FELSEFEDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

Editör: Prof.Dr. Levent BAYRAKTAR

yaz
yayınları

Felsefede İleri Araştırmalar

Editör

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

yaz yayınları

2024

yaz yayınları

Felsefede İleri Araştırmalar

Editör: Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-5547-44-6

Aralık 2024 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

SPİNOZA'NIN TANRI ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

GÖNÜL EMİRBİLEK[1]

1. GİRİŞ

Bu çalışmada Spinoza'nın Etika adlı eserinin beş bölümden oluşan yapısının ilk kısmı olan "Tanrı Hakkında" başlıklı bölüm analiz edilecektir. Doğrudan Spinoza'nın kendi fikirlerine odaklanılan bu çalışmada ikincil kaynak kullanılmamıştır. Söz konusu bölümde Spinoza, tanımlamalar, aksiyomlar ve önermelerin yanı sıra zaman zaman şerhlere de yer vermektedir. Eserin bu kısmında yazarın temel amacı, Tanrı'nın doğasını tanımlamak, özelliklerini açıklamak ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığını, birliğini ve sonsuzluğunu ispat etmektir. Spinoza, bu doğrultuda hem ontolojik hem de kozmolojik

[1]Araştırma Görevlisi Doktor | Research Assistant Ph.D.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye |
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,
Turkey.
gonulemirbilek@aybu.edu.tr
Orcid Id: 0000-0002-6998--1762

argümanlardan yararlanmaktadır. Her bir önerme, kendisinden önce gelen önermelere ve tanımlamalara dayandırıldığından, Spinoza'nın metodunun son derece sistematik ve tutarlı olduğu ifade edilebilir.

Spinoza, bu bölüme kavramların tanımlarıyla başlamakta ve sırasıyla "kendi kendisinin nedeni", "sınırlı olan", "cevher", "sıfat", "tavır", "Tanrı", "zorlama (cebrî)" ve "sonsuzluk" gibi temel terimlerin tanımını vermektedir. Tanımları takiben belirli aksiyomlar sunmakta ve ardından cevherle ilgili önermelere geçmektedir. İlk on dört önermede cevherin tanımı ve genel özellikleri hakkında detaylı açıklamalarda bulunduktan sonra, on dördüncü önermede "Tanrı'dan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz" (Spinoza, 2011: s. 45) ifadesiyle Tanrı kavramına giriş yapmaktadır. Bu önermeden de açıkça anlaşılacağı üzere, Spinoza, cevher ile Tanrı'yı özdeşleştirmektedir. İlerleyen önermelerde ise Tanrı'nın sıfatları ile Tanrı-varlık ilişkisine dair ayrıntılı analizler sunmaktadır.

1. Spinoza'nın Varlık Anlayışı

Spinoza, varlıkları ontolojik olarak iki temel kategoriye ayırmaktadır: kendinde olan varlık (ens in se) ve kendinde olmayan varlık (ens per aliud). Kendinde olan varlık, varlığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendisiyle tasarlanan ve kendi kendisinin nedeni olan bir varlık türüdür. Spinoza'ya göre, böyle bir varlık zorunlu varlık olarak nitelendirilir, çünkü özü, varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu özellikleri itibarıyla kendinde olan varlık, Spinoza'nın felsefesinde cevher (substantia) kavramına karşılık gelmektedir.

Kendinde olmayan varlık ise kendi başına tasarlanamayan, varlığı başka bir varlığa bağlı olan ve dolayısıyla kendi kendisinin nedeni olmayan bir varlıktır. Özü, varlığını zorunlu kılmadığı için yokluğu da tasarlanabilir, bu nedenle mümkün varlık olarak da adlandırılabilir. Spinoza, bu tür varlıkları tavır

(modus) terimiyle ifade etmektedir. Buna göre, cevher Tanrı'ya tekabül ederken, Tanrı dışındaki tüm varlıklar tavır olarak, yani kendinde olmayan varlıklar olarak tanımlanmaktadır.

Spinoza'nın ontolojik sisteminde Tanrı, tüm varlığın nedeni ve özdeşi olarak konumlandırılır. Bu perspektifte Tanrı, kendi özünün zorunluluğundan hareket eder ve bu hareket, bir kısıtlama değil, tam tersine mutlak özgürlüğün bir tezahürüdür. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın özgürlüğü, dışsal herhangi bir etkenle sınırlanmayan bir etkinliktir. Bu bağlamda, Tanrı'nın eylemleri, önceden belirlenmiş bir zorunluluktan ziyade, kendi özünün içsel yapısının bir sonucudur. Tanrı'nın hür olması, kendi tabiatının zorunluluğuyla etki etmesindendir. Var olan her şey O'na bağlı olduğundan ve Onsuz hiçbir şey var olamayacağından dolayı, Tanrı mutlak olarak hürdür. Çünkü O kendi tabiatının zorunluluğuyla etki etmektedir. Her şey O'nun sonsuz gücünden ve tabiatının zorunluluğundan meydana gelmiştir. Burada Spinoza, Tanrı'nın zorunlu olmasıyla hür olmasını bir tutmaktadır.

Spinoza, hür kavramını "Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şey" olarak açıklarken, zorlama (cebrî) kavramını ise, "kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şey" (Spinoza, 2011: s. 32) biçiminde ifade eder. Şimdi, her iki kavramı daha anlaşılır hale getirelim: Hür Varlık: Spinoza'ya göre, bir şey hür ise, o şey varlık ve etkinlik açısından tamamen kendi içsel doğasına, yani kendi tabiatının zorunluluğuna dayanır. Başka bir deyişle, o şeyin varlığı ve davranışları, dışarıdan bir etkiye veya zorlamaya bağlı değildir; her şey yalnızca kendi içsel yasalarına göre gerçekleşir. Tanrı, bu anlamda "hür varlık" olarak kabul edilir çünkü Tanrı'nın varlığı ve etkinliği tamamen kendi tabiatının zorunluluğuna dayanır; Tanrı, hiçbir dışsal etkene ya da koşula bağlı değildir. Zorlama (Cebrî) Varlık: Zorlama, bir şeyin

varlık ve etkinliğinin dışsal nedenlere, yani başka bir şeyin etkisine bağlı olması durumudur. Bir varlık, var olabilmek için dışarıdan bir başka varlıkla ilişkilidir ve varlık gücü, başka bir şeyin zorlamasıyla şekillenir. Spinoza'ya göre, Tanrı dışındaki sonlu varlıklar, hür değildir çünkü onların varlıkları ve eylemleri dışsal sebeplerle belirlenir. Bu varlıklar, kendi tabiatlarının zorunluluğuna dayalı olarak var olmazlar; bunlar, Tanrı'nın yasalarına ve yaratımına bağlıdırlar. Buna göre, Tanrı, hür varlık anlamına gelirken, Tanrı dışındaki sonlu varlıkları hür olmayan varlıklar olarak ifade eder. Spinoza, Tanrı'yı özgür bir varlık olarak tanımlar çünkü Tanrı'nın varlığı tamamen kendi içsel tabiatına dayanır. Buna karşılık, Tanrı dışındaki tüm varlıklar, varlıklarını Tanrı'nın yaratma ve düzenleme güçlerinden alarak hür değildir. Bu, Spinoza'nın özgürlük ve zorunluluk anlayışının temelini oluşturur.

2. Spinoza’nın Tanrı Anlayışı

Spinoza, Tanrı’yı “mutlak anlamda sonsuz bir varlık” olarak tanımlamakta ve bu varlığı, “sonsuz sıfatlara sahip olan, özü bu sıfatların her biri aracılığıyla ifade edilen, başlangıcı ve sonu olmayan bir cevher” (Spinoza, 2011: s. 32) şeklinde nitelendirmektedir. Spinoza’nın ontolojik sisteminde cevher ise, “kendi başına var olan ve yalnızca kendisiyle kavranan; başka herhangi bir fikrin yardımı olmaksızın hakkında tam anlamıyla bilgi edinebildiğimiz varlık” (Spinoza, 2011: s. 31) olarak tanımlanır. Cevher, kendi kendisinin nedeni (causa sui) olup, varlığı için hiçbir dış nedene ya da başka bir varlığa ihtiyaç duymamaktadır.

Cevher ile ilişkili olan tavırlar (modus) ve duygulanışlar (affectiones), ontolojik olarak cevherden ayrı düşünülemez; zira bunlar yalnızca cevherin varlığıyla açıklanabilir ve varoluşlarını doğrudan cevherin varlığına borçludur. Spinoza’ya göre tavır, cevherin belirli durum ya da görünümlerinden ibarettir ve

varlığını ancak cevherin içkinliğinde sürdürebilir. Bu nedenle, cevherin varlığı olmaksızın tavırların varlığından söz edilemez. Bu ilişki, Spinoza'nın metafizik sisteminde cevheri, yalnızca kendi başına var olan değil, aynı zamanda tüm varlıkların zorunlu dayanağı ve varlık nedeni olarak konumlandırmaktadır.

Spinoza, cevherin temel özelliği olarak kendi kendisinin nedeni (causa sui) olma niteliğini vurgular. Eğer cevherin varlığı başka bir nedene dayalı olsaydı, yani varoluşu için başka bir varlığa ihtiyaç duysaydı, bu durumda cevher, kendisiyle tasarlanamayan ve kendi başına kavranamayan bir varlık haline gelirdi. Bu durum, cevherin tanımıyla açık bir çelişki oluşturur. Bu nedenle, Spinoza'ya göre yalnızca tek bir cevher vardır ve bu cevher, doğası gereği bölünemez ve sınırlandırılamaz. Cevherin dışında kalan tüm diğer varlıklar, bu cevherin sıfatları (attributa) ya da tavırları (modus) olarak tanımlanır.

Spinoza'nın metafizik sisteminde Tanrı, var olan tek ve biricik cevherdir. Tanrı, kendi kendisinin nedeni olduğu için zorunlu olarak var olan, varlığı hiçbir dış nedene bağlı olmayan, ancak kendi dışındaki tüm varlıkların nedeni olan bir varlıktır. Bu bağlamda, Tanrı dışında kalan her şey, Tanrı'nın tavırlarından ibarettir. Bu ontolojik yapıdan hareketle Spinoza, var olan her şeyin Tanrı olmaksızın ne var olabileceğini ne de düşünülebileceğini belirtir. Tanrı, zorunlu olarak var olan ve mutlak anlamda tek olan bir cevherdir; aynı zamanda o, kendi dışında kalan tüm varlıkların özgür (liber) nedeni olarak, varlık dünyasının temelini teşkil etmektedir.

Cevherin temel özelliklerini özetlemek gerekirse, Spinoza'ya göre cevher kendi kendisinin nedeni (causa sui), zorunlu, ezeli, ebedi, sonsuz ve tektir. Cevher, başka hiçbir şeye bağlı olmadığı için her şeyin hür nedeni (causa libera) olarak tanımlanır. Bu nitelikleri itibarıyla, cevher mutlak bağımsızlık ve kendilik ilkesine dayanmaktadır.

Spinoza, Tanrı'nın sonsuzluğunu, onun sınırsız olmasıyla eş anlamlı olarak değerlendirir. Tanrı'nın sonsuz olması, başka bir varlık tarafından sınırlandırılmaması anlamına gelir; dolayısıyla Tanrı, yalnızca kendisiyle kavranabilir ve başka hiçbir varlığa bağımlı değildir. Spinoza, Tanrı'nın sonsuz olduğunu savunarak, onun bölünemez olduğunu da kanıtlamaya çalışır. Bu bağlamda, "sonsuz olan bir varlığın bölünemez olması, sonsuz niteliklere sahip birden fazla Tanrı'nın var olamayacağı" anlamına gelir. Dolayısıyla, Tanrı hem sonsuz hem de mutlak anlamda tektir. Bu yaklaşım, Spinoza'nın Tanrı anlayışında biricikliği ve mutlak bağımsızlığı vurgulayan temel bir argüman oluşturur. Spinoza'nın felsefesi, Tanrı'nın evrenin her yönüne içkin olduğu ve her şeyin Tanrı'da var olduğu anlayışını temel alır. Bu görüş, Spinoza'nın panenteizmle ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Panenteizm, Tanrı'nın her şeyi kapsadığını ancak evrenin Tanrı'nın özünden tamamen bağımsız olmadığını savunur. Spinoza, Tanrı'nın sadece evrenin yaratıcısı değil, aynı zamanda onun içinde var olan bir güç olarak Tanrı'nın her şeyin tasarımında etkin olduğunu belirtir.

Spinoza'ya göre, Tanrı ile evren arasında özdeşlik yoktur; evren Tanrı'nın bir parçası olarak var olur ve Tanrı'nın kendisiyle özdeş değildir. Tanrı, evrenin her yönünde içkin olduğu gibi, insanın iradesine de bağlıdır. İnsan bir şeyin olmasını istediğinde, bu istek Tanrı'nın yaratıcı gücüyle desteklenir. Yani, insanın arzuları ve eylemleri Tanrı'nın yaratıcı kudretiyle bir ilişki içindedir. Bu düşünceyle, Spinoza Tanrı'nın doğasına dair geleneksel teolojik anlayışlardan farklı bir bakış açısı sunar, çünkü Tanrı'nın doğası her şeyde içkin olup, evrenin her noktasında mevcuttur.

Spinoza'nın hürriyet anlayışının anlamı, özgürlüğün, bir varlığın dışsal etkilerden bağımsız olarak, yalnızca kendi içsel doğasına ve tabiatına dayalı hareket etmesi olduğunu belirtir. Yani, bir varlık özgür olduğunda, varlığının nasıl oluştuğunu ve

nasıl hareket ettiğini tamamen anlayan ve bu anlayışa uygun şekilde hareket eden bir varlıktır. Daha basit bir ifadeyle, Spinoza'ya göre özgürlük, bir şeyin kendi içsel doğasını ve zorunluluğunu kabul edip buna göre hareket etmesidir. Bu, dışsal etkenler tarafından zorlanmamak, ancak yine de bir tür zorunluluk içinde var olmak demektir. Çünkü Spinoza, evrenin tüm varlıklarının bir belirlenmişlik içinde olduğunu savunur. Her şey, bir neden-sonuç ilişkisiyle var olur ve bu zorunluluk her şeyde bulunur. Ancak bir varlık, bu zorunluluğun farkında olduğunda, içsel doğasına uygun şekilde hareket eder ve bu hareket, özgürlük olarak kabul edilir. Örnek verecek olursak; Eğer bir insan, dürtüleri ya da dışsal etkenler tarafından değil, tamamen kendi mantıklı ve akılcı içsel doğasına dayanarak hareket ediyorsa, Spinoza'ya göre bu kişi özgürdür. Özgürlük, dışsal etkenlere karşı direnmek değil, kendi doğasının gerekliliklerine göre hareket etmek demektir. Kısacası, Spinoza'nın özgürlük anlayışı, zorunluluk içinde özgürlük anlamına gelir. Bir varlık, varlığının ve davranışlarının zorunlu olduğunu kabul edip, bu zorunluluğa uygun şekilde hareket ettiğinde, özgür olur. Tanrı'nın hür neden olması, kendi tabiatının zorunluluğu ile var olması ve kendi kendisinin nedeni olmasına dayanır.

Tanrı'nın zorunluluğu konusunda ise Spinoza, Tanrı zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak vardır der. Spinoza'ya göre, her şey zorunlu olarak Tanrı tarafından gerektirilmiştir, Tanrı tarafından gerekilmeyen şey, var olarak düşünülemez. Bir şeyin var olması için Tanrı tarafından gerektirilmesi lazımdır. Tanrı bir şeyi meydana getirmek için gerektirdiği zaman, o şey kendi kendisini gerektirilmemiş kılamaz ya da Tanrı bir şeyi gerektirmeden o şey, kendi kendisini gerektiremez. Buna göre, Tanrı'yı bir şey gerektirmediğinden, yani Tanrı, kendi kendisinin nedeni olduğundan dolayı, O, zorunlu olarak vardır. Spinoza'ya göre, iki farklı tabiat vardır: Yaratıcı tabiat (natura naturans) ve

yaratılmış tabiat (natura naturata) (Spinoza, 2011: s. 61). Yaratıcı tabiatı kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şey olarak tanımlayan Spinoza, yaratılmış tabiatı ise, Tanrı'nın sıfatlarının bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış şeyler olarak açıklar. Buna göre, Yaratıcı tabiat, zorunlu, sonsuz ve tek hür varlık olan Tanrı'yı ifade eder. Yaratılmış tabiat ise, mümkün, sonlu ve kendi başına var olamayan, varlık sebepleri Tanrı olan varlıklara tekabül etmektedir. "Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz" (Spinoza, 2011: s. 46) diyen Spinoza her şeyin Tanrı'da varolduğunu ve ona bağlı olduğunu ifade eder. Bu görüşüyle Panentheist olarak kabul edilir, yani Tanrı ile âlem bir ilişki içinde ancak Pantheism'in iddia ettiği gibi özdeş değil. Örneğin, insan bir şeyin olmasını istediği zaman, Tanrı da yaratması noktasında yardım ediyor. Burada Tanrı, yaratmaya müdahalesiyle içkindir. Tanrı olmaksızın hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.

Spinoza'nın metafizik görüşüne göre, Tanrı, kendi varlığının nedeni olup, varlık için dışsal bir sebebe ihtiyaç duymaz. O, kendi varlığının tek kaynağıdır ve kendi dışında hiçbir şeyin varlık nedeni olamaz. Tanrı'nın varlığı, evrende var olan her şeyin varlık sebebidir. Kendinde olmayan, yani kendi varlığını içsel olarak sürdüremeyen varlıklar, varlıklarını Tanrı'nın zorunlu ve mutlak varlığından alır. Bu bağlamda, zorunlu olmayan, sonlu ve sonradan meydana gelen her şeyin varlık nedeni, Tanrı'nın zorunlu ve sonsuz varlığıdır. Tanrı, özü itibariyle varlığını kapsayan, ezeli ve ebedi bir cevher olarak, her şeyin varlık sebepleriyle birlikte varlıklarının temel dayanağıdır. Spinoza'nın hürriyet anlayışı, bireyin kendi belirlenmişliğinin ve zorunluluğunun farkında olarak hareket etmesidir. Gerçek özgürlük, kişinin dışsal etkenlerden bağımsız bir şekilde, yalnızca kendi içsel tabiatının ve bu tabiatın zorunluluğunun farkına vararak eylemde bulunmasıyla mümkündür. Bu bağlamda, özgürlük, bireyin dışsal müdahalelerden arınmış olarak, sadece

kendi tabiatının mükemmelliğinden kaynaklanan eylemleri gerçekleştirmesi durumudur. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın özgürlüğü, O'nun kendi tabiatının zorunluluğu ile var olmasından ve kendi varlık sebebinin kendisinde bulunmasından kaynaklanır. Tanrı, varlık nedenini dışsal hiçbir sebepten almadığı için, varlığı tamamen zorunlu ve aynı zamanda özgürdür. Spinoza, bu görüşüyle, özgürlüğü determinizmin ötesine taşır ve özgürlüğün, varlığın doğasıyla uyum içinde, içsel zorunluluk doğrultusunda var olma hali olarak tanımlar.

3. Sonuç

Spinoza'nın *Etika* adlı eserinin beş bölümden oluşan yapısının ilk kısmı olan "Tanrı Hakkında" başlıklı bölümü dikkate alındığında sonuç itibariyle şunlar söylenebilir: Spinoza, varlıkları, kendinde olan ve kendinde olmayan varlık şeklinde ikiye ayırmaktadır. Mutlak cevher ve Yaratıcı tabiat kavramlarıyla özdeşleştirdiği Tanrı'yı, kendinde olan varlık kısmında görmektedir. Buna göre, Tanrı, zorunlu olarak vardır, O'nun yokluğu düşünülemez. Mükemmel bir varlık olması, O'nun yarattığı şeylerin de mükemmel olmasını gerektirmektedir. Örneğin, âlem, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğuyla meydana gelmiş ve mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Bununla birlikte, Spinoza'ya göre, Tanrı, kendi kendisinin nedenidir, varlığının nedeni yine kendisidir, O, var olmak için başka hiçbir sebebe ihtiyaç duymaz, O kendi dışındaki her şeyin de tek nedenidir. Tanrı'nın varlığı olmasaydı, hiçbir şey de olmazdı. Kendinde olmayan, ya da kendi kendisine var olamayan, var olmak için bir müsebbibe ihtiyaç duyan varlıkların tek sebebi Tanrı'dır. Tüm tavırların yani zorunlu olmayan, mümkün olan, özü varlığını kuşatmamış, sonlu, sonradan meydana gelmiş varlıkların, var oluş sebepleri ancak, zorunlu olan, özü varlığını kuşatmış, sonsuz, hür, ezeli ve ebedi olan Mutlak cevher Tanrı'nın varlığı sebebiyledir.

Spinoza, “Var olan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz” görüşüyle, tüm varlıkların Tanrı’da mevcut olduğunu ve ona bağımlı olduğunu ifade eder. Bu düşünce, onu panenteizmle ilişkilendirir. Panenteizm, Tanrı’nın evreni kapsadığını, ancak evrenin Tanrı’nın özünden tam anlamıyla bağımsız olmadığını savunan bir metafizik yaklaşımdır. Spinoza’nın felsefesinde, Tanrı ile evren arasında özdeşlik bulunmamakta, fakat Tanrı evrenin her yönünde içkin olarak var olmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı’nın yaratıcı kudreti, evrenin varlığı ve düzeni üzerinde sürekli bir etkiye sahiptir. İnsan, bir şeyin gerçekleşmesini dilediğinde, Tanrı’nın yaratıcı iradesi bu sürece müdahale eder ve ona katkı sağlar. Spinoza, Tanrı’nın evrende içkin bir varlık olarak yer aldığını vurgularken, Tanrı’nın sadece yaratan değil, aynı zamanda yaratmanın içinde var olan bir güç olduğunu belirtir. Bu bakış açısı, geleneksel teolojik anlayışlardan farklı olarak, Tanrı ve evren arasındaki ilişkinin daha dinamik ve karşılıklı bir etkileşimle şekillendiğini ortaya koyar.

Spinoza, varlıkları kendinde olan ve kendinde olmayan varlıklar olarak ikiye ayırır. Tanrı’yı, mutlak cevher ve yaratıcı tabiat kavramlarıyla özdeşleştirerek, kendinde olan varlık kategorisinde değerlendirir. Bu anlayışa göre, Tanrı zorunlu olarak var olan bir varlıktır ve O'nun yokluğu düşünülemez. Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması, yarattığı her şeyin de mükemmel olmasını zorunlu kılar. Spinoza'ya göre, âlem, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu doğrultusunda ve mükemmel bir şekilde yaratılmıştır.

KAYNAKÇA:

Benedictus (Baruch) Spinoza, Etika, çev. H.Z. Ülken, Dost Kitabevi Yay. Ankara, 2011.

MEHMET İZZET'İN FİKRİ YÖNÜ

GÖNÜL EMİRBİLEK[2]

1. GİRİŞ

Bu çalışmada Mehmet İzzet'in (1891-1930) fikri yönü ele alınacaktır. Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişiminde önemli katkıları olan Mehmet İzzet, eserlerinde hem sosyal hem felsefî sorunları konu edinen önemli bir düşünürdür.

Birinci Dünya Savaşı'na, Osmanlı'nın yıkılışına ve Cumhuriyet'in kuruluşuna tanık olmuş biri olarak Mehmet İzzet'in yaşadığı dönemin, hem siyasi hem fikri anlamda yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Mehmet İzzet de bu sebepten dolayı, birçok düşünürden ve düşüncelerden etkilenmiştir.

[2]Araştırma Görevlisi Doktor | Research Assistant Ph.D.
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye |
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,
Turkey.
gonulemirbilek@aybu.edu.tr
Orcid Id: 0000-0002-6998--1762

Pozitivizm, pragmatizm ve bergsonizm gibi akımlar o dönemin etkili ve önemli akımları arasında sayılabilir.

Ancak Mehmet İzzet, dönemindeki popüler akımlara hemen kapılmamış, onlara şüpheyle yaklaşmıştır. Hilmi Ziya Ülken'e göre, İzzet, Rıza Tevfik'in Mekanik Tekâmülcülüğü, Ahmet Şuayb'ın ve Servet-i Fünun'un pozitivizmi, Baha Tevfik'in immoralist maddeciliği, eski medresenin skolastik mantığına ve tekkenin mistik felsefesine karşı, garpçılık hareketini temsil ediyordu (Ülken, 2002: s. 685). Mehmet İzzet, ilk dönemlerinde, Ziya Gökalp'in de benimsemiş olduğu Durkheim okulu öğretisini esas almış ancak daha sonra birçok noktada bu öğretiden ayrılmış ve kendine özgü bir anlayış oluşturmuştur.

Savunduğu fikirleri, kendinden önceki düşünürlerden beslenerek geliştiren Mehmet İzzet, Türkiye'de Düşünce Ananesi kurmak istemiştir. Bu şekilde kendinden önceki birikime sahip çıkmış ve Türk düşünür ve eserlerine değer vererek onlardan faydalanmıştır. Özellikle de Ziya Gökalp, Mehmet İzzet'in fikirlerinin oluşmasında önemli bir isimdir. Mehmet İzzet'in döneminde daha çok Ziya Gökalp'in savunduğu sosyolojizm akımı yaygındır ve bu görüşe göre her türlü toplumsal olayların açıklaması yine toplumsal olayların içerisinde vardır.

Bu makalelerinde, 'ferdin hayatını cemiyetten bağımsız düşünmek imkânsızdır' fikrini, toplum-fert ya da diğer bir deyişle toplum-büyük adam kavramları merkezinde diyalektik bir metodla açıklar. Mehmet İzzet'e göre, insanlar fiillerini içinde yaşadıkları topluma bağlı olarak oluştururlar, böylece ferdin hayatı toplumdan bağımsız olarak düşünülemez. Buna göre de tüm manevi değerler de bu kökte aranmalıdır.

Mehmet İzzet'e göre, burada Gökalp'in savunduğu üzere ahlak, sosyal determinizm ile gerektirilmiş olursa, sorumluluğun anlamı kalmaz. Diğer taraftan, ferdi yükümlülük toplum tara-

fından dikte edilirse, o zaman bir fiili yapmakta ahlakilik söz konusu edilemez (Ülken, 1966: s. 721).

İzzet, toplum ve fert kavramlarını daha geniş şekliyle, zaruret ve hürriyet kavramlarını uzlaştırarak tekrar ele alır. Bunu yaparken, determinist bir ilim anlayışını aşarak, Schelling'den etkilenir. Mehmet İzzet, fert ve toplumu, ya da zaruret ve hürriyeti yalnız başına düşünülemez, birinin varlığı diğerini zorunlu kılan iki kavram olarak tanımlar. Hürriyetsiz zarureti düşünmek imkânsız olduğu gibi, aynı şekilde ferdsiz toplum da düşünülemez.

2. Yöntemi:

Mehmet İzzet'in yöntemi hakkında konuşacak olursak, onun Pragmatizm, Bergsonizm gibi dönemindeki popüler akımlara şüpheyle yaklaştığını görürüz. O, bu yolla, hakikate sağlam bir şekilde ulaşabileceğini düşünmüş ve araştırıcılığının yanında şüpheciliğini de hep korumuştur. İzzet'in felsefesinde, her zaman bir sorun ve bir karşıt sorun yer alır. Kendisi meselelere daima eleştirel bir gözle bakar ve iki zıtlıktan bir vahdet oluşturmaya çalışır. O bir fikrin olumlu ve olumsuz yönlerine de eşit miktarda doğruluk payı atfeder. Hakikati ifade etmede, ikisini de eksik görmeye çalışarak, ancak birleştirildiklerinde tam bir hakikat meydana getireceklerine inanır.

Kısacası, Mehmet İzzet'in yöntemi için, sorunları tek başına incelememesi, mutlaka sorunla birlikte karşıt bir sorunu da ele alması ve problemi bütüncül bir yaklaşımla çözmeye çalışması bakımından diyalektik metodu benimsediği söylenebilir. Ayrıca, toplum sorunun çözümünde toplumbilimsel gözlemlerden faydalandığını da söylemek mümkündür. Bununla birlikte dönemindeki fikirlerin geçerliliği konusunda ya da o akımların gerçekliğe ulaştırmaları konusunda şüpheci bir tutum sergiler ve bütün fikirleri eleştirel bir süzgeçten geçirir. Bu

yönüyle, Mehmet İzzet'in yöntem açısından bilimsel şüpheciliği savunduğu söylenebilir. Tüm bunların yanında, istihza (alaycılık) Mehmet İzzet'in diğer bir yönüdür. O, bu alaycılığını insanları küçük düşürmek için değil, Sokrat'ı da örnek vererek, karşısındakinin düşünce yanlışlıklarını ortaya çıkarmak amacıyla kullanır.

3. Toplumbilim Anlayışı:

Mehmet İzzet'in çalışmalarındaki toplumbilimi Durkheim'in Ziya Gökalp tarafından temsil edilen toplumbilimidir. Ancak Ziya Gökalp'teki dogmatik toplumbilim anlayışını Mehmet İzzet daha temkinli bir şekilde ele alır. Bu yönüyle Mehmet İzzet dönemindeki hâkim düşünceye karşı yeni bir toplumbilim anlayışı sunar. Mehmet İzzet, makalelerinde toplumbilimcinin toplumsal görevi ve toplumbilim ile siyaset konusuna da değinir ve işbölümü kurallarının uygulanması ile toplumbiliminin ilerleyeceğini belirtir. "İçtimaiyatta İşbölümü" isimli makalesinde toplumbilimin çeşitli ülkelerdeki durumunu inceler ve bu ülkelerde uygulamalı toplumbilimin yaygın olduğunu belirterek Türk toplumundaki sorunlara değinir.

Toplumbilimin, ülkemizde uygulama alanında eksikliklerinin olduğuna vurgu yapan İzzet, buna çözüm olarak uzmanlaşma ve işbölümü yapılmasını önerir. İzzet'e göre, toplumbilimini bir bütün olarak ele alanlar onu daha çok felsefî nitelikte görmekte ve toplumsal vicdan var mıdır yok mudur şeklindeki sorulara cevap aramaktalar. Ancak, İzzet'e göre, ülkedeki üç beş toplumbilimcinin bu sorunlarla uğraşması zorunlu değildir. Bunun yerine; hukuk, iktisat, dil, teknoloji gibi alanlarda uzmanlaşmanın olması gerekmektedir. Toplumsal vicdan konu edilmeden de toplumsal olaylar incelenebilir (İzzet, 2002: s. 209).

Toplumbilim ile siyaset konusuna da değinen İzzet, makalesinde, toplumbilimin etkisinin siyasi faaliyetler üzerinde

genişlediğini belirterek kendi döneminde de toplumbilimin doğrudan doğruya siyasette etkili olduğunu vurgular. Toplumbilimin siyasete faydasının olduğunu ifade eder. Toplumbilimci bir bilim adamının, siyasete de yararlı olacağına dikkat çeken İzzet, bilim adamının siyasete karışmadan toplumsal olaylarla ilgilenmesinin zorunluluğunu ifade eder. Toplumbilimcinin, bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak toplumsal olayları incelemesi gerektiğini belirten İzzet, araştırma sonuçlarının da siyaset adamlarına tarafsız bir şekilde sunulmasının önemine vurgu yapar.

Bir başka yazısında ise, toplumbilimin dil, güzel değerler ve teknoloji ile ilişkisi üzerinde durur. Toplumsal olayların dil aracılığıyla ifade edilmesinden dolayı önemli olduğunu belirten İzzet, güzel değerlerin ise insanlar üzerinde geniş etki alanının bulunduğuna işaret eder. Teknik konusunda ise, toplumları tanımada ve sınıflandırmada tekniğin oldukça yardımcı olduğunu ifade eder. Örneğin etnografya alanında eski taş devri, bronz devri gibi sınıflandırmalar ya da ayrımlar teknolojinin yardımıyla yapılır. O günün koşulları, toplumbilimi hakkında teknoloji sayesinde fikir sahibi olunur. (İzzet, 2002: s. 257).

4. Toplum Anlayışı:

Toplum hakkındaki düşüncelerine hazırladığı ders kitaplarında ve makalelerinde yer veren Mehmet İzzet'e göre, cemiyet (toplum), toplanma anlamına gelir. Ancak toplumbilimin incelediği cemiyet, herhangi bir toplanmadan ibaret değildir. Toplumbilim, bir amaç etrafında toplanmış ve toplumu oluşturan bireylerin birbirini etkilediği bir toplumu ele alır. İnsan ve hayvan topluluklarının özelliklerini de konu edinen İzzet, çeşitli farklılıklara yer verir. En önemli fark olarak ise, insan toplumunun bir tarihinin, geleneğinin var olduğunu ancak, hayvanlar için böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade eder.

Mehmet İzzet'e göre, toplum, bir amacı, gayesi olan bir topluluktur ve sadece yan yana var olan fertlerin toplamından ibaret değildir. O, bu düşüncesini şu örnekle açıklar: "Mesela bir aşiret, o aşiretin fertlerinin yekûnundan ibaret değildir. O fertler değişir, ölürler, yerlerine başkaları gelir, fakat aşiret yine bâkidir." (İzzet, 2002: s. 204). Burada o, toplumların kendi kendilerini devam ettirme özelliğinin de farkındadır (Kongar, 1996: s. 83).

Mehmet İzzet, idealizm fikrini benimsemiş bir düşünür olarak, toplum konusunda da ideali savunur. Ona göre, toplumsal hayat bir amaca yöneliktir o da insanlıktır. Toplumu insanlığın en değerli kısmı olarak gören İzzet, toplumun bireyleri arasındaki sınırın ise, onların taşıdıkları bağımsız ideallerden ibaret olduğunu ifade eder (İzzet, 2002: s. 356). Mehmet İzzet, insan topluluklarının geçirdikleri zihniyetleri de incelemiş ve sonuç olarak kutsallık açısından insanlığın üç aşamadan geçtiklerini belirmiştir (Tunç, 1931: s. 24). Buna göre;

a) Mistik aşamada bulunan ilkel toplumlar: Kendilerini tabiattan ayırmadıkları, tabiatı kendilerine ve kendilerini tabiata dâhil ettiklerinden dolayı, bu aşamada bulunan birey ve toplum donmuş haldedir.

b) Orta zaman rastlayan ikinci inanış aşamasındaki toplumlar: Bunlarda, ruh ile madde birbirinden ayrılmış olup, birey ve toplum tabiaattan kaçarak ruha sığınmıştır.

c) Üçüncü aşamadaki toplumlar: Son yüzyıllarda ruh ile madde birbirine karşılıklı etkileşimlerde bulunarak birbirine nüfuz edebilecek duruma gelmiştir. Bu yüzden hakikatin ne yalnız maddede ne de yalnız ruhta olmayacağı anlaşılmıştır. Hakikatin, bunların arasındaki sürekli ilişkilerde ve karşılıklı oluşumlarda olduğuna inanılmıştır.

Bu yüzden 19. yüzyılda Darwinizm ve pragmatizme karşılık Hegelcilik savunulmuş, agnostik metafiziğe ve nef'iyeci ahlâka karşı konulmak istenmiştir (Kongar, 1996: s. 84).

Mehmet İzzet, ilk dönemi, ilkel cemiyetlerin tabiat içinde ve onunla şuursuz bir birlik halinde yaşamaları olarak tasvir eder. Ancak, ruh ile maddenin birbirinden ayrıldığı ikinci aşamaya İzzet, "maddesiz ruh medeniyeti" demektedir. Son aşamada ise, toplumların tekrar tabiata yöneldiklerini belirtir.

Bu ayrımın, Comte'un insanlığı üç aşamada analiz ve açıklama amacıyla kullandığı yönteme benzediğini söylemek mümkündür. Bu açıdan, Mehmet İzzet'in Comte'un, "üç hal kanunu" olarak isimlendirdiği ve insanlığı; " 1) Metafizik, 2) Teolojik ve 3) Pozitif" olmak üzere üç aşamadan geçtiğini iddia ettiği kanundan etkilendiği söylenebilir.

Mehmet İzzet, toplumları, amacı tek, sınırlı ve belli toplumlar ve birden fazla amaçlı, karmaşık toplumlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. (Kongar, 1996: s. 85). Buna göre;

1. Amacı tek ve sınırlı olan toplumlar: Bu toplumlar amaç gerçekleştirildiğinde veya amaçtan vazgeçildiğinde ortadan kalkarlar. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır:

a) Teşkilatsız olanlar: Herhangi bir duygulanmayla harekete geçen kalabalıkların oluşturduğu toplumdur.

b) Teşkilatlı olanlar: Uzman heyetlerin ve şirketlerin oluşturduğu toplumdur.

2. Çok amaçlı, karmaşık toplumlar: Toplumbilimin asıl konusunu bu toplum tipi oluşturur. Örnek olarak aile verilebilir. Bunlar da ikiye ayrılır:

a) Teşkilatsız olanlar: Çeşitli faaliyetlerde bulunmasına rağmen uzmanlaşmamış ya da çok az uzmanlaşmış toplumlardır. Klan bu kısma örnek olarak verilebilir.

b) Teşkilatlı olanlar: Bu toplumlarda iş paylaşımı ve ihtisaslaşma vardır. İçinde yaşadığımız toplum da buna örnek olarak verilebilir.

Mehmet İzzet, ayrıca toplum ile milliyetin birbirinden farklı kavramlar olduğunu söyler. İzzet'e göre, toplum bir vakıa, bir olgu, milliyet ise bir idealdir.

Toplumların mekanik bir nedenle açıklanamayacağını ifade eden İzzet, onların gelişmesini insanlık amacı etrafında birleşmelerine bağlar. İzzet'e göre, ilkel toplumlardan itibaren günümüze kadar ilerleyici bir gelişme söz konusudur. Bunun amacı da insanî bütünleşmenin gerçekleştirilmesidir. Toplumlar bir amaç etrafında birleşmiş ve uzmanlaşma ile işbölümü aracılığıyla sürekli ileri doğru gitmektedirler. Nihai hedef ise, insanî bütünleşmedir.

Mehmet İzzet birey ile toplum arasındaki ilişkilere de değinmiştir. İzzet'e göre toplumun birey üzerinde etkisi söz konusudur ancak tam bir belirlenimcilik söz konusu değildir. Bunu yukarada büyük adamlar ve toplum sorunu olarak ifade etmiştik. İzzet açısından toplum yaşamı bireyden eskidir. İlkel dönemlerde dahi, toplum yaşamının görüldüğünü savunur.

Bireyin topluma bağlı olduğunu ifade eden İzzet, daha sonra toplum, uygarlık ve topluluk arası ilişkilere değinir. Bireyin topluma tâbi olarak, doğa kuvvetlerinin köleliğinden sıyrıldığını ve kendine bir hürriyet oluşturduğunu ifade eder. Dil, ilim, güzel sanatlar aracılığıyla insanın duyarlılığının arttığını ve izlenimlerinin asıllaştığını ortaya koyar. Daha sonra, felsefenin ve dinin bireyin düşüncesini kısıtlayan zaman ve yer sınırlarını kaldırdığını ve uygarlığın da bu gibi uğraşların bir bütünü olduğunu söyler. Buna göre, uygarlığın var olması en başta toplumların var olmasına bağlıdır (Kongar, 1996: s. 86).

Toplumun bireyi etkilemesine karşılık, onun varlığını ortadan kaldırmadığını ifade eden İzzet, ancak birey ile toplum arasındaki ilişkinin uyumlu olması gerektiğine de dikkat çeker. İzzet'e göre, toplumsal vicdanın gereğine uymayan, uyum sağlayamayan bir bireysel istek, ne kadar ulvî olsa da yine de ideal olarak kabul edilmez. İdeallerin geçerli olması ve kabul görmesi için toplumsal vicdana uygun olmaları gereklidir. Toplumsal açıdan ferdin büyüklüğü toplumun vicdanına ayna olmasıyla ölçülür. Mehmet İzzet'in toplum anlayışında, birey ile toplum arasında kaçınılmaz bir ilişki söz konusudur. Örneğin Mehmet İzzet, büyük adamın dehasını toplumun dehası olarak görür. Ona göre, büyük adamın rolü, toplumun vicdanını kendine yansıtmak ve "şuurlaştırmaktır". Toplumun büyük adamın düşüncelerine karşılık vermesi de bu yüzdendir. Çünkü büyük adam ile toplum ortak noktada buluşmadıktan sonra, büyük adamın fikirlerinin ve düşüncelerinin bir değeri söz konusu değildir.

Durkheim'in Türkiye'deki temsilcisi olan Ziya Gökalp, fert ile toplum arasındaki ilişkiyi, 'fert yok, cemiyet var; hak yok, vazife var' şeklinde özetlerken, Mehmet İzzet, fert ile toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olduğunu söyler. Bireyin de toplumun da birbirine üstünlüğünü kabul etmez. Her ikisini de birleştirerek, bir gerçek bulunabileceğini düşünür (Kongar, 1996: s. 86). Mehmet İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" makalelerinden üçüncüsünde, sınıfsal yapı ile ilgili düşüncelerine yer verir. Önce Batı toplumları üzerinden açıklamalar yapan İzzet, Batı toplumlarının iktisadi faaliyetlerini ve sınıfsal yapısını inceler. İktisadi faaliyetlerin işbölümüne dayandığını özellikle vurgular. İzzet'e göre, işbölümünün toplumsal sonuçları da düşünürleri ilgilendiren bir alandır. Batı toplumunun sınıfsal yapısını Mehmet İzzet, şu şekilde belirlemiştir (İzzet, 2002: s. 375- 376).

a) Yukarı tabaka: Zenginler sınıfı

b) Orta sınıf: Burjuva sınıfı

c) Aşağı tabaka: Amele sınıfı

Mehmet İzzet'e göre, bugünkü hayat ihtisassızlıktan ibaret ihtisaslara büyük bir önem verir. Aşağı tabakadan veya yukarı tabakadan olup da bir ihtisas edinenler, orta sınıfa girer ve burjuvalaşırlar. Yukarı tabakaya ait kişiler aslında mesleki ihtisasları olan kişilerdir. Ancak salonlara adım attıkları anda o uzmanlıklarından sıyrılırlar. İhtisas sahibi olmayan zenginler, sermayedarlar da yukarı tabakaya aittirler. Fakat toplumsal hayatta, zenginlik, toplumsal mevki ve şöhretin rolü yoktur (İzzet, 2002: s. 375- 376). Kısaca, Batı toplumunun hem yukarı hem de aşağı tabakalarında bireylerin sivrilmesine ya da tanınmasına uygun olmayan koşulların var olduğu söylenebilir.

5. Mehmet İzzet'te Millet ve Milliyet Kavramları

Milliyet olmanın ne anlama geldiğini sorgulayan Mehmet İzzet, kitabında çeşitli millet tanımlarına yer verir. "Hayat, ruh ve cemiyet hadiselerinde herhangi bir bütün, parçalarının toplamından ibaret sayılamaz" diyen Mehmet İzzet, ayrıca ırk, dil veya toprağın toplamından bir milletin çıkmayacağını ifade eder (İzzet, 1981: s. 192). Milliyet duygusunun insanları kitleler halinde mücadeleye sevk ettiğini belirten İzzet, doğrunun, güzelin, hayrın dahi milletin menfaatleriyle veya eğilimiyle ölçüldüğünü ifade eder. İzzet, millet kavramının olumlu yönlerine işaret ettiği gibi olumsuz yönlerine de açıklık getirmeye çalışır. Bu kavramın bütünleştirici olduğu kadar ayrıştırıcı olduğunu da açıkça dile getirir ve bunu şu sözleriyle ifade eder: (İzzet, 1981: s. 192). "Yeni keşfedilen bir cennet kabilinden bize sonu görünmez saâdetler vâdeden milliyet, hastalıklı ruhlarımıza eski kuvvetini ve sağlamlığını iâde edecek zannedilen bu tesirli ilâç,

yalnız insanları birleştirmiyor, seviştirmiyor belki aynı zamanda dostları düşman; müttefikleri kanlı-bıçaklı yapmaktadır."

Milliyet ülküsünü kutsal heyecanlarla dolu olan eski hayatın son kalıntısına benzeten Mehmet İzzet, milliyeti, sonlu, ölümlü varlığı aşmak için son bir fırsat olarak görür. İzzet, milliyet kavramının siyasetten bağımsız olarak felsefi manasını tanımlamak ister ve kendini ırk, dil, toprak, iktisat veya tarihle sınırlandıran siyasetin baskısından kurtulduğu zaman milliyetin bir ülkü olduğunu söyler. İzzet'e göre, milliyet, kayıtsız, şartsız mutlak surette fedakârlık talep eden ve itaat isteyen bir kutsal gayedir. (İzzet, 1981: s. 40).

Kitabında konuyu incelemeye milliyet kavramının Arapça ve Türkçe kullanımları arasındaki farklılıklara değinerek başlayan İzzet, daha sonra millet ve milliyet kavramları ile devlet, hanedan ve demokrasi kavramları arasındaki ilişkileri inceler.

İzzet, millet kavramını incelerken bir yandan da bu kavramın tarih içindeki gelişmesine de yer verir. Buna göre, insanlık tarihinde ortaya çıkan siyasal örgütlenmeleri üçe ayırır: (İzzet, 1981: s. 46)

a) Aşiretlerden meydana gelen ve en geniş biçimiyle medine olarak beliren toplumlar,

b) Birbirlerine yabancı olan ırk, dil ve dinleri biraraya toplayan imparatorluklar,

c) Millî olmaya çalışan bugünkü siyasal topluluklar.

Millet ve milliyet kavramlarının bireysel özgürlüklere bağlı olduğunu "ferdi iradenin hürriyetine sahip olmadığı yerde milliyetten, milli siyaset ve hukuktan bahsedilemez" sözleriyle ifade eden İzzet, bireysel özgürlüğün demokrasiden yani 'çoğunluğun kararından' bağımsız olduğunu açıklar.

İzzet, millet ve milliyet kavramlarının tanımlarına genellikle, bu kavrama yakın olan kavramların özelliklerini ve farklılıklarını belirterek ulaşmaya çalışır. "Milli karakter" kavramı da bu yakın kavramların başında gelir. İzzet'e göre, milli karakter kavramı, milli olabilmek için; (İzzet, 1981: s. 150).

a) tarihsel rastlantılardan bağımsızdır,

b) milletin tarihini, geçim koşullarını, maddi ve manevi yaşamını yaratır ve açıklar,

c) bir milleti öteki milletlerden ayıran özelliği oluşturur.

Eserinde millet ve milliyetin, ırk, coğrafi şart, iktisat, dil, milli karakter, milli gelenek, tarih, hars ve medeniyet ile olan ilişkilerini inceler. Sonuç olarak da bunların milliyeti tek başına açıklayacak kadar yeterli olmadığını söyler. Mehmet İzzet'e göre bunlar sadece birer alettir (İzzet, 1981: s. 192).

İzzet, milli karakter ile milli tarih arasında bir neden-sonuç ilişkisinin bulunduğunu belirtir. Ona göre, milli karakter milli tarihi değil, aksine milli tarih milli karakteri oluşturmuştur. Millet ve milliyet kavramları ile tarih arasındaki ilişkiye de değinen İzzet, tarih denildiği zaman işin içine gelenek ve göreneklerin de girdiğini belirtir.

Millet duygusunun tarihten ve gelenekten bağımsız bir niteliğe sahip olduğunu belirten İzzet, milliyetin durmadan değişen ve dinamik olarak düşünülebilen toplumlara özgü bir ülkü olarak kabul edilmesinin yanı sıra, aynı milliyetin geleneğe sabit olarak bağlanıp kaldığı, düşüncesinin yanlışlığına vurgu yapar.

Medeniyet ile millet arasındaki ilişkiyi de konu edinen İzzet, milletin medeniyet ya da milli kültür gibi kavramlardan bağımsız bir kavram olduğunu ve millet kavramının milli kültür kavramına indirgenmesinin imkânsız olduğunu söyler. Uluslararası yaşamın

bir milletin varlığı için zorunlu olan bütünlük yani beşeriyet, insanlık olma özelliğinin önemine değinir. Ona göre, milliyet duygusu bir ülküdür, bir imandır (İzzet, 1981: s. 193). Bu görüşleriyle de idealist fikri benimsediğini ortaya koymaktadır. İzzet'e göre, milliyet; "ülkü ile yaşayan ve ülküyü gerçekleştirmek için yaşayan, kültürde hem sebebini, hem hedefini bulan, bu vasfıyla gerek maddi tabiatın gerek manevi tabiat demek olan tarihi ve psişik determinizmin üstüne yükselir. Yine milliyet, şuurlu olmak bakımından hür bir gayret gösterir, insanlığın belli bir istikamette olgunluğunu gerçekleştirmeye çalışır." (İzzet, 1981: s. 193).

Mehmet İzzet, milliyet kavramını bir iman olarak görmesi sebebiyle, kitabının son bölümünde milliyet ile din ilişkisine değinir ve milliyetin din kavramından farklı olan yönlerini ele alır. Sonuç olarak, milliyet duygusunun "dini bir bağ, bir iman" olduğunu söyleyen Mehmet İzzet'e göre, milliyet ırkî, coğrafi ve iktisadî teorilerle açıklanamayacak bir manevî hayattır. Dinî hayat da manevîdir, ancak kökleri tabiatın ve eşyanın üzerindedir (Topaloğlu, 2003: s. 493).

6. Mehmet İzzet'te İdeal Kavramı

Eğitiminin ilk yıllarında Durkheim toplumbiliminin etkisinde kalan Mehmet İzzet'in düşünce yapısında, önemli bir etkiye sahip olan Durkheim, 'toplumsal olgu'yu tanımlarken bireyi dikkate almaz ancak bu durum Mehmet İzzet'in büyük adamın rolünü göstermesini engeller. Bu amaçla da İzzet, ideallerin gerekliliğini belirtir (Saadettin, 1931: s. 24).

Mehmet İzzet'e göre, idealler ve vâkıa (olgu) birbirine zıtlığı çeşitli yerlerde görülür. Tabiat, isteklerin gerçekleşmesi önünde bir araçtır ve vâkıalar da ideallerin hizmetinde birer araçtırlar. İnsani ideallerin toplumsal yaşamla ilişkileri konusunda ise, meşru bir hayatın değerinin olabilmesi için, öncelikle ideallerimizin gerçekleşmesine aracı olması gerektiğini belirtir.

İdeal ile vakıa konusunda ise, milli değerlerin ideal değerler olduğunu ve bu bakımdan insani değerlerle birleştiklerini ifade eder. İzzet'e göre, milliyet ideal bir hayat şeklidir.

İdeali, yaşayan ideali gerçekleştirmek için yaşayan kültürde hem amacını hem hedefini bulan milliyet, bu özelliği ile hem maddi doğanın hem de manevi doğa anlamında olan tarihi ve ruhi benliğin üstünde yükselir. Bu şekilde, insanın belirli bir yönde olgunlaşmasını gerçekleştirmeye çalışır (Kongar, 1996: s. 107). İzzet, bunu şu sözleriyle ifade eder: "….. Cemiyet bir vakadır: Muasır insan için ise cemiyet daima ıslaha ihtiyaç gösterir. Edebiyat ile ilimle, sanayi ile adalet ile tekemmüle muhtaçtır. Bu itibarladır ki milliyet, bir vakıa olmaktan ziyade, bir mefkûredir." (Kongar, 1996: s. 86). Mehmet İzzet, burada milliyetin durmadan tekâmül etmesi, ilerlemesi bakımından bir mefkûre olduğunu belirtir.

Mehmet İzzet'in ideal hakkındaki fikirlerini kısaca özetleyecek olursak, idealler gereklidir ve ideal ile vakıa yani olgu birbirine zıttır. Vakıalar ideallerin hizmetinde birer araçtırlar. Meşru hayatımızın bir kıymetinin olması için, ideallerimizin gerçekleşmesine araç olmaları gereklidir. Son olarak, Mehmet İzzet, idealistleri, kitleleri kendi istediği tarafa sürükleyebilen ve halkın hizmetinde çalışması gereken kişiler olarak tanımlar (Celal, 1931: s. 13).

7. Sonuç

Çalışmamızda, Mehmet İzzet'in fikri yönünü ortaya koymaya çalıştık. İzzet yaşadığı dönem itibariyle birçok tarihi öneme sahip olaylara tanık olmuştur. Tanzimat, Birinci Dünya Savaşı, Cumhuriyet gibi olaylar, İzzet'in tanık olduğu önemli olaylardan başlıcalarıdır. Siyasi anlamda bu kadar yoğun olan dönem elbette fikri anlamda da çok yoğun ve hareketli bir dönem geçirmekteydi. Birçok akımın ülkemizde temsilcilerinin bulunması sebebiyle, farklı fikir ve akımlar düşünce dünyamızda

yer almaktaydı. Bundan dolayı, Mehmet İzzet'te birçok düşünürden ve düşüncelerden etkilenmiştir. Ancak İzzet, karşılaştığı her yeni fikre ve akıma karşı bilimsel bir metodik şüpheyle yaklaşmış ve fikirleri eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra kabul etmiş veya reddetmiştir. Bu yönüyle, döneminde kendine özgü yeni bir yöntem benimseyen Mehmet İzzet, öğrencilerine de hep bilimsel şüpheciliği tavsiye etmiştir.

Eserlerinde hem sosyal hem de felsefî konuları işleyen Mehmet İzzet, sadece tek bir sorundan yola çıkarak bir problemi çözmeye çalışmaz, mutlaka karşıt bir sorun ortaya koyar ve soruna sorun – karşıt sorun perspektifinden bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşır.

Felsefi idealizmi benimseyen İzzet, mefkûre kavramından yola çıkmış mefkûre ile milli hayatı birlikte düşünmüştür. İzzet'e göre, milli değerler, ideal değerlerdir ve milliyet ideal bir hayat şeklidir. Ona göre, milliyet tekâmül halinde olması sebebiyle, bir mefkûredir. Bu mefkûre ise insanlıktır, beşeriyettir.

Sonuç olarak, Mehmet İzzet'in önce, milletten milliyete sonra, milliyetten insaniyete doğru giden bir idealist yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Celal, Sadreddin, 'İzzet'i Niçin Taziz Ediyoruz?', *Darülfünun Edebiyat Fak. Mecmuası,* c. VII, sayı, 5, 1931.

Değirmencioğlu, Coşkun, *Mehmet İzzet ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

İzzet, Mehmet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar I", Makaleler, (Der: Coşkun Değirmencioğlu), Ankara, 2002.

İzzet, Mehmet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar III", Makaleler, (Der: Coşkun Değirmencioğlu), Ankara, 2002.

İzzet, Mehmet, "İçtimaiyatın Bugünkü Eksiklikleri", Makaleler, (Der: Coşkun Değirmencioğlu), Ankara, 2002, s. 257.

İzzet, Mehmet, "Gestalt Nazariyesi", Makaleler, (Der: Coşkun Değirmencioğlu), Ankara, 2002.

İzzet, Mehmet, "İçtimaiyat ve Siyaset", Makaleler, (Der: Coşkun Değirmencioğlu), Ankara, 2002.

İzzet, Mehmet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, (Haz. Halil Açıkgöz), İstanbul, 1981.

Kocacık, Faruk, E. Kongar, "Mehmet İzzet" *Türk Toplumbilimcileri II,* İstanbul 1996.

Saadettin, Orhan 'M. İzzet Kimdi ve Bize Neydi', *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, c. VII, sayı, 5, 1931.

Topaloğlu, Aydın, "Mehmet İzzet" (Türk Sosyologu ve Fikir Adamı), DİA İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2003, c. 28.

Tunç, Mustafa Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", *Darülfünun Edebiyat Fak. Mecmuası*, c. VII, sayı, 5, 1931.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya, 1966, c. 2.

GAZÂLÎ VE MİGUEL DE UNAMUNO'DA YAŞAM FELSEFESİ[3]

Özlem AFŞAR[4]

1. GİRİŞ

Çelişkilerle dolu hayatta, insanın anlamını bulmasının, yaşadığı kaygı ve endişelerden kurtulmasının bu kaygılara rağmen mücadeleye devam etmesinin arkasındaki güç nedir? Yaşamdaki tüm çelişkilere, ölümün kaçınılmazlığı ve yaşama arzusu arasındaki çelişkiye umut ile teslim olmak yaşamın anlamı değil midir? gibi soruları sormaya başladıysak varoluşumuzu sorgulamaya başlamışız demektir. İspanyol Varoluşçu Miguel de Unamuno'nun felsefesini bu yaşam mücadelesi, yaşam felsefesi oluşturur. Unamuno yaşam ve ölüm arasındaki mücadeleden bir çatışma felsefesi, bir yaşam felsefesi ortaya çıkarır. İnsan ölümü tüm gerçekliğiyle bilirken öte taraftan yaşam arzusuyla doludur. Ölüm ve yaşam arasındaki söz konusu bu çatışma, bize yalnızca yaşayarak üstesinden gelebileceğimiz yaşamın kendisini verir.

[3] Bu çalışma yazmakta olduğum "Gazâlî ve Miguel De Unamuno'da Çatışma ve Uyum" Başlıklı Doktora Tezimden üretilmiştir.

[4] Özlem AFŞAR, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü,ozlemshr@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0134-9223

Bu noktada İslam Felsefesinin önemli düşünürlerinden Gazâlî ve ondan yaklaşık 800 yıl sonra yaşamış İspanyol varoluşçu düşünür Miguel de Unamuno'nun birlikte okunması önemlidir. Düşünürlerimiz yaşam ve ölüm arasındaki kaçınılmaz mücadeleye yoğunlaşarak, yaşamdaki çelişkilere, çatışmalara kazanma umuduyla yaklaşabilmişlerdir. İnandıklarına şüpheyle bakabilmiş ve kendileriyle çelişme pahasına da olsa hakikate ulaşmayı amaç edinmişlerdir.

İnsanın varoluş yolculuğu düşünüldüğünde yolun başlangıç noktası ve güzergahını belirleyen önemli unsurlardan birisi varoluşsal bir sancıdır. Kim olduğunu sorgulayarak bir anlamda kendisini uçurumun kenarında hisseden insan derin bir sancı hisseder ki bu sancının yoğunluğu ile varoluş arasında paralel bir ilişki bulunur. Sancının derinliği varoluş kaygısını yoğunlaştırarak var olmaya doğru yol alır.

Gazâlî ve Unamuno üzerinden bu çatışmayı ele almamızda düşünürlerimizin varoluş sancısını en derinden hissetmiş olmaları etkili olmuştur. Taşımış oldukları düşüncelere şüphe gözlüğünden bakabilmeyi başararak bu seviyede kalmayıp şüpheden çatışmaya ulaşmışlardır. Unamuno'nun yaşayan, hayatın içinde olan insanı anlamayı dert edinerek Descartes'in şüphe yöntemini soğuk bulmasına benzer şekilde Gazâlî'nin şüphesi de hayatın içinden gelen bir şüphedir.

2. BİLGİ VE ŞÜPHE PROBLEMİNE YÖNELİK OLUMLU VE TUTKULU BİR ŞÜPHE

Öncesi hakkında bir bilgisi olmadığı, sonrası ile ilgili bir şey kestiremediği bir yolculukta bulunan insan, kendisini zamanın ve tarihin tam ortasında gibi hissederek ben kimim? sorusunu sorar. Bu soruyla yapmak istediği şey kendisini varlığını

belli bir yere dayandırmaktır ki zaten dünyada en değerli varlık olan insanın asıl görevi varlığı, varoluşu anlamaktır (Saruhan, 2019, s. 16-17).

Ben kimim? Benim varlık amacım ne? gibi sorular varoluş felsefesinin temel sorularıdır. Unamuno, *ben kimim?* sorusuna yanıt olarak kendi felsefesinin merkezine koyduğu, *ben bir insanım* yanıtını verir. Bu insan, fikirden ibaret olmayıp, bizzat yaşamın içindeki; endişelenen, sevinen, kaygılanan, mutlu olan, acı çeken hatta acıkan susayan insandır (Unamuno, 2021, s. 7).

Gazâlî de *el-Fusûl fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*'ye *Ben kimim ve nasıl bu hâli aldım?* diyerek başlar. Ben kimim? Burası neresi? Varlık amacım ne? Bir damla su ile varlığa adım atan insan hangi aşamada insan olmuştur? İnsan varoluşundaki bu sır onun varoluşunun temel dinamiğini mi oluşturur? (Gazzâli, 2023a, s. 9-10) Gazâlî'de de Unamuno'da olduğu gibi yaşayan, hayatın içindeki insanın bu soruları sormaması mümkün değildir. Bu soruların net ve kesin bir yanıtının olması demek insanın evrendeki macerasının bir anlamda sonudur. Çünkü insanın varoluşundaki sır onun varoluşunun anahtarıdır. İşte yaşamın bir imtihandan ibaret olması bu sırrı muhafaza etmek içindir (Gazzâli, 2023a, s. 10).

Unamuno, Descartes'in "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" (Unamuno, 2022b, s. 194) şeklinde ortaya koyduğu insanını eksik bulur. Ona göre bu durumda var olmak düşünmekle eş tutulurken, düşünmemek de var olmamakla eş değer konuma düşer (Unamuno, 2022b, s. 194). Unamuno "*Seviyorum öyleyse varım*" (Unamuno, 2022b, s. 194) derken hem diğer insanı hem de yaşayan, hayatın içinden gelen, duyguları olan, varlığını bir diğeriyle beraberken anlamlı kılan insanı dâhil eder.

Descartes'in şüphesini gülünç, geçici, yöntemsel ve tamamen teorik bulan Unamuno, şüpheyi soğuk ve yapay bir şey olarak ortaya koyup, akıl ve yaşam arasında var olan çatışmanın,

şüpheden çok öte bir şey olduğunu savunur. Bir tutku şüphesinden; akıl ve duygu, bilim ve yaşam, mantık ve canlılık arasındaki sürekli mücadeleden, çatışmadan bahseder. Bu şüphe akıl ve duygu, yaşam ve bilim, mantık ve canlılık arasında ara yerde kalan insanın da içinde bulunduğu sonsuz çatışma ve mücadeledir. Ona göre Descartes inandığı her şeyi kenara bırakıp, evi yıkıp yeniden inşa etmeye çalışıyordu. Oysa Unamuno'da bu inşa süreci süreklidir. İnsan bir anlamda sürekli yıkımında bulunduğu ve sürekli tekrar tekrar inşa edilmesi gereken bir evde yaşar. Burada iradenin sürekliliği önemlidir (Unamuno, 2021, s. 112-114).

Unamuno bu sonsuz çatışma ve mücadelenin insan karakterinin oluşmasındaki rolü üzerinde durur. Ona göre karakterleri şekillendiren çocukluk tutkuları arasındaki çatışmadır. Bu sebeple o birbiriyle kavga eden iki çocuk gördüğünde hiçbir zaman ayırmadığını çünkü yaşam mücadelesini öğrenmenin bu yoldan geçtiğini belirtir. Burnu diğer bir çocuk tarafından kırılmayan çocuk, iradesini yönlendirmeyi hiçbir zaman bilemez. Ki insana iradesini yönlendirmeyi öğreten yukarıdaki baba ya da öğretmenin iradesi olmayıp tam aksine benim istediğim şeyi istemeyen diğer çocuğun sahip olduğu iradedir. (Unamuno, 2005, s. 404) İradeyi kullanmak kelimesi yerine yönlendirmek kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Kullanmak ve yönlendirmek arasındaki ince ayrım bizi Unamuno ve Gazâlî'nin görüşlerinin bu noktadaki uygunluğuna ulaştırabilir.[5]

Gazâlî'nin şüphesi de Unamuno'da olduğu gibi daha hayatın içinden gelen bir şüphe. Gazâlî ve Descartes temelde, şüpheyi doğru bilgiye ulaşmada bir araç bir yöntem olarak kullanırlar. Fakat Gazâlî bu şüphesiyle aşkın bir gerçekliği ispata

[5] Unamuno *Recuerdos De Niñez Y De Mocaded* adındaki otobiyografik eserinde irade konusunu ele alırken yol göstermek, yönlendirmek anlamına gelen *dirigir* kelimesini kullanmıştır. Bkz. (Unamuno, 2005, s. 404)

yönelirken, Descartes'in şüphesi yeni bir yöntem ortaya koyma amacı taşır (Vural, 2023, s. 190-191). Bu noktada Unamuno'nun şüphesinin hakikate ulaşmada bir araç olup olmadığı sorusu düşünürlerimiz arasındaki ayrımın ortaya konulması açısından önemlidir. Unamuno her şeye şüphe ile bakmış bir isim evet ama Gazâlî şüphelerine de yukarıdan bir gözle bakarak Unamuno'dan farklı olarak bu şüpheyi araçsallaştırmıştır.

Unamuno'nun yaşadığı varoluşsal şüpheyi, *Sis*'te belirgin şekilde görüyoruz. Burada varoluş ve sanat üzerinden Unamuno'da insanın bir roman karakteri olup olamayacağı şüphesini taşıdığını görürüz. Augusto'nun bir alayla karşılaşması sonucu bu alay ona bir anlamda varlığını hissettirir (Unamuno, 2022b, s. 193). Alay konusu üzerinde durarak insanın kendisiyle alay edebilmesi, kendi üzerine yoğunlaşarak kendi varoluşunu ortaya koyması, Unamuno'nun varoluş sancısı çeken insanının bir anlamda kurtuluşudur.

Düşünürlerimizin ürünlerini nasıl bir alanda verdiklerini düşündüğümüzde onların eserlerini ortaya koydukları yer, hayallerindeki aradaki yer olarak mı konumlanmıştır? Şimdi ve geçmişi bir arada okumak mümkün müdür? Bu aradaki yeri *Dehlizi*[6] ele almak gerekir.

Kendi kendisiyle tartışabilen ve bilgiyi kullanma yöntemiyle kendisi hakkındaki görüşlerine yön verebilen Gazâlî bir anlamda bu şekilde bizim de kendimize olan bakış açımızda da etkin rol oynamaktadır. Bu alanda düşünce üretmek bir anlamda sınırda düşünmektir ki çatışma hâlindeki düşüncelerin doğurduğu belirsizlikler zihinsel bunalım ortaya çıkarır. Fakat işte bu sınır bir anlamda hudutsal olarak sembolize edersek insanı seçime zorlar bu da bu alanda alınan kararların önemini ortaya çıkarır. Dehlizi, sınırda düşünme ya da aradaki yeri Gazâlî'de en iyi

[6] Dehliz "kesişen sınırların ve heterojen amel ve zaman kavramlarının olduğu ara mekân veya eşik mekân…" Bkz. (Musa, 2018, s. 45)

yansıtan bir başka önemli kavram *eşik* kavramıdır. Gazâlî Allah'ı arayanın bulunduğu alanı, bu yolun yolcusunun beklediği yeri bir bekleme alanına, ara bir yere, dehlize benzetir. (Musa, 2018, s. 69-72)

Gazâlî:

> Bu temiz yol hakkında ne söylenebilir? Onun ilk şartı kalbi Allah Teâlâ dışındaki her şeyden arındırmaktır. Bunun anahtarı, namazdaki iftitah tekbirine benzeyip kalbi Allah'ın zikrine gark etmektir. Sonuncusu ise tamamen Allah'ta fena/yok olmaktır. Bu, başlangıçtaki çalışıp çabalama ve irade ile elde edilecek aşamalara nispetle sondur. Bundan önceki olan her şey salikler [sûfi yola girmek isteyenler] için bir dehliz/bekleme yeri gibidir. (Gazzâlî, 2020a, s. 118)

Peki ara yerde olan insanın içinde bulunduğu sürekli çatışma hâli ne içindir? İnsanın kendisiyle olan bitmez tükenmez kavgasının arkasında hiçlik korkusu mu vardır? Ölümsüzlük arzusu taşıyan insanın ölüm gerçeğiyle yüzleşebilmesi mümkün müdür? gibi sorulardan hareketle yaşam ve ölüm ilişkisine yoğunlaşmamız gerekir.

3. YAŞAM VE ÖLÜM

Varoluşçuluk, insanın var olan tüm acıları, mutlulukları, kaygı ve endişeleri içerisinde kendisine bir anlam bulma çabasıdır. Anlam arayışındaki insan varoluş felsefesinin merkezini oluşturur. Çatışmalar ve mücadelelerle dolu hayatın içerisinde insanın anlamını bulmasının yaşadığı endişeden kurtulmasının veya bu çatışmalara endişelere rağmen yaşamaya, mücadeleye devam etmesinin arkasındaki güç nedir? Aziz Augustin "*Kendimi bileyim, Seni bilirim. Ve daha başka ne var? Daha hiçbir şey yok.*" (Reneaux, 1994, s. 4) derken neyi kasteder? İnsan istemeden de olsa hayatın yükünü yüklenerek kendi sorumluluğunu üstlenmiş oluyor. Hayatın içinde mutlu olmak

isteyen insan sürekli onun peşinde koşuyor ve sonunda kaçınılmaz olan ölüm geliyor. Bu durumda insanın varoluşunun anlamı nedir? (Reneaux, 1994, s. 5)

Yaşamdaki trajikliği meydana çıkaran insanın arzuları ve bunları tehdit etmekte olan kozmik yapı arasında bulunan çatışmadır. Trajik varoluş sınırlılık üzerinedir. Yaşam arzusu ve ölüm gerçeği bunun en belirgin örneğidir (Tokat, 2013, s. 20). Ölüm ve yaşam arasındaki kaçınılmaz mücadele varoluşçuluğun ya da insanlığın başlangıcından beri temel kaygıyı oluşturur. Ölüm bilincine rağmen yaşam mücadelesi. Unamuno'da söz konusu ölüm ve yaşam arasındaki gerilimi bu çatışma felsefesini en derinine kadar hissediyoruz. Onun felsefesinde yaşamdaki gerilimler, çatışmalar ve çelişkiler, inanç ve akıl arasındaki mücadele, ölümsüzlüğe duyulan arzu, aşk ve mutluluk ilişkisinde acının kaçınılmazlığı bizzat yaşamın kendisidir. Yaşam da ancak yaşanarak öğrenilir. "*Yaşamın tek öğretmeni yalnızca yaşamdır.*" (Unamuno, 2022b, s. 76) der Unamuno.

Yaşayarak, hayatta kalmayı ve mutlu olmayı başarabiliriz. Unamuno'nun insanların mutluluğunu kendisine dert edinmesi gibi İslam Felsefesinde de mutluluk nihai hedef olarak konumlandırılır. Fârabî'nin *el-Medînetü'l fazılâ*'da bahsettiği erdemli şehirde amaç insanları nihai mutluluğa ulaştırmaktı. Yine Gazâlî'nin ilim sınıflamasında dinsel tarafa ağırlık vermesinin arkasında bu vardı (Vural, 2023, s. 205). Gazâlî ilimler konusunda yararlı olanı, ahlaka katkılar yapanı tercih etmek gerekliliğini savunarak bilgide yararı ön plana çıkarır (Vural, 2023, s. 199). Gazâlî'de "İlim, Allah'ı bilmek (marifetullah)'tır." (Vural, 2023, s. 200) "Gazâlî'ye göre ilim de aynı zamanda bir çeşit amel ve aklın çabasıdır." (Vural, 2023, s. 200)

İnsanın ölümlü bir varlık olarak adlandırılması ne anlama geliyor? Neşe-li insan derken söz konusu neşe insana yüklenen bir özellik oluyor. Ölüm-lü demek de insanın taşıdığı bir nitelik.

Yaşayan insan bir anlamda ölümü de bünyesinde taşıyor. Bu nokta çelişkili gibi görünse de ölüm ve yaşam arasındaki yoğun çatışma bir anlamda insanın ölümsüzlük anlayışını doğurur. Burada ölüm ve yaşam arasındaki beraberlik açığa çıkar. Ölümden ne anlaşıldığıdır asıl mesele. Ölüm ve yaşam; biri diğerinin sonunu mu getirir? Ölüm ve yaşam çatışmasının anlaşılması ruh ve beden arasındaki ilişkiye verilen anlamda gizlidir.

Gazâlî'nin filozofları eleştirdiği noktalardan biri cismani diriliş konusuydu. Bedensel dirilişi kabul eden Gazâlî, yalnızca ruhun ölümsüzlüğünü savunarak, bedensel dirilişi kabul etmeyenleri ağır şekilde eleştirmiştir. Buradan onun ölüm ve yaşam arasındaki çatışmadan, ölümü bir son değil de öte yaşamın başlangıcı kabul ederek nasıl bir birlikteliğe ulaştığını anlayabiliriz.

Ölüm ile yüzleşebilmek, yaşam ve ölüm arasındaki çatışma neden bu kadar önemlidir? sorusuna cevap arayacak olursak Gazâlî'ye göre ölümün hakikati bilinmelidir çünkü ölümün taşıdığı hakikati bilmezsek, ahiretin hakikatini bilemeyiz. Bunun gibi yaşamın hakikatini bilmeyince de ölümün taşıdığı hakikati bilemeyiz. Ruhun hakikati bilinmediği zaman da yaşamın hakikatini bilemeyiz ki ruhun taşıdığı hakikati bilmek demek insanın nefsini bilmesidir (Gazâlî, 2022b, s. 111). Burada nefsi bilmek ile kastedilen nedir? Bilmek kontrol etmek mi?

Gazâlî ölümün hakikatinin anlaşılması için öncelikle insanın aslında iki ruhu olduğunun bilinmesi gerektiğini belirtir. Bu ruhlardan ilki *Hayvani ruh* ikincisi ise *İnsani ruh'*tur. Canlılarda vücudun sol kısmında et parçası hâlinde olan kalbin kaynağı olan hayvani ruhtur. Bu ruh mutedil bir mizaca sahiptir ve kalpten atar damarlar aracılığıyla harekette bulunur. His ve hareketleri taşıyan bu ruh beyne ve diğer tüm uzuvlara ulaşmaktadır. Beyne vardığında mutedil bir hâl alır ve harareti

düşer. Göze görme gücünü, kulağa işitme gücünü diğer uzuvlara da kendi güçlerini verir. Bu tozlu haldeki bir odada bulunan kandil gibidir. Kandilin aydınlığı nasıl ki duvarda zahir olursa Allah'ın kudretiyle görme, işitme gibi tüm kuvvetler bu ruhtan diğer uzuvlarda ortaya çıkıyor (Gazâlî, 2022b, s. 113-114).

Bu ruhun mizacı mutedil hâlde iken meleklerin taşıdığı nurlardan lâtif olan mânâları almaktadır. Fakat mizacı bozulduğunda ki bunun kaynağında hararetin ya da soğukluğun artması veya başka bir sebep olabilir o zaman bu söz konusu eserleri alamaz. His ve hareket güçlerini de alamayınca uzuvlar bu nurlardan mahrum olur. Bunun sonucunda hareket ve his ortadan kalkar ki bu hâlde öldü denir. Hayvani ruhun ölümünün taşıdığı anlam budur. Ayrıca mizacın itidal hâlinin bozulması adına gereken sebeplerin bir araya getirilmesi de Allah'ın yaratmalarından biridir. İnsanın ölümü bundan daha farklı bir şeydir. Çünkü insan bu hayvani ruhun yanı sıra kalp adını alan başka bir ruha da sahiptir. Hayvani ruh, çözülmüş hâlde bir buhara benzeyen lâtif olan bir cisimken, insani ruhta bölünme yoktur ve cisim değildir. Bu bölünmeyen ruh ile bir olan ve bölünmeyen Allah bilinir. (Gazâlî, 2022b, s. 114-115)

Gazâlî:

> O hâlde hayvanî ruh bir cihetten insan ruhunun binek hayvanı, bir cihetten de bir âlet hükmündedir. Bu hayvani ruhun mizacı bozulursa, kalıp ölür. İnsan rûhu ise, kendi yerinde kalır. Fakat aletsiz ve merkebsiz kalır. Merkebin ölümü ve âletin zayi olması, süvarinin de zayi ve yok olmasına sebep olmaz. Fakat aletsiz kalır. Bu âlet kendisine, Allahu Teâlâ'nın marifet ve muhabbetini avlamak, elde etmek için verildi. Eğer maksadına kavuştuysa, âletin helak olması, aradan çekilmesi onun için daha iyidir. Çünkü maksada kavuşmuşken, âlet yük olur, ağırlık verir. (Gazâlî, 2022b, s. 116)

İnsan bedeninin itaati hayvani ruh aracılığıyla olur. Söz konusu itaatin gerçekleşmemesi ölüm olarak adlandırılır. Bu itaat

gerçekleşmese de yani bedenin varlığının gerekliliğini yerine getirmese de insanın özü varlıkta devam eder ki bu da insan benliğinin hakikatinin bedenden oluşmadığını gösterir. Nasıl ki çocuklukta taşıdığımız bedensel hücreler değiştiyse beden de değişmekte ve aynı kalmamakta oysa insan hep aynı insan olmaktadır. İnsanı insan kılan onu beden yok olsa bile var kılan taşıdığı zâtıdır. Söz konusu insanın sıfatları da iki bölümden oluşur ki ilki açlık, uyku, susuzluk ve bunlar gibi bedenle, maddeyle ilişkili olanlardır ki bunlar ölümle beraber yok olurlar. İkincisi ise bedenden bağımsız insanın zâtına özgü sıfatlardır ki bu da Allah'ı bilmekle tanımakla ilgilidir. Bu sıfatı taşıyamamak bir anlamda ruhun kör olmasıdır. İşte temel mesele olan ölümü ve onun hakikatini anlayabilmek için ele aldığımız iki ruhu ve bu iki ruhun birbiriyle olan ilişkisini ve bunlar arasındaki ayrılıkları bilmek ve anlamak gerekir (Gazâlî, 2022b, s. 117-118).

İnsandaki karışım ve uyumu sağlamak düşüncesinden hareketle Gazâli söz konusu bu iki ruh arasındaki farklılığı ele alarak, insani ruhun sahip olduğu itidalinin korunmasının önemi üzerinde de durur:

> Şimdi bilmiş olunuz ki, bu hayvani ruh, âlem-i süfliden olup, buhar karışımlarının lâtiflerinden meydana gelmiştir. Karışım dörttür: Kan, balgam, safra ve lenf. Bu dört şeyin aslı; su, ateş, toprak ve havadır. Mizaçtaki uygunluk ve uygunsuzluk; sıcaklık, soğukluk, nemlilik ve kuruluğun miktarının farklı olmasındandır. Tıp ilminin gayesi, insani ruh dediğimiz diğer bir ruhun âleti ve taşıyıcılığını yapan hayvani ruhta bu dört şeyin itidalini sağlamaktır. İnsanî ruh bu alemden değildir. O ulvî âlemdendir ve melekler cevherindendir. Onun bu âleme inmesi, zâtındaki şaşılacak hâllerdendir. (Gazâlî, 2022b, s. 118-119)

İnsanın içinde bulunduğu bu gurbet hâlinin sebebi ise Allah'tan gıdasını almaktır. Kalbin temel bir hakikati olan insani ruhun bu noktada itidal hâlini koruması gerekir ki bu itidali

koruyacak olan ahlâk ve riyazet ilmidir. İnsan nasıl kendini bilmeden Allah'ı bilemezse aynı şekilde bu iki ruhun hakikatine ulaşmadan ahireti bilemez. Bununla beraber ruhun nitelikleri hakkındaki sırları söylemek de insan anlayışlarını aşan bir şeydir ki bu konuda insanın bu sırları isteyerek ve mücahede yolu ile kendisinin ulaşması önemlidir çünkü bu sırlar dinleyerek anlaşılacak türden değildir (Gazâlî, 2022b, s. 119-120).

Gazâlî: "Ölümün mânâsı, onun yok olması değil, bedendeki tasarrufunun kesilmesidir. Haşrın, neşrin, dirilişin ve iadenin mânâsı, onu yok ettikten sonra tekrar yaratırlar değildir. Bunun mânâsı, evvelde olduğu gibi, ikinci defa ona, tasarruf edebileceği bir beden verirler demektir." (Gazâlî, 2022b, s. 121) Gazâlî: "Kayıp olmak iki şekildedir: Biri hayvani ruhun ölmesiyle, diğeri hayvani ruhun kendini unutması iledir." (Gazâlî, 2022b, s. 126)

Gazâlî *el-Fusûl fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe*'de temel olarak ruh üzerine yoğunlaşmıştır. Ruh hakkındaki temel soru ve cevaplardan hareketle ruhun anlamı, ruh beden ilişkisi, insanın varoluşu, insanın varoluşunun arkasındaki sır, insanın evrendeki yeri vb. konularda düşüncelerini ortaya koymuştur.

Unamuno da ölüm ve yaşam ilişkisi üzerine yoğunlaşarak, Spinoza'nın: "*her şey, kendinde var olduğu sürece, varlığında direnmek için mücadele eder*" (Unamuno, 2021, s. 13) ve "*her şeyin kendi varlığında direnmek için gösterdiği mücadele, o şeyin hâlihazırdaki özünden başka bir şey değildir.*" (Unamuno, 2021, s. 13) ifadelerine yer verir. Unamuno 'ya göre göre Spinoza'nın burada söylemek istediği şey; insanın özünü oluşturan şeyin, ölmemek adına insan olmaya devam etmek için çabalamak olduğudur. Unamuno kısaca insanın özünün asla ölmemek arzusu olduğunu belirttikten sonra Spinoza'nın yaşadığı Tanrı acısını da dile getirir (Unamuno, 2021, s. 13). "Hollanda'nın sislerine sürgün edilmiş bu zavallı Portekizli Yahudi, buna rağmen kendi kişisel ölümsüzlüğüne inanmayı asla başaramadı ve tüm felsefesi

kendi düzenlediği inanç eksikliğini teselli etmekten öteye geçemedi. Başkasının bir el ya da bir ayak; kalp ya da baş ağrısı çekmesi gibi Spinoza'da Tanrı ağrısı çekiyordu." (Unamuno, 2021, s. 13)

Unamuno'da *Ben* olanın hem bu *Ben* olmayı bırakmadan hem de başkaları olarak varlıkta devam etmesi, ebedilik, ölümsüzlük arzusu vardır. O insanın diğer bir insanda ebedileşmek istemesini aşk olarak adlandırır. Aşk ile varoluşa uzanan bir yolculuk vardır. Kendisini yokmuşum gibi düşünmeye çalışması, insana demir parmaklıklar arkasında hissettirir (Unamuno, 2021, s. 44). Ona göre Ben'in hiçliğini düşünmek, cehennemden daha ürkütücüdür (Unamuno, 2021, s. 49). "Bir delikanlıyken ve çocukken bile cehennemle ilgili en içler acısı tasvirle bile beni etkilemeyi başaramadılar, o zamandan beri hiçbir şey bana hiçliğin kendisi kadar korkunç görünmedi diyebilirim. Tıpkı bizim münzevinin dediği gibi, bendeki çılgınca bir varoluş açlığı, tanrısal bir iştahtı" (Unamuno, 2021, s. 16) der Unamuno.

Unamuno *Recuerdos De Niñez Y De Mocaded*'de ölüm gerçeği ve bununla ilgili olarak duyduğu hiçlik korkusu ve ölümün hakikatine ilişkin merakı konusunda kendisi bir teselli bulur. Buna göre insan nasıl ki geçmişinin en önemli olayı olan doğumu ile ilgili doğrudan ve sezgisel olarak değil de çıkarım ve otorite aracılığıyla bilgi elde ediyorsa geleceğinin en önemli olayı olan ölüm hakkında da doğrudan ve sezgisel olarak bir bilgi alamaz (Unamuno, 2005, s. 397).

Varoluştaki belirsizlik ve sınırsızlık geçici varoluş ya da sınırı belirsiz olan geçici var olma şeklinde ele alınabilir. Varoluşun belirsizliğini ölümün belirsizliğinin takip etmesi insanı amaç düşüncesinden uzaklaştırarak geleceksiz ve amaçsız bir varoluş ortaya çıkarır. Ancak tüm bu belirsizlik içinde geleceğe odaklanmak gerekir. Bunun için zihne önemli bir yük düşse de bu

varoluşun zor durumlardaki kurtuluşunu gerçekleştirir. (Frankl, 2024, s. 81-84)

Unamuno: "Kendim olan bu zavallı 'ben'i; şu an ve burada hissettiğim 'ben'i yaşamak istiyorum, işte bu yüzden ruhumun yani kendime ait olanın süresiyle ilgili olan problem bana işkence etmekte." (Unamuno, 2021, s. 50) der. Ona göre şimdi içinde yaşadığımız yaşamın ölümsüzlük ve diriliş dışında bir anlamı yoktur. Bunun yanı sıra öteki hayatı verecek, garanti edecek olan Tanrı'dır. Akıl bunu verme gücünde değildir. Bunun dışındaki Tanrı kanıtlamaları yanıltıcıdırlar ve kanıtlamaya çaba gösterdikleri Tanrı Hristiyan Tanrısı değildir (Evans, 2014, s. x).

Unamuno'nun ölümsüzlük arzusuyla dolu bu ifadeleri bize ölümsüzlük arzusu kapsamında başka bir alt kapıyı da aralamaktadır: Benliğin devamı ve sürekliliği. Söz konusu sürenin uzatılmasını isterken Unamuno'nun kesintiyi, zamanın durmasını, bir anlamda hafızanın silinmesini ya da sekteye uğramasını istemediğini görüyoruz. Bir bütün olarak ele aldığı Ben'in, Ben'liğin, varlığın temel unsuru ruhun parçalanmadan devamlı akışını istemektedir. Unamuno: "Geleneklerin bir halkın kolektif kişiliği oluşu gibi hafıza da bireysel kişiliğin temelidir. Hatırada ve hatıra için yaşanır. Manevi yaşantımız en temelinde hatıramızın umutla varlığını sürdürme çabası ve geçmişimizin gelecek mücadelesine devam etmesinden başka bir şey değildir" (Unamuno, 2021, s. 15) ve başka bir ifadesinde de " geçmiş şeylerin umutları var ve biz buna nostalji diyoruz, aynı şekilde gelecek şeylerin de hatıraları bulunmakta, ne tuhaf paradoks!" (Unamuno, 2018, s. 54) diyerek geçmiş ve gelecek arasındaki çatışma ve uyumun yanı sıra özelde hatıranın daha genelde ise hafızanın süreklilik adına verdiği mücadeleyi ortaya koyar.

Burada Ben'in devamlılığı, ölümsüzlük arzusu ile bencillik arsında nasıl bir ilişki bulunur? Varoluşu besleyen bencillikten bahsedebilir miyiz? gibi sorular önemlidir.

Unamuno'nun bu Ben'i aslında tüm diğer Ben'leri de kapsar. Bunu şöyle ifade eder:

> Bencillik mi diyorsunuz? Bireyselden daha evrensel bir şey yoktur, çünkü birine ait olan bütüne aittir. Her bir insan tüm insanlıktan daha değerlidir, tamamı her birini feda etmediği sürece her birini tamamı için feda etmek bir işe yaramayacaktır. Bencillik olarak adlandırdığınız o şey, elzem olan bir varsayım yani psişik yerçekimi ilkesidir. Her birimiz kendisini sevsin diye önceden varsayımda bulunularak "Kendine benzer olanı kendin gibi sev!" dendi bize; "Kendini sev!" değil. Yine de birbirimizi nasıl seveceğimizi bilmiyoruz. (Unamuno, 2021, s. 51)

Unamuno'nun felsefesi hem teorik açıdan hem pratik açıdan geniş bir alanı kapsar. Gerçek olanı göstermekle kalmayıp buna nasıl ulaşılacağını göstermeye çalışır. Aktif, yaşayan, canlı, seven, acı çeken kısaca var olan insanı ele alarak, ölümsüzlüğü hak etmek anlayışı çerçevesinde insana sorumluluklar yükler.

Babasının son saniyelerine tanık olan bir genç, etrafında vızıldayıp duran eşekarısından tüm hayatı boyunca neden korkar? Eşekarısı ona ölümü mü yoksa babasının son cümleleri olan her zaman iyi bir insan olarak kalacak mısın sorusunu mu hatırlatır? Unamuno ölümden ziyade kendisine ebedi keramet gibi ya da mezardan çıkıp da gelmiş gibi olan bu sorunun insana korku verdiğini belirtir. Bu sorunun cevabı bilinebilir mi? Yokluk her zaman ölümden daha korkutucu gelmiştir ona. İyi ya da kötü olduğumuzu bilebilir miyiz? İyi olmayı istemek onu bilmek için yeterli mi? İnsanın ölüme inanması bu soruya bağlı değil midir? (Unamuno, 2020, s. 36-37) İnsanın belki de cevabını hiç bulamayacağı ya da hiçbir cevabın yeterli olamayacağı bu soruyu tüm hayatı boyunca kendisine sorması yaşamdaki çatışma ve uyumu gözler önüne sermektedir.

4. SONUÇ

Varoluş yolculuğunun başlangıcını ve güzergahını belirleyen önemli unsurlardan birisi yaşamdaki çelişki ve çatışmalara olan yaklaşımımızda saklıdır. Gazâlî ve ondan yaklaşık 800 yıl sonra yaşamış olan Miguel de Unamuno yaşam ve ölüm gibi dikotomik iki kavram arasındaki mücadeleye yoğunlaşarak, inandıkları her şeye şüphe ile bakabilme cesareti gösterip, hakikati arama yolculuğunda benzer bir varoluş sancısı çekmişlerdir. Taşıdıkları şüphe hayatın içerisinden gelen bir şüphe olup, merkeze aldıkları insan da bizzat hayatın içerisinde olan yaşayan, duyguları olan somut haldeki insandır. Düşünürlerimizin ürünlerini ortaya koydukları yer adeta ara bir yer, eşik konumundadır ki bu yerdeki insan, etrafı çelişkilerle sarılmış bir konumda bulur kendisini. Bu çelişkiler insanı varoluşsal bir bunalımın eşiğine getirse de çelişki tarafları arasındaki mücadelenin derinliği söz konusu çelişkiyi çatışma seviyesine ulaştırır. Ve ara yer, eşiksel olan bu konum insanı seçime zorlar ki bu da bu alanda alınan kararların önemini gösterir.

Söz konusu ara yerde bulunan insanın yaşadığı çatışma durumunun arkasında ise yaşam ve ölüm arasındaki mücadele vardır. Sınırlılık üzerine konumlanan trajik varoluşun en net örneğini yaşama arzusu ve ölümün gerçekliği oluşturur ki bu trajik yaşamı anlamanın biricik yolu da onu yaşamaktan, ölüm gerçeğiyle yüzleşerek ölümün manasını anlamaya çalışmaktan geçmektedir. Ölümün hakikatini verecek olan yaşamın anlamını bilmektir ki bu da ruhun hakikatini bilmeyi gerektirir. Ruhun hakikatini bilmek ise nefsi tanımakla bir tutulur bu noktada nihai amaç olarak konumlandırabileceğimiz yaratıcıyı bilmek de insanın kendisini tanıması ve bilmesiyle ilişkilidir.

KAYNAKÇA

Evans, J. E. (2014). *Miguel de Unamuno's Quest for Faith.* James Clarke & Co.

Frankl, V. E. (2024). *İnsanın Anlam Arayışı* (157. b.). İstanbul: Okyanus.

Gazâlî, İ. (2022b). *Kendini Bulmak (Kimyâ-yı Saâdet).* İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

Gazzâlî. (2020a). *el-Münkız mine'd-Dalâl* (Birinci b.). (M. U.-A. Akyol, Çev.) Ankara: Elis.

Gazzâli. (2023a). *İnsan Nasıl İnsan Oldu? el-Fusûl fi'l-Es'ile ve'l-Ecvibe* (1. bASKI b.). (M. Yazıcı, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.

Musa, İ. (2018). *Gazzali Ve İmgelem Poetikası* (Birinci b.). (Ç. Taşkın, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.

Reneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler.* (M. Korlaelçi, Çev.) Erciyes: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Saruhan, M. S. (2019). *Özgür Ol!* (1. b.). Ankara: Fecr Yayınları.

Tokat, L. (2013). *Varoluşçu Teoloji* (2. b.). Ankara: Elis.

Unamuno, M. D. (2005). Recuerdos De Niñez Y De Mocaded. M. D. Unamuno içinde, *OBRAS COMPLETAS DE MIGUEL DE UNAMUNO* (s. 395-475). Madrid: BIBLIOTECA CASTRO/ FUNDACIÓN JOSÉ ANTONIO DE CASTRO.

Unamuno, M. D. (2018). *Satranç Ustası Don Sandalio'nun Romanı* (1. Baskı b.). İstanbul: Ketebe Yayınları.

Unamuno, M. D. (2020). *Aşkın Hücumu* (1. b.). (B. Necatigil, Çev.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Unamuno, M. D. (2021). *Yaşamın Trajik Duygusu.* (B. Fırat, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.

Unamuno, M. D. (2022b). *Sis.* (Y. E. Canpolat, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Vural, M. (2023). *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (3. Baskı b.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

FELSEFEDE İLERİ ARAŞTIRMALAR

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com