aksine her iki şey hakkında ' Bu odur, O da budur, denilemez. İkisinden birinin kabulü, ötekinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. O halde iki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz. Mesela su içmek için suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneşin doğmasıyla aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ilaç

²⁶¹ A. g. e. s. 46

²⁶² H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev; Kasım Turhan, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 2001, s. 421

ıçmek arasındaki bir zorunluluk yoktur.'²⁶³ Bu cümlelerden de anlaşılacağı gibi Gazali sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmez ama Allah'ın takdiri gereği nedenler ve bunun sonuçları arda arda gelmektedir. Tabiatda meydana gelen bütün bu nedenler ve nedenlere bağılı gerçekleşen sonuçlar birer zorunluluk değil Allah'ın dilemesiyle meydana gelen olaylardır. Gazali bu durumu daha anlaşılır kılmak için ateş-pamuk örneğini verir. Gazali, ateşin pamuğa dokunduğı halde pamuğun yanmamasını pamuğun ateşe dokunmadan da yanıp kül olabileceğinin mümkün olduğunu vurgular.²⁶⁴ Gazali'nin burada vurgulamak istediğı şey sebeplilik ilkesinin zorunlu değil mümkün olduğudur. Ancak filozoflar bu görüşe karşı çıkararak sebep sonuç arasındaki ilişkiyi zorunluluk olarak kabul ederler.

Gazali bu tartışmayı filozofların görüşlerini bildirerek daha sonra filozofların çelişkilerini ortaya koyarak devam ettirir. İlk olarak filozofların görüşlerinden başlayalım. Onlar, *'yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı olduğundan yanabilen bir şeye dokunduktan sonra, onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını iddia etmektedirler.*'²⁶⁵ Gazalinin reddettiğı husus tam da budur. Çünkü Gazali'ye göre *'yakma fiilini yapan, pamukta siyahlığı yaratan, parçaların dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren yüce Allah'tır. Ateşe gelince o cansız bir şey olup hiçbir etkinliğe sahip değildir. Filozofların ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bu konuda hiçbir delilleri yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterir; ancak ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allaha başka sebebi yoktur.*'²⁶⁶

²⁶³ A. g. e. s. 166

²⁶⁴ A. g. e. s. 166

²⁶⁵ A. g. e. s. 167

²⁶⁶ A. g. e. s. 167

Gazali'ye göre filozofların sebeplilik ilkesini benimsemelerinin sebebi yalnızca elde ettikleri gözlemler olup salt gözlemden hareket ederek kesin bir yargıya varmaları olanaklı görünmemektedir. Pamuk ateşe dokununca yakan fail (Tanrı) bunu iradesiyle gerçekleştirdiğine göre aynı şekilde iradesiyle pamuğun dokunmasıyla birlikte yakma fiilini gerçekleştirmemesi aklen mümkündür. Gazali, neden sonuç ilişkisinde Allah'ın iradesini işin içine katar. Kısaca Gazali sebeplilik ilkesini reddetmezken bu ilkenin zorunluluğunu da kabul etmez.

Ancak filozoflar haklı olarak bu düşüncenin bir takım çelişkilere neden olabileceğini belirtirler. Onların sebep-sebepli arasındaki ilişkinin kabul edilemez ve yapanın iradesine bırakılırsa bu durumun birtakım imkânsızlıkları kabullenmeye neden olabileceği görüşleri yerinde ve haklı bir tespittir. Örneğin *'evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın akli başında, iş güç gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz! Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına, altının taşa dönüşmesi mümkün sayılabilir.'*²⁶⁷ Dolayısıyla filozoflar haklı olarak sebeplilik ilkesinin reddedilip doğadaki her şeyin failin iradesine bırakıldığında birtakım gerçekçi olmayan durumlarla karşılaşılabilceğini vurgularlar. Görünen o ki akıl yürütme ile elde edilen sonuçlar birçok çelişkiyi de beraberinde getirir. Çünkü aklımız her iki durumunda olabileceği yönünde birtakım verilere ve geçerli sebeplere sahiptir.

Gazali filozofların haklı tespitlerine cevap olarak şöyle der: *'Mümkün olan bir şey var olmuşa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilginin yaratılması mümkün değilse o zaman bu imkânsız faraziyeler söz konusu edilir ve biz sizin ortaya attığınız bu türden olay hakkında bir kuşku duymayız. Ancak yüce Allah, mümkün olan bu olayları gerçekleştirmedine dair bizde bir bilgi yaratmıştır ve biz de bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu*

²⁶⁷ A. g. e. s. 170

*olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür, olabilir de olmayabilir de. Olayların bu şekilde art arda sürüp gitmesi ve bunların geçmişteki oluş tarzından bir sapma göstermeden meydana gelmesi zihnimizde iyice yer etmiştir.*²⁶⁸ Gazalinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere doğada meydana gelen olaylar arda sürüp gitmektedir. Biz bu tür olayların bir sapma göstermeden böyle devam edeceğini Allah'ın bizde yarattığı bilgi ile bilmekteyizdir. Ancak bu tür olayların sure gelmesini ve devam etmesini zorunlu olarak değil mümkün olarak görmekte ve imkânsız diye bir şeyin olmadığını aklımızın bize bildirdiği yargılardan elde etmekteyiz. Gazali'nin '*biz de bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiyoruz, tam aksine, mümkündür, olabilir de olmayabilir de* sözlere Kant'ın da sebeplilik antinomisinde kabul ettiği 'hem o hem o' prensibine uygun düşmektedir. Dolayısıyla 'sebeplilik ilkesi zorunludur' yargısı ile 'sebeplilik ilkesi zorunlu değildir' yargısı eşit ölçüde kabul görebilir. Ancak akli yargılardan yola çıkarak hangisinin doğru olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olamayız.

Özetle ifade edecek olursak: '*Yüce Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesine, onu oturan, elinin hareketiyle muntazam yazı yazan bir canlı şekline getirmesine gelince, olayların meydana gelişini, seçme iradesine sahip bir güce bağladığımız sürece böyle bir şey özü itibariyle imkânsız değildir. Böyle bir olay tabiatta süregelen düzene (adet) aykırı düştüğü için reddedilmektedir. Siz filozoflar, bu iddianın 'failin sağlam ve düzenli oluşu failin bilgili olduğunu gösterir' ilkesini geçersiz kılacağını söylüyorsunuz; hâlbuki öyle değildir. Çünkü şu anda söz konusu olan fail yüce Allah'tır. Fiili sağlam ve düzenli kılan da, onu bilen de O'dur.*'²⁶⁹

Dolayısıyla Gazali hem Allah'ın evrendeki olayları belli bir düzene göre yarattığını ve bu düzenin böyle devam ettiğini kabul ederken hem de bu düzenin zorunlu olmadığını mümkün olduğunu

²⁶⁸ A. g. e. s. 170- 171

²⁶⁹ A. g. e. s. 176

buna mukabil fiilleri yapan failin (Allah) iradesiyle fillerde değişiklik yapabileceğini buna gücünün yettiğini vurgulamaya çalışır. Gazali’de Kant gibi hem sebep-sebepli ilişkisini kabul eder hem de Tanrı’nın iradesine ve kudretine bağlı olarak olaylar arasındaki ilişkilerin zorunlu değil mümkün olabilme ihtimalini de göz önünde bulundurur. Yani Fail dilediği an failin süregelen işlevini durdurabilir. Kant, doğadaki sebeplilik ilkesine insanın özgürlüğünü koyarak ikisinin de aynı anda bulunabileceğini belirtirken, Gazali sebeplilik ilkesine Tanrı’nın iradesini katmış ve ikisinin de aynı anda bulunabileceğini belirtmiştir.

Gazali’nin sebeplilik meselesi hakkındaki görüşlerini açıkladıktan sonra üçüncü mesele olan zorunlu varlık meselesine geçebiliriz.

2.3- Zorunlu Varlık Meselesi

Gazali’nin Filozofların Tutarsızlığı adlı kitabında ele aldığı meselelerden biri de zorunlu varlık meselesidir. Gazali, bu meseleyi anlatırken filozofların Zorunlu Varlık ile ilgili görüşlerini bildirdikten sonra onların tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır. Filozoflar, zorunlu varlığın bir ve tek olması yönündeki görüşlerini iki yöntemle kanıtlarlar.

Bu yöntemlerden ilki şudur: *‘Eğer zorunlu varlık iki tane olsaydı, zorunlu varlık kavramı her biri için söz konusu olurdu. Kendisine ‘zorunlu varlık’ denenin zorunluluğu ya kendi özünden kaynaklanır, başkasından ileri geldiği düşünülemez veya varlığının zorunlu oluşunun bir sebebi vardır. Bu takdirde bir sebep onun varlığını zorunlu kılmış, böylece varlığı zorunlu olan özü bakımından sebepli olmuş demektir. Hâlbuki biz zorunlu varlık derken sadece varlığının hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisi bulunmayanı kastediyoruz. Eğer zorunluluk onun özünden kaynaklanıyorsa bu sadece ona özgüdür. Bir sebepten ileri geliyorsa bu takdirde onun varlığı zorunlu değil sebeplidir. Böylece ortaya çıkmıştır ki zorunlu varlığın bir ve tek olması*

gerekir.’²⁷⁰ Dolayısıyla zorunlu varlık özü itibariyle zorunlu olup varlığı hiçbir şekilde bir sebeple ilişkisi olmayandır. Eğer ki bir sebepten dolayı zorunluluk mevcutsa bu durumda o varlık zorunlu değil sebepli olmaktadır. Bu yüzden zorunlu varlık kesinlikle bir ve tektir.

Gazali, zorunlu varlığın sebebi bakımından ve özü bakımından ikiye ayrılmasına karşı çıkararak filozofların bu iddialarının tutarsızlıklarını şu cümlelerde ifade eder: ‘Sizin zorunlu varlık kavramını ‘özü bakımından zorunlu’ veya ‘sebebi bakımından zorunlu’ şeklinde ikiye ayıran ifadeniz, meselenin ortaya konuluşu açısından yanlıştır. Çünkü daha önce de açıkladığımız gibi varlığın zorunluluğu kapalı bir ifadedir. Ancak bununla sebebin inkârı vurgulanıyorsa o başka! O zaman biz bu deyimini kullanarak deriz ki: Sebebi bulunmayan ve biri öteki için sebep olmayan iki varlığın bulunması neden imkânsız olsun? ! Sizin sebebi bulunmayan ya kendi özünden veya bir sebepten dolayı sebebi yoktur’ şeklindeki sözünüzde yanlış bir bölümeledir. Çünkü sebebin inkârı ve varlığın sebebe ihtiyaç duymaması, bir sebebin bulunmasını gerektirmez. O halde sebebi bulunmayan varlığın ya kendi özünden veya bir sebepten ötürü sebebinin bulunmadığını söyleyen kimsenin bu sözünün ne anlamı olur. Çünkü bizim sebebi yoktur sözümüz salt olumsuzluğu ifade etmektedir. Salt olumsuzluğun ise herhangi bir sebebi yoktur. Dolayısıyla burada ne kendi özünden ne de özünün dışındaki bir şeyden söz edilebilir.’²⁷¹

Gazali, burada zorunlu varlığın kapalı dolayısıyla tartışmaya açık bir ifade olduğunu, bununla birlikte hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan bir değil iki tane zorunlu varlığın olmasının da bir sakıncası olmadığını belirtir. Gazali’nin eleştirdiği bir diğer husus ise zorunlu varlığın sebebi olan ve sebebi olmayan şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Çünkü filozoflar zorunlu varlığı ya kendi özünden ya da bir sebepten dolayı zorunlu varlık diye ikiye ayırmışlardı. Ancak Gazali’ye göre ‘sebebi olmayan’ olumsuz bir ifadedir. Salt olumsuzluğun ise herhangi bir sebebi

²⁷⁰ A. g. e. s. 85

²⁷¹ A. g. e. s. 86

olmadığı için ne özünden ne de özünün dışındaki bir şeyden dolayı sebebi olmayan ifadesi kullanılamaz. Gazali filozofların görüşlerindeki çelişkileri aynı akıl yürütme ile eleştirdikten sonra filozofların zorunlu varlığın bir ve tek olduğuna dair iddia ettikleri ikinci yöneme geçebiliriz.

Filozoflara göre zorunlu varlığın iki tane olduğu varsayılırsa bunların her yönden ya birbirine benzer(yani denk) ya da birbirinden farklı olduğu kabul edilmelidir. Eğer her yönden benzer olsalardı o zaman çokluk ve ikilik düşünülemezdi. Bu durumda benzerlik yoksa farklılık olmalıdır. Bu farklılık zaman ve mekân açısından değil öz açısından farklılıktır. *'Her ne zaman bu iki zorunlu varlık bir hususta farklılık gösterirse onların ya bir hususta ortak olmaları veya bir hususta ortak olmamaları gerekir. Oysa onların herhangi bir hususta ortak olmamaları imkânsızdır. Çünkü bu takdirde ne varlıkta ne varlığın zorunluluğunda ne her birinin yeterli oluşunda ne de bir konuda ortak olmaları gerekirdi. Eğer bu iki zorunlu varlık bir hususta ortak olup bir hususta farklılık gösterseydi, bu takdirde ortak oldukları husus ayrıldıkları husustan başka olur, dolayısıyla onlarda tarif açısından birleşiklik ve bölünme söz konusu olurdu. Hâlbuki zorunlu varlıkta birleşiklik yoktur, o ne nicelik ne de tarif açısından bölünebilir. Çünkü zorunlu varlığın özü birtakım şeylerin birleşmesiyle oluşmuş değildir.'*²⁷²Filozoflara göre öz itibariyle farklılık gösteren iki zorunlu varlık olsaydı o zaman bu iki zorunlu varlığın bir hususta ortak olmaları gerekirdi. Bu iki zorunlu varlık bir hususta ortak olup bir hususta farklılık gösteriyorsa bu durumda birleşiklik ve bölünme söz konusu olacaktır ki zorunlu varlıkta birleşme ve bölünme söz konusu değildir. Filozofların iki tane zorunlu varlığın olmadığına zorunlu varlığın bir ve tek olduğuna dair kullandıkları yöntemin ikincisi budur.

Gazali'nin bu görüşe itirazı şu şekilde olacaktır: *'İkiliğin ancak herhangi bir şeydeki farklılıktan(yani başkalıktan) kaynaklandığı kabul*

²⁷² A. g. e. s. 87

*edilmiştir. Her açıdan birbirine benzeyen iki şeyin farklı olacağı düşünülemez. Ancak sizin 'ilk ilke hakkında bu tür birleşiklik imkânsızdır' sözünüz sırf bir dayatmadır. İddianızın kanıtı hani nerede? !'*²⁷³

Gazali'nin ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Zorunlu varlıkta bir bileşiklik yoktur iddiası temelsiz ve kanıtlanamaz bir dayatmadan ibarettir. Gazali bu iddiadaki tutarsızlığı kanıtlamak için zorunlu varlığa ithaf edilen bir takım sıfatların örneğin; ilim, irade, kudret gibi... Sıfatların konumunun ne olduğunu sorgular? Filozoflara göre zorunlu varlığa ait bu tür sıfatlar onun özüyle birlikte bulunan sıfatlar olup, onun özünün dışında bulunan şeyler değildirler. Eğer bu tür sıfatlar özünün dışındaysa bu bir tür çokluğu gerektirir ki bu ise imkânsızdır. Gazalinin buna cevabı şöyledir:

*'Bu tür çokluğun imkânsız olduğunu nereden biliyorsunuz? İddianızı kanıtlayacak delil hani nerede? Çünkü nitelenen zat bir olmakla beraber Zorunlu Varlıkta çokluğun imkânsızlığını ileri süren birinin bu görüşü, sıfatlarda çokluğun imkânsızlığını gösterir. Bu ise tartışmalı bir konudur. Ayrıca bunun imkânsızlığı zorunlu olarak bilinmemekte ayrıca kanıt gerekmektedir.'*²⁷⁴ Gazali, bu tartışmayı soru cevap şeklinde sürdürmektedir. Ancak Gazali'nin amacının ne olduğunu açıklığa kavuşturmak açısından bu kadarı yeterli gözükmemektedir. Gazali'nin de ifadelerinden anlaşıldığı gibi Gazali'nin amacı filozofların metafizik konularında burhan yöntemini kullanarak kesin bilgi elde etme yönteminin geçersiz olduğunu vurgulamaya çalışmaktır. Çünkü metafizik konularda filozofların kullandıkları akıl yürütme yöntemiyle elde edilen vargılar aynı akıl yürütme ile çürütülebilir. Gazali bunu şu cümlelerle açıklar. *'Hâlbuki acizliğiniz yöntemlerinizin tutarsızlığı ve biz biliriz iddianızla gülünç duruma düştüğünüz açıkça ortaya çıkmıştır. Bu açıklamalardan maksat da işte budur. O halde*

²⁷³ A. g. e. s. 88

²⁷⁴ A. g. e. s. 97-98

metafizik kanıtların geometrik kanıtlar gibi kesin olduğunu iddia eden hani nerede? !'

Dolayısıyla zorunlu varlık meselesi salt akılla ispat edilemez bir mesele olarak kalmaya devam edecektir. Zorunlu Varlık ile ilgili filozofların iddialarını ve bu iddialardaki tutarsızlıkları gösterdikten sonra araştırmamızın sonuç kısmına geçebiliriz. Sonuç kısmında Kant ve Gazali'nin kullandıkları yöntemlerdeki benzerlikleri bununla birlikte Kant'ın üç antinomisi ile buna paralel olarak Gazalinin üç meselesinden çıkan sonuçları karşılaştıracacağız. Farklı çağlarda farklı coğrafyalarda farklı kültürlerde yaşayan ve yaşadıkları çağa damgasını vuran bu iki filozofun metafizikle ilgili konularda aynı sonuca vardıklarını gösterdikten sonra araştırmamızı sonlandıracağız.

SONUÇ

Araştırmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi amacımız Gazali'nin ve Kant'ın metafizik ile ilgili konularda benzer yöntemleri kullandıklarını ve buna mukabil aynı sonuca vardıklarını göstermeye çalışmaktı. Bu yüzden ilk olarak Gazali ve Kant'ın bilgi ile ilgili görüşlerine yer verdikten sonra Kant'ın antinomilerinin neler olduğunu daha sonra da Gazali'nin meselelerini anlatmaya çalıştık.

Kant, antinomileri açıklarken Transandantal Diyalektik yöntemini kullanmıştı. Diyalektik, bir yanılsama mantığıdır. Kant'a göre bu mantık olgusal sınırlarını aşarak kavramsal sınırlar içinde bilinemez olarak kalacak olan şeylerin bilinebileceği yanılgısına düşer. Mutlak ve koşulsuz arayan usumuz -ki bu hiçbir zaman duyular dünyasında değildir- duyular üstü alana yükselecek ve böylece uçsuz bucaksız bir alana yolculuğa başlayacaktır. Bu öyle bir yolculuktur ki bu yolculuğun sonunda hiçbir bilgi elde edemeden bitap düşecek ama gene de bu soruları sormaktan asla vazgeçmeyecektir. Bu insanın içinde dönüp durduğu sonu gelmez bir döngüdür. Kant bu yüzden bu duruma diyalektik adını vermektedir.

Kant'ın da anlatmak istediği gibi görümler dünyasında olmayıp sadece akılla çıkarımlarda bulunduğumuz metafizik ile ilgili konular salt akılla çözümlenmeye çalışıldığı an çelişkilere düşer. Bu yüzden salt akıldan yola çıkarak metafizik ile ilgili konularda kesin yargılara varamayız.

Gazali de Kant'ın Arı Usun Eleştirisi adlı eserinde değindiği antinomilerin aynısını Filozofların Tutarsızlığı adlı eserinde meseleler olarak ele almıştır. Gazali bu meseleleri anlatırken Delillerin Denkliği yöntemini kullanmıştı. Bu yöntem öncülleri zorunlu olarak kabul edilmiş ve kesin kıyasla sonuca ulaşılmış tez ve antitezden oluşan yargıların eşit ölçüde doğruluğunun ya da yanlışlığının kabul edilmesidir. Gazalinin kullandığı delillerin denkliği yöntemi Kant'ın diyalektik yönteminin benzeridir. Gazali bu yöntemi metafizik konuların salt akıl yürütmeye bilinmeyeceğini göstermek için

kullanmıştır. Gazali ve Kant'ın metafizik konularda elde ettiği sonuç yukarıda da anlattığımız gibi salt akılla bu konuların kesinliğinin bilinemeyeceğidir.

Şimdi antinomilerle meselelerin karşılaştırılmasına geçebiliriz. Kant'ın antinomilerinden ve Gazalinin ele aldığı meselelerinden ilki evrenin ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı sorusudur. Kant'a göre duyum ve algı yoluyla evrenin yalnızca bir bölümünü kavrayabiliriz. Bu yüzden evrenin uzayda bir sınırı var mı ya da zamanda bir başlangıcı var mı sorularına cevap veremeyiz. Bu sorular salt usumuzda yer alan duyum ve algı aracılığı ile kanıtlanamayan ve akli diyalektiğe sürükleyen sorulardır. Dolayısıyla uzam ve zaman açısından dünyanın boyutlarını soracak olursam sonlu olduğunu söylemem kadar sonsuz olduğunu söylemem de aynı açıdan olanaksızdır. Çünkü bunları kanıtlayacak bir deneyimim olması gerekir. Ancak ne sonlu ve sınırlı bir evrenin ne de sonsuz ve sınırsız bir evrenin deneyimi olanaksızdır. Kant bu antinominin çözüme değil çözümsüzlüğe götürdüğünü -çünkü deneyimle ispatlanamayan çelişik yargılar ortaya çıkarmıştır- salt akılda bulunan bu yargıların salt akılla ispatlanamayacağını göstermeye çalışmıştır.

Gazali âlemin ezeliği meselesini ve diğer meseleleri anlatırken önce filozofların akıl yürütme ile elde ettikleri görüşlere yer vermiş daha sonra filozofların bu görüşlerini aynı akıl yürütme ile çürütmüştür. Gazali, filozofların evrenin ezeliğine dair iddia ettikleri dört delil üzerinde durmuş bu delillerin akli çelişkilerini, tutarsızlıklarını göstermeğe çalışmıştır. Sonuç olarak da filozofların salt akıl yürütme ile elde ettikleri vargıların aynı akıl yürütme ile çürütülebileceğini bu yüzden âlemin ezeliğine dair yargıların geçersiz olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Görünen o ki Kant epistemolojik açıdan kabul ettiği ilkedен yola çıkarak duyulur evrenden hareketle evrenin ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığına dair hiçbir veriye sahip olamayacağımızı bu yüzden evrenin ne ezeli ne de sonradan yaratıldığına dair bir yargıda

bulunamayacağımızı salt akılla evrenin ezeliğinin ispatlanamayacağını vurgulamıştır.

Gazali ise filozofların kesin bilgi elde etmede kullandıkları burhan yöntemini eleştirmiş salt akılla elde edilen yargıların aynı akılla çürütülebileceğini dolayısıyla metafizik konulardan biri olan âlemin ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığına dair tartışmanın kesin bir sonuçla sonuçlanamayacağını her iki yargıdan hangisinin doğru olduğunun salt akılla ispatlanamayacağını göstermeye çalışmıştır.

Kant'ın antinomilerinin ikincisi ise sebeplilik ilkesidir. Kant burada evrendeki sebeplilik ilkesiyle birlikte insanın özgürlüğünün bir arada bulunabileceğini vurgular. Dolayısı ile evrende meydana gelen olaylar neden sonuç ilişkisine göre cereyan etmekte bununla birlikte insan özgür iradesi ile davranışlarına yön verebilmektedir. Bu antinomi 'hem o hem o' düsturundan hareket etmektedir.

Gazali ise sebeplilik ilkesinin yanında Tanrının iradesini işin içine katmaktadır. Dolayısıyla evrende sure gelen bir düzenin olduğunu ancak bu düzenin zorunluluk değil imkân dâhilinde devam ettiğini vurgular. Gazali için evrende sebep-sonuç ilişkisine dair bir düzen vardır bununla birlikte Gazali Tanrı'nın iradesi ve kudretinin her şeye gücü yettiğini fiilin fail tarafından durdurulmasının imkân dâhilinde olduğunu vurgular.

Gazali'de Kant gibi hem o hem o anlayışıyla hareket etmektedir. Yani hem sebeplilik ilkesini kabul ederken hem de failin fiilin işlevini durdurabileceği anlayışına hâkimdir. Kant sebeplilik antinomisinde işin içine insanın özgür iradesini koyarken, Gazali, sebeplilik meselesinde işin içine Tanrının özgür iradesini koyarak her iki filozof da zorunlu sebeplilik ilkesini reddetmektedirler. Dolayısıyla bu mesele salt akılla çözülemez olarak kalmaya devam edecektir.

Kant'ın üçüncü antinomisi ise zorunlu varlık antinomisidir. İnsan usu nedensellik yasasından hareket ederek evrende meydana gelen olaylar dizisinde görgül manada bir koşulsuz zorunlu varlığa ulaşmak istemektedir. Ancak görüngüler dünyasında varoluşu zorunlu koşulsuz

bir varlık yoktur ki zaten bu durum görüngüler dünyasındaki nedensellik yasasına aykırıdır. Ancak her iki durumda değişik bağlantılarla doğru olabilirler. Özetle ifade edecek olursak usumuz nedensellik yasasından hareketle evrende meydana gelen olaylar dizisinde görgül manada bir koşulsuz zorunlu varlığa ulaşmak istemektedir. Ancak görüngüler dünyasında varoluşu zorunlu koşulsuz bir varlık yoktur ki zaten bu durum görüngüler dünyasındaki nedensellik yasasına aykırıdır. Ancak her iki durumda değişik bağlantılarla doğru olabilirler. Şöyle ki nedensellik yasasına evrende meydana gelen her şey neden-etki prensibine ve görgül zeminde var olmakla beraber yine de görgül dünyaya ait olmayan koşulsuz zorunlu bir varlık bulunabilir. Bu koşulsuz varlık görüngüler dünyasındaki değil salt anlaşılır dünyada kendinde yer bulacaktır. Kant'ın epistemolojisi açısından zorunlu varlık görüngüler dünyasında yer almak zorundadır ancak bu durum zorunluluk yasasına aykırıdır. Ancak zorunlu varlık anlaşılır bir koşul olarak dizinin dışında görgül olmayan koşulsuz bir varlık olarak var olabilir. Kant'ın bu antinomide benimsediği husus her iki yargının da olabileceğidir. Dinamik antinomilerden biri olan zorunlu varlık antinomisi hem o hem o anlayışından hareket ederek zorunlu varlığın var olduğu ya da var olmadığı yönündeki iki yargının da kabul görebileceğini ancak kesin bilgi hakkında bize hiçbir şey sunmadığını vurgular.

Gazali, zorunlu varlık meselesine değinirken 'zorunlu varlık' terimi üzerinde durur. Zorunlu varlığın kapalı ve tartışmaya açık bir ifade olduğu, bu ifadenin ispatında akıl yürütmelerin geçersiz sayılacağını dolayısıyla salt akılla elde edilen bulguların kesinlik açısından bir dayanağının olamayacağını vurgular. Kant ve Gazali'nin zorunlu varlık ile ilgili olarak elde ettikleri sonuç aynıdır ki, salt akılla zorunlu varlığın ispatı mümkün değildir.

Özetle ifade etmek gerekirse Gazali ve Kant metafizik ile ilgili konularda salt aklın birbirinden çelişkili yargılar üretebileceğini salt akıl yürütmeye kesin bir sonuca varılamayacağını vurgulamaktadırlar.

Bu yüzden çalışmamızda da ifade etmeye çalıştığımız gibi Kant ve Gazali metafizik ile ilgili konularda benzer yöntemleri kullanmakla birlikte aynı sonuca ulaşmışlardır. Çünkü metafizik ile ilgili konular duyulur evreni aşan konular olduğu için metafizik ile ilgili konular görüngüler dünyasında ispatlanamadığı için salt akıl yürütme ile elde edilen bir tez yine aynı akıl yürütme ile antitezini doğurur. Bu yüzden metafizik ile ilgili konularda salt akıl yürütme ile elde edilen yargılar çelişik yargılar olup bizi kesin bilgiye götüremezler.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Gazali ve Kant aklın sınırlı olan gücünü ve aklın metafizik konusunda güçsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmıştır. Bu yüzden Gazali ve Kant epistemolojik açıdan metafizik alanla ilgili yargıların salt akılla ispatlanamayacağını göstermeye çalışarak çalışmamızın de merkezinde yer alan rasyonalizmin eleştirisini yapmaktadırlar.

KAYNAKÇA

- Abubakirov, Nurbol, *Gazali'de Kalp Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya, 2009.
- Akdağ, Mehmet, *Gazali'de Bilgi Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Bilim Dalı, Konya, 2010.
- Altuner, İlyas, *Gazali'nin Felsefeye Yaklaşımı Üzerine Bir Soruşturma*, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sayı / No: 1, Nisan / 2012, s. 45-58.
- Cabiri, M. Abid, *Gazalinin Düşüncesi'nin Temel Unsurları ve Çelişkileri*, çev; Mesut Okumuş, AÜİFD, Cilt XLIV, 2003, Sayı 1, s. 399-413.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev; Doğan Özlem, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2007.
- Çakmak, Mustafa, *Kant'ın Numen Fenomen Ayrımının Metafizik Eleştirisi'nin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt 11, Sayı 3, 2011 s. 187-200.
- Çapak, İbrahim, *Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri*, , KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6(2005), s. 107-128.
- Eroğlu, Ayşe, *Henri Bergson'da Bilinç-Sezgi İlişkisi*, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Aralık 2012, Sayı:27, s. 81-102
- Friedman Michael, *Kant ve Kesin Bilimler*, çev; Sibel Şan Öget, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Gazali, Ebu Hamid, *İlmin Ölçütü*, çev; Ali Durusoy –Hasan Hacak, İstanbul: Elma Basım, 2013.
- _____, *Dalâletten Kurtuluş*, sadeleştiren; A. Onur Yeşilyurt, İstanbul, Onur Kitap, 2013.
- _____, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev; Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- _____, *Mişkatül Envar*, çev; Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2016.

- _____, *İhya I, III*, çev; Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1974.
- _____, *Mi'yârü'l-İlm fi Fenni'l-Mantik*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, tarih yok.
- _____, *İlmin Fazileti*, çev; Harun Ünal, İstanbul, Çelik Yayınevi, 2015.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.
- Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev; Takiyyeddin Mengüşoğlu, Ankara, DoğuBatı Yayınları, 2014.
- Işık, Aydın, *İnanç Krizi*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2009.
- İbn Sina, *II. Analitikler*, çev; Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev; Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- _____, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena*, çev; İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.
- Küçükparmak, Aykut, *Gazalinin Bilgi Sisteminde Hadsî Bilgi*, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 1 sayı 2, Aralık 2013, 239-252.
- Mengüşoğlu, Takiyyeddin, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Musgrave, Alan, *Sağduyu Bilim ve Şüphencilik*, çev; Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Özdemir, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felasife Adlı Eserinde Üç Meselenin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2012.

- Özdoyran, Güven, *Özgürlük Ya da Nedensel Belirlenim Üçüncü Bir Olasılık (Antinomi) Mümkün mü?* , www.flfsdergisi.com, sayı 1, s. 85-94.
- Taşçı, Özcan, *Kant'ın Vernunft (akıl) ve Verstand (zihin) Arasında Yaptığı Ayırımın Kelam'daki İzlerine Dair Bir Araştırma*, Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI (2006), sayı: 4 s. 195-216.
- Taylan, Necip, *Gazali'nin Düşüncesinin Temelleri*, , İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, çev; Mehmet Ata Arsan & Kerem Cankoçak, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2016.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev; Kasım Turhan, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 2001.
- Wood, Allen W, *Kant*, çev; Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitapevi, 2009.
- Yıldırım, Şeniz, *İbn Sînâ ve Descartes'in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, sayı 3, s. 25-53.