

**Yılı : 2009**

**KANT'TA AKLIN ELEŞTİRİSİ**

**EBRU ÖNER**

**T.C.  
RİZE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**KANT'TA AKLIN ELEŞTİRİSİ  
(Yüksek Lisans Tezi)**

**EBRU ÖNER**

**RİZE 2009**

**T.C.  
RİZE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

# **KANT'TA AKLIN ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EBRU ÖNER**

**Tez Danışmanı**

**DOÇ. DR. HASAN AYIK**

**RİZE - 2009**

**T.C.**  
**RİZE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**KANT'TA AKLIN ELEŞTİRİSİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**EBRU ÖNER**

**Tez Danışmanı**

**DOÇ. DR. HASAN AYIK**

**Tez Savunma Tarihi**

**11.03.2009**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

**İmza**

**Başkan : DOÇ. DR. HASAN AYIK**

.....

**Üye : DOÇ. DR. HÜSEYİN KARAMAN**

.....

**Üye : DOÇ. DR. SALİH SABRİ YAVUZ**

.....

**DOÇ. DR. KEMAL YILDIZ**

**Enstitü Müdürü**

**11/ 03 / 2009**

**Onay Tarihi**

**RİZE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağımı gösterdiğimi beyan ederim.

11 / 03 / 2009

İmzası

.....

Tezi Hazırlayan Öğrencinin  
Adı ve Soyadı

EBRU ÖNER

## ÖN SÖZ

Kritisizmin kurucusu olan Immanuel Kant (1724-1804) Yeni Çağın en önemli filozoflarından biridir. Kant, Yeni Çağ'da kendinden önce gelen rasyonalist filozofların baş tacı yaptıkları, empirist filozofların ise boş bir levha gibi gördükleri akli eleştirel bir süzgeçten geçirmiştir. Bunun yanında o bilimlerin kraliçesi olarak nitelendirilen metafiziği de eleştirmiştir. Ancak bu eleştirisindeki amacı; metafiziği yıkmak değil, aksine sağlam bir zemine oturtmaktır.

Bu çalışmayı hazırlarken, desteklerini esirgemeyerek çalışmamı baştan sona kadar takip edip sistemli bir hale getirmemi sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Hasan Ayık'a, çalışmam esnasında özveride bulunarak bana yardımcı olan eşim Ali Öner'e, oğlum Şeref Arda ve kızım Nida Nur'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

## KISALTMALAR

- age.* : Adı geçen eser  
*agm.* : Adı geçen makale  
*ay.* : Aynı yer  
*AMT* : Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi  
*Bk.* : Bakınız  
*bl.* : Bölüm  
*c.* : Cilt  
*DİA* : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
*FTS* : Felsefe Terimleri Sözlüğü  
*MÖ* : Milâttan önce  
*s.* : sayfa  
*sy.* : sayı  
*ss.* : sayfa sayısı  
*TDV.* : Türkiye Diyanet Vakfı  
*trc.* : tercüme  
*ts.* : Tarihsiz  
*TTK* : Türk Tarih Kurumu

## İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	4
KISALTMALAR .....	5
İÇİNDEKİLER .....	6
GİRİŞ .....	9

### I. BÖLÜM

İLK ÇAĞ'DAN KANT'A KADAR AKIL.....	12
1.1. Akıl Nedir?.....	12
1.1.1. Aklın Sözlük Anlamı .....	12
1.1.2. Felsefi Terim Olarak Akıl .....	13
1.2. İlk Çağ'da Akıl.....	16
1.2.1. Herakleitos'ta Akıl .....	17
1.2.2. Parmenides'te Akıl.....	18
1.2.3. İlk Çağ'da Akıl Eleştirisi: Sofistler.....	19
1.2.4. Platon'da Akıl .....	20
1.2.5. Aristoteles'te Akıl .....	21
1.2.6. Plotinos'ta Akıl .....	23
1.3. Orta Çağ'da Akıl.....	25
1.3.1. Aquinalı Thomas'da Akıl.....	25
1.3.2. Farabi'de Akıl .....	26
1.3.3. Orta Çağ İslam Düşüncesinde Akıl Eleştirisi: Gazali.....	29
1.4. Yeni Çağ'da Akıl .....	35
1.4.1. Descartes'te Akıl.....	35
1.4.1.1. Descartesçılar'da Akıl.....	40
1.4.1.1.1. Hobbes'da Akıl .....	42
1.4.2. Leibniz'de Akıl .....	43
1.4.3. Wolf'ta Akıl .....	48
1.4.4. Yeni Çağ Empiristlerinde Akıl Eleştirisi: John Locke.....	49
1.4.5. Hume'da Akıl.....	53

## II.BÖLÜM

<b>KANT'TA SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>60</b>
2.1. Kant'ta Akıl.....	60
2.2. Salt Aklın Eleştirisi .....	63
2.2.1. A priori- A posteriori Bilgi .....	63
2.2.2. Analitik ve Sentetik Yargılar .....	65
2.2.3. Sentetik A priori Yargılar .....	68
2.2.4. Transendental Felsefe .....	72
2.2.4.1. Transendental Estetik .....	74
2.2.4.1.1. Uzay .....	76
2.2.4.1.2. Zaman.....	77
2.2.4.2. Transendental Mantık.....	80
2.2.4.2.1. Transendental Analitik.....	82
2.2.4.2.1.1. Fenomenler ve Numenler .....	93
2.2.4.2.2. Transendental Diyalektik .....	95
2.2.4.2.2.1. Genel Olarak Akıl .....	97
2.2.4.2.2.2. Mantıksal Akıl.....	98
2.2.4.2.2.3. Salt Akıl .....	100
2.2.4.2.2.3.1. Salt Aklın Kavramları (İdeler) .....	102
2.2.4.2.2.3.1.1. Psikolojik İdeler .....	104
2.2.4.2.2.3.1.2. Kozmolojik İdeler .....	107
2.2.4.2.2.3.1.3. Teolojik İdeler.....	114
2.2.5. Salt Aklın Sınırları .....	115
2.2.6. Bilim Olarak Metafizik Nasıl Olanaklıdır?.....	118

## III. BÖLÜM

<b>KANT'TA PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>120</b>
3.1. Pratik Akıl .....	120
3.1.1. İyi irade .....	123
3.1.2. Ödev .....	124
3.1.3. Koşulsuz Buyruk (Kategorik İmperatif: Ahlâk Yasası).....	126



3.1.4. Özgürlük.....	129
3.2. Pratik Akılın Diyalektiği .....	132
3.2.1. En Yüksek İyi.....	133
3.3. Teorik Akıl Ve Pratik Akıl.....	135
SONUÇ .....	139
KAYNAKÇA.....	144
ÖZET .....	150
ABSTRACT.....	151
ÖZ GEÇMİŞ .....	152

## GİRİŞ

Akıl eleştirisi bizzat aklın ne olduğu sorusundan başlayarak, bilgiyi elde etme yolları, gücü ve sınırına kadar sürmektedir. Çünkü akılı tanımlamak, onun bizzat kendi kendini kavrama çabasıdır. Genelde bir potansiyel olarak kabul edilen aklın kendisi hakkındaki son sözü söylemesi imkânsız gibidir.<sup>1</sup> Çünkü bu potansiyel yetenek, elde ettiği bilgilerle giderek kendisini gerçekleştirmektedir.

Günümüzde insanın, beyin kapasitesinin büyük bir bölümünü kullanamadığı söylenmektedir. Buradan hareket edecek olursak, aklın ne kendisi, ne de konusu hakkında son sözü henüz söylemediği gerçeğini kabul etmek daha kolay olacaktır.

Platon (MÖ.429-348) ve hocası Sokrates (MÖ.469-399) gibi düşünürsek, aklın doğuştan bilgilerle donatılarak geldiğini, dünyada sadece bunları hatırladığını kabul ederek saf dogmatizme varırız. Saf dogmatizm, ne aklın yapısını, ne gücünü ne de sınırlarını sorun olarak görmez. Aklın doğuştan getirdiği ancak zamanla üzeri küllenen hakikat, belli yöntemlerle hatırlanacak ve akıl özündeki olgunluğa kavuşacaktır.

Sofistler, ilk çağ rasyonalistlerinin dayandığı naiv dogmatizmin bu kabulünden hareketle, hakikatin bu kadar kesin bir biçimde ve doğrudan kavranamayacağını gündeme getirmişler; akılı, bilgiyi ve bilgi elde etme yollarını ciddi eleştirilere tabi tutmuşlardır. Sofistler, aklın hakikati elde edebileceğine olan naiv tutumu eleştirerek, hem bu gücün hem de hakikatin varlığı konusunda derin bir kuşkuculuğa neden olmuşlardır.

Sofistlerin bu eleştirileri, düşüncenin işleyiş tarzının dayandığı kavramların ve bilgiyi ortaya koyan araç olarak dilin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bunun sonucunda Aristoteles (MÖ.384-322) mantığı ortaya çıkmış, kavramdan tanıma, önermeden kıyasa kadar düşüncenin bütün kadroları gözden geçirilmiştir.

Aklın yapısı, gücü ve sınırları konusundaki ikinci naiv tutumu 17. Yüzyıl felsefesinde görmekteyiz. Bu felsefe, evren için model olarak öngörülen matematiksel fizik anlayışından hareketle, aklın evrendeki her şeyi bilebileceği

---

<sup>1</sup> Burhanettin Tatar, "Akıl", Felsefe Ansiklopedisi, İstanbul 2003, c. 1, s. 188.

iddiasıdır. 17. Yüzyıl felsefesi, doğanın matematiksel kavramlarla kavranabileceğini, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında tam bir (epistemolojik) uygunluğun olduğunu söylemektedir. Bu felsefeye göre, Tanrı bir taraftan evrene diğer yandan insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiştir.<sup>2</sup> Doğanın yapısı akla uygun olduğu için, akıl onu kolayca kavrayabilecektir. 17. Yüzyıl felsefesi sadece olgusal evrenin değil akıl, ruh, Tanrı gibi metafizik konuların da akıl tarafından kavranabileceğini ve evrenin tüm sırlarının çözülebileceğini söylemektedir.

Akla ve onun bilgisine karşı tam bir güvenin olduğu bu dogmatik tutum, Locke'un (1632-1704) nominalizmiyle sarsılmış, Hume'un (1711-1776), bilgiyi duyular ya da izlenimlere dayandırması, düşünce mekanizmasının da aslında bir çeşit çağrışım mekanizması olduğunu söylemesiyle iyice sarsılmıştır. Hume der ki, muhayyile (imgelem) izlenimlerimizin değişmezlik ve süreklilik özelliklerini bilinçte yakaladıkça, bunların dış dünyada da gerçekliklerinin olduğuna bizi inandırır. Muhayyilenin bizi bu duruma inandırmasının nedeni, pencereyi açıp evrene her baktığımızda aynı değişmez yapıyı sürekli görmemizdir.<sup>3</sup>

Hume'a göre, evrende gördüğümüz bu değişmez yapı, muhayyile tarafından gerçek bir durum olarak tasarlanmakta ve evrende nedensellik gibi bir takım ilkelerin varlığına gerçeklik kazandırmaktadır. Hâlbuki bunlar birer gerçeklik değil, sürekli oluşlarından dolayı bizde oluşturdukları alışkanlıklardır. Biz evreni her gün aynı yapıda görür, olayların her zaman birbirini izlediği izlenimini alırız ve bu durumun bir gerçek olduğuna inanırız. İnsanın bu duruma inanmasına neden olan akıl değil hayal gücüdür. Bu güç, insan zihninde oluşan tasarımlarla dış dünyadaki nesnelere arasında bir uygunluğun olduğuna ve bunun cisimlerin dünyadaki gerçekliğine inandırmaktadır.<sup>4</sup>

Hume'un nesnel bilgiye, bu bilginin dayandığı nesnel gerçekliğe ve nedensellik ilkesine getirdiği bu eleştirisi, iki önemli sonuca neden olmuştur. Bunlardan birincisi, Rönesans'tan beri güvenilir bilginin temeli olan matematiksel doğa anlayışının dayandığı nedensellik ilkesinin tehlikeye girmesi, ikincisi aklın elde ettiği bilgi karşısındaki saf dogmatik tavrın yıkılmasıdır. Bu durum, "Kant'ı

---

<sup>2</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s. 222.

<sup>3</sup> *age*, s. 308.

<sup>4</sup> David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, trc: Oruç Arıoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları Ankara 1975, s. 41.

dogmatik uykusundan uyandırmış”<sup>5</sup> ve Kant’ın eleştirel felsefesinin temelini oluşturmuştur.

İlk Çağ akılcı filozoflarının dogmatik tutumuna karşı, sofistlerin eleştirileriyle bir sorun haline gelen aklın gücü ve sınırları konusu, Sokrates ile aşılmıştı. 18. Yüzyılda da, 17. Yüzyıl akılcılığının saf dogmatizmi, J. Locke ve D. Hume gibi deneyci filozofların eleştirisiyle sarsılmış, aklın gücü ve sınırları konusu büyük bir sorun haline gelmiştir. Bu sorun Kant’ın “Eleştiri Felsefesi” ile aşılacaktır.

---

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, trc: Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi yayınları, Ankara 1983, s. 8.

# I. BÖLÜM

## İLK ÇAĞ'DAN KANT'A KADAR AKIL

### 1.1. Akıl Nedir?

#### 1.1.1. Aklın Sözlük Anlamı

Akıl sözcüğü, sözlüklerde genel olarak; bağlamak, engel olmak, menetmek, alıkoymak, idrak etmek, muhakeme kabiliyeti, kavrayış, zekâ, insanların tehlikeye düşmesine engel olan şey, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan yetenek ya da düşünme, kavrama ve bilgi elde etme gücü olarak anlaşılmaktadır. Akıl aynı zamanda; insanın kendi davranışını bilmesine, yargılamasına ve tayin etmesine yarayan; iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan ayırma kabiliyeti anlamlarında da kullanılır. Bu anlamda halk arasında “aklına başına topla”, “akıllı ol” gibi deyimler kullanılmaktadır. Ayrıca akıl; “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi”<sup>6</sup> olarak da tanımlanmaktadır.

Akıl sözcüğü us şeklinde de kullanılmaktadır. Türkçede us, “hayır ve şerri ayırt ediş olarak geçmektedir.”<sup>7</sup> “Us, insanın eylemsel çabasıyla oluşmuş bir güçtür.”<sup>8</sup> Ayrıca us kavramı; “fikir, düşünce, zekâ, edep, terbiye”<sup>9</sup> gibi anlamlara da gelmektedir. Halk arasında uslu olmak deyimini, terbiyeli olmak anlamında kullanılmaktadır. Bu tanımlardan farklı olarak us kavramını Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* 'nde; “duyarlılığın karşıtı olarak, düşünme, anlama, kavrama yetisi; usavurma, çıkarımlar yapma yetisi; olaylar ya da kavramlar arasında zorunlu bağlantılar kurma yetisi; bağlantıları anlama ve kavrama yetisi”<sup>10</sup> olarak tanımlamaktadır. Burada us kavramı genelde kullanıldığı gibi pratik ya da ahlâki anlamda değil, sadece Kant'ın eleştiri felsefesinde kullandığı şekilde, “teorik akıl” anlamında kullanılmıştır.

<sup>6</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” *DİA*, II, 238.

<sup>7</sup> Hasan Eren, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basım Evi, Ankara 1999, s.424.

<sup>8</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi kitabevi, İstanbul 1993, s. 430.

<sup>9</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 1097.

<sup>10</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1988, s. 183.

Arapça’da akıl sözcüğü, ‘akl’ kökünden gelmekte ve bağlamak, hapsetmek, tutuklamak anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Ayrıca “doğruyu yanlıştan ayırabilmek, kendinde olmak ve idrak etmek anlamlarına da gelmektedir.”<sup>12</sup> Birinci anlamda akıl, iki kavram ya da olayı bir birine bağlayarak belli bir sonuca giden çıkarımsamacı akıl iken, ikinci anlamda akıl, ahlaki hükümler veren “pratik akıl”dır.

Akıl sözcüğü Yunancada logos veya nous şeklinde kullanılır. Logos terimi Felsefe tarihinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. “Yunancadaki ilk anlamı söz, sonradan düşünce, kavram, us, anlam ve evren yasası anlamlarını da almıştır.”<sup>13</sup> Nous ise evrenin düzenleyici ilkesidir.

Akıl teriminin Türkçe, Arapça ve Yunanca anlamlarını genel hatlarıyla vermeye çalıştık. Söz konusu terimin Arapçadaki anlamını vermemizin nedeni “akıl” kelimesinin Arapçadan gelmiş olmasıdır. Yunancadaki karşılığını vermemizin nedeni felsefedeki kullanımına temel teşkil etmesidir.

### 1.1.2. Felsefi Terim Olarak Akıl

Akıl terimi felsefe sözlüklerinde değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin akıl; en genel anlamda ‘düşünüp yargılama gücü’; doğru olanı yanlış olandan ayırma yetisi ya da doğru yargılama yeteneği olarak insanda olduğu varsayılan ‘yargı gücü’ şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca akıl, bir düşüncenin ya da bir eylemin bir amaca ulaşılmasında kullanılan, genellikle insanın ayırt edici özelliği olarak kabul edilse de zaman zaman daha aşağı hayvanlara da atfedilen ‘zihinsel güç’tür. Burada söz konusu olan akıl, düşünme sürecinde insanın yol gösterici ilkesi olarak olaylar, olgular, fenomenler, kavramlar yani tüm olup bitenler arasında ilişkiler kurma yeteneği, bu ilişkileri algılayıp anlama ya da kavrayıp düşünme yetisidir.<sup>14</sup> Bir başka anlamda akıl, genel olarak, insanda var olan soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarımsama yapabilme yetisi olarak

<sup>11</sup> Babanzade Ahmet Naim, *Felsefi İstilahların İnşası*’ndan naklen, İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 2001, s. 139.

<sup>12</sup> Serdar Mudçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 585.

<sup>13</sup> Akarsu, *FTS*, s. 124.

<sup>14</sup> Abdulkadir Güçlü - Erkan Uzun - Serkan Uzun - Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 1479.

tanımlanmaktadır. Bunun yanında vahiy, inanç, sezgi, duygu, duyum, algı ve deneyden farklı olarak, salt insana özgü olan bilme yetisi, doğru düşünme ve hüküm verme yeteneği, kavram oluşturma gücü<sup>15</sup> şeklinde de kullanılmaktadır.

Akıl terimi felsefede, “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl ahlâki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede çok önemli bir fonksiyona sahiptir.<sup>16</sup>

Akıl terimi Yunancada zaman zaman logos, zaman zaman da nous olarak kullanılmaktadır. Evrendeki rasyonel düzeni ifade eden logos, insanda akıl olarak belirmektedir. Logos evreni rasyonel bir şekilde düzenlerken, akıl düşünceye biçim vermektedir. Herakleitos'un (MÖ.540-479) sisteminde felsefi anlamına kavuşan logos ilkin, tüm şeylere içkin evrensel yasa, her şeyi evrensel bir birliğe bağlayan ve evreni idare eden ilke,<sup>17</sup> Platon ve Aristoteles'ten beri; bir şeyi anlaşılır kılan mantıksal temel anlamında kullanılmaktadır. Yunan felsefesinde insan ruhunun akılla ilgili bölümü olan logos, psikoloji biliminde; yaşamın bilinçsiz güçlerinin karşısındaki etkin bilinç ilkesidir. Fizik ötesinde Herakleitos ve Stoa'dan beri; evrenin akıllı, yasa, Tanrıbilimsel olarak; Tanrı sözü, Helenizm Felsefesinde; Tanrı ve evren arasındaki aracı, Augustinus'tan (354-430) beri her bilgiyi olanaklı kılan Tanrısal ışık; bilgi kaynağı<sup>18</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Nous, Logos'tan farklı olarak ortadan kaybolmaz, her zaman öteki nesnelere karşısında onlardan ayrı bir varlık olarak mevcut olur. Evrendeki düzen ve uyumdan Nous sorumludur. Çünkü Nous, ilk maddeleri bir amaca göre hareket ettirmiştir. Anaksagoras (MÖ. 500 – 428), ilk defa olarak maddeden, ona hareket veren ve hükmeden hareket ettirici gücü, nous'u (ruh ve akıl) ayırmıştır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 28.

<sup>16</sup> Bolay, agm, s. 238.

<sup>17</sup> Frederick Copleslon, *Felsefe Tarihi, Ön-Sokratikler ve Sokrat*, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997, s. 36.

<sup>18</sup> Akarsu, *FTS*, s. 124.

<sup>19</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, trc: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, s. 143.

Anaksagoras'ın "kozmetik düzeyde akli (nous), en hassas bir ontolojik yapıda olması nedeniyle, diğler varlıklardan ayırabilen, onları yönlendiren ve bütün bunların bilincinde olan bir şey olarak tasarlaması, aklın kendi varlığı ile rasyonalitesi arasında a priori bir ilişki gördüğünü ima etmektedir. Diğler bir deyişle, aklın rasyonalitesi, aklın kendi varlığını evrende açığa çıkarma ve yayma süreci ile eş anlamlıdır.<sup>20</sup> Anaksagoras'ta evreni düzenleyici ve maddi olmayan ilke anlamına gelen "nous" terimi, Platon'da; idealara yönelmiş düşünme-akıl edimleri, Aristoteles'te teorik ve pratik düşünme gücü, Plotinus'ta; usla kavranan dünyanın, idealar alanının ilkesi<sup>21</sup> olarak tanımlanır.

Anaksagoras'a göre Nous evreni düzenleyen ilke'dir. "Her şey bir arada iken Nous gelip düzenlemiştir."<sup>22</sup> Anaksagoras'ta Nous bir anlamda bilinçli bir amaçla (telos) evrenin oluşumunu sağlar. Ancak evrenin işleyişi gayelilik eksende değil mekanik şekilde devam eder.<sup>23</sup> Nous var edici ilke, madde ise var edilendir.

Akıl terimi sezgisel, dedüktif, pratik ve dini anlamlarda kullanılmaktadır. Sezgisel anlamda akıl, apaçık doğruları ya da soyut nesnelere, özleri, tümelleri, doğrudan ve aracısız bir biçimde sezme melekesidir. Dedüktif anlamda akıl, öncüllerden sonuca geçmek suretiyle çıkarım yapma yeteneği ya da gücüdür. Pratik anlamda akıl, genel akıl gücünün bir parçası olarak, belirli eylemlerin niçin gerçekleştirilmesi gerektiğini, bu eylemlerin kendilerinden çıktığı ilkeleri, ya da bu eylemlerin kendileri için yalnızca birer araç olduğu amaçları kavrama yetisidir. Dini bir çerçeve içinde ise, hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi güç<sup>24</sup> olarak tanımlanmaktadır.

Akıl terimi felsefe tarihi boyunca çeşitli filozoflar tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kant'ta aklın ne olduğunu açıklamadan önce felsefe tarihindeki belli başlı filozofların akıl anlayışını ortaya koymakta yarar görüyoruz. Çünkü filozofların tümünü ele almamız, hem bu tezin hacmini aşacak hem de gereksiz olacaktır. Bu nedenle biz, daha çok rasyonel çizgide olan filozofları temele almaya çalışacağız. Ancak bu çizgiden farklı olarak İlkçağda sofistlere, Yeni Çağ'da empiristlere yer verdik. Bunlara yer vermemizin nedeni, takip

---

<sup>20</sup> Bolay, agm, s. 190.

<sup>21</sup> Akarsu, FTS, s. 134.

<sup>22</sup> Kranz, age, s. 147.

<sup>23</sup> Gökberk, age, s. 35.

<sup>24</sup> Cevizci, age, s. 28-29.



etmeye çalıştığımız akılcı çizgiden sapmak değil, bu çizgiyi güçlendirmek içindir. Çünkü sofistlerin akıl eleştirisi rasyonalizmi ortadan kaldırmamış, aksine onu güçlendirmiştir. Ayrıca sofist filozofların eleştirileri tarihteki ilk ciddi akıl eleştirisi durumundadır. Bunun yanında Yeni Çağ'daki empiristleri de ele aldık. Bu filozofları ele almamızın nedeni de Kant'ın düşüncesinin iki ayağından biri olan deneyciliği gündeme getirmelerinden dolayıdır.

## **1.2. İlk Çağ'da Akıl**

Felsefe için akıl, hayati öneme sahip bir yetenektir. Denilebilir ki, felsefi düşünce tarzı oluşumunu aklın kendisine borçludur. Çünkü felsefi düşünce tarzı akıl temelinde yükselmekte, bu temel üzerinde sistemli ve tutarlı bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Düşünce tarihi açısından bu derece önemli olan akıl aynı zamanda, insanı hayvanlardan ayıran özsel niteliktir. İnsanın bu niteliği olmazsa, diğer canlılardan farkı kalmaz.

İnsanın tarih boyunca ortaya koyduğu düşünce yapılarını genel hatlarıyla üçe ayırabiliriz. Bunlar; mitolojik, edebi ve felsefi düşünce yapılarıdır. Bunlardan birincisi olan mitolojinin rasyonel ölçüleri yok gibidir. İkincisi olan edebi düşünce ise dildeki belli bir düzen ve ölçüye göre ortaya konulan düşüncedir. Bununla insanlar duygularını belli bir ölçü içerisinde (nesir ya da nazım olarak) ortaya koymuşlardır.<sup>25</sup> Felsefi düşünce yapısı ise, bir rasyonel düzeni yansıtmakta, gerçeğin bu düzen içerisinde dile getirilmesini sağlamaktadır. Bu anlamda filozoflar, gerçeği rasyonel düzen içerisinde dile getiren düşünürlerdir. Bunlar, “bu evren nereden gelip nereye gidiyor?”, “insanın bu dünyadaki yeri ve yazgısı nedir?”, “bütün bular hakkında neyi bilebiliriz?”, “bilgimizin kaynağı, ölçütü ve sınırları nelerdir?” gibi sorulara sistemli ve tutarlı cevaplar vermeye çalışmışlardır. Bunun yanında “mutluluk nedir?”, “insan bu dünyada nasıl mutlu olabilir?” gibi soruları da cevaplamaya çalışmışlar. Bütün bunların sonucunda da teorik ve pratik yönleri ile felsefe ortaya çıkmıştır.

İlk Çağ'da Yunan filozofları akla büyük önem vermişlerdir. Onların ortak özelliği; akıl yürütmenin üstün gücüne inanışlarıdır. Geometrinin bulunuşu onları sarhoş etmiş ve onun a priori tümdengelimsel yöntemi evrensel bir uygulamaya

---

<sup>25</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 5.

elverişli görülmüştü. Örneğin gerçeğin tek olduğunu, değişmenin olmadığını, duyu dünyasının yalnızca bir kuruntu dünyası olduğunu kanıtlayabiliyorlardı. Akıl yürütmenin doğruluğuna inandıkları için, vardıkları sonuçların olağan dışılığı onları kuşkuya düşürmüyordu. Böylece artık yalnızca düşünceyle, gerçeğin tümünü içine alan en şaşırtıcı ve önemli doğruların, hiçbir karşıt düşüncenin sarsamayacağı sağlamlıkta saptanabileceğine inandılar.<sup>26</sup>

Bu dönem filozofları, fizikçiler “Thales (MÖ.624/546)- Anaksimenes (MÖ.585/525) - Anaksimandros (MÖ. 610/545)” doğayı deney ve akla dayanarak açıklamışlardır. Daha sonra Herakleitos ve Anaksagoras akli evrenin düzenleyici ilkesi olarak kabul etmiş, Parmenides (MÖ.529-440) ise aklın çokluğun arkasındaki birliğe, yani hakikatin bilgisine ulaştırın yeti olduğunu söylemiştir. Platon’un ideaların bilgisini elde etme ve iyi’yi kötüden ayırt etme yetisi olarak kabul ettiği akıl, Aristoteles’de pasif ve aktif olarak ikiye ayrılmakta ve ontik niteliğe sahip olan aktif aklın pasif akli etkileyerek harekete geçirdiği kabul edilmektedir. Plotinos(MÖ.204–270)’da ise akıl, Tanrı’dan ‘feyz ve sudur’ yoluyla çıkmış ilk varlıktır.

### 1.2.1. Herakleitos’ta Akıl

Herakleitos’a göre varlık sürekli bir oluş yok oluş ve yeniden var oluş süreci içinde olduğundan özünü saptamak olanaksızdır. Ona göre; “her şey akan sular gibi değişir, bir nehirde bir insan iki kez yıkanamaz; hem dere hem de insan değişim içerisinde.” Bu nedenle evrende değişmeden kalan hiçbir şey yoktur. Kalıcı şeyler varmış sanısına kapılmamız, değişmenin kuralsız değil de, belli bir düzene, belli bir ölçü ve yasaya göre olması yüzündendir. Bu ölçüye, bu yasaya, Herakleitos “logos” demektedir. Logos, evrende egemen olan yasa, düzen ve akıldır.<sup>27</sup>

Evrende egemen olan logosun yanında bir de insanın varlığını idare eden logos vardır. Bu nedenle de insanın logos’a uygun yaşaması gerekmektedir. Yani insandaki logos ile evrendeki logos uyum içinde olmalıdır. Herakleitos bunu şöyle dile getirir: İnsanlar ortaklaşa olan şeylere uymalıdır; fakat logos açısından her

<sup>26</sup> Bernard Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, trc: Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul 1980, s. 19.

<sup>27</sup> Gökberk, *age*, s. 24.

şey ortak olduğu halde çoğunluk herkesin kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi yaşamaktadır.<sup>28</sup> Herakleitos bu dünya kanununu sezgi –intuition- yoluyla, evrenin derinliklerine dalarak buluyor ve sonsuz logos'un dili olarak çok kutupluluğu (polariteyi) ortaya koyuyor; bu kutupluluk logos'un içeriğinin kutuplu karşıtlıklar halinde hiç sona ermeyen hareketle olan gelişmesi, serpilmesidir. Bu karşıtlıklar arkasında ise 'bir olan' hep hazır durmakta olan bir ilke vardır ki bu da Tanrı'dır.<sup>29</sup> Bu, tek olan logos'u Herakleitos hem maddi hem manevi olarak görüyor ki, bu da günümüzde manevi anlamda kullanabileceğimiz ateştir. Ona göre bizim dünyamız sonsuz, canlı ateşten değişimle meydana gelmiştir. Bir gün gelecek ki sonunda her şey ateş'e girecektir. Böylece bu akış yeniden başlayacaktır.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi Herakleitos için logos; hem evrenin düzenleyici ilkesi hem de insanın düşüncelerine düzen veren akıldır. Evren sürekli değişirken değişimin altındaki ilke olan akıl tarafından idare edilmekte, insanın zihninde var olan farklı düşünceler aklın ilkeleri ile belli bir sisteme oturmaktadır. Ancak her şeyin özünde değişim olduğu için logos'un düzenleyici rolü, düzenlediğini statik bir yapıya oturtmak değil, çeşitlilik içerisindeki akışı sağlamaktır. Çünkü logos statik yapılar oluşturan değil, değişimin sürekliliğini sağlayan ilkedir. İnsanın varlığa uygun yaşayabilmesi için kendi akli ile evrensel akıl arasındaki uyuma tabii olması gerekmektedir.

### 1.2.2. Parmenides'te Akıl

Parmenides'e (MÖ.529-440) göre, Herakleitos'un aksine evrende değişen hiçbir şey yoktur. Çokluk ve değişirlik görünüştedir. Biz bu görünüşleri, duyularımızla algılıyoruz, tekliğe ve değişmezliğe aklımızla varıyoruz. Duyular aldatıcıdır, gerçeği gören sadece akıldır. Çünkü gerçek varlık görülemez, dokunulamaz, işitilemez; demek ki duyularımızla algılanamaz. Ayrıca gerçeklik, mutlak anlamda birdir, kalıcıdır, sürekli, yaratılmamıştır, yok edilemez; o ezeli ve ebedidir, onda hareket ve değişim yoktur. Değişim görünüşten ibarettir, asıl olan değişmemedir. Parmenides'e göre; varlığın tek ve değişmez olduğu bilgisine ancak aklımız ile ulaşabiliriz. Ona göre; doğruyu yalnız akıl verir ve bu akıl

<sup>28</sup> Kranz, *Antik Felsefe*, s. 62.

<sup>29</sup> *age*, s. 58.

<sup>30</sup> *age*, s. 59.

meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var olan bir şeyin (daha) var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz. Var olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır.<sup>31</sup> Herakleitos'un değişim vurgusuna karşılık Elealıları temsilen Parmenides'in varlığın birliğini ortaya koyan değişmezlik düşüncesi, mantığın temel ilkelerinden biri olan "çelişmezlik" ilkesinin ilk ifadesidir ve mantığın başlangıcı açısından önemli bir adım niteliğindedir.<sup>32</sup> Bu iki filozof arasındaki tartışma, saf akıl çizgisindeki en önemli tartışmadır. Çünkü bu tartışmalar saf aklın ilkelerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Parmenides'e göre kendisine kadar ortaya konulan düşünceler şu üç önermede toplanabilir. Bunlardan birincisi "varlık yoktur" şeklindeki önerme ile dile getirilen düşüncedir ki bu mitolojinin dilidir. Tamamen saçma olan bu önerme düşüncenin temeline varlığı değil yokluğu koymaktadır. Bu nedenle bu önermenin felsefi bir değeri yoktur. İkincisi, "varlık hem var, hem yoktur" şeklindeki önerme ile ifade edilen, Herakleitos'un düşüncesidir. Bu düşünce içerisinde açık bir çelişkiyi barındırmaktadır. Çünkü akıl için bir şey ya vardır, ya da yoktur; hem var hem yok olamaz. Üçüncüsü ise, "varlık vardır, yokluk yoktur" şeklindeki önermedir ki bu hakikatin ifadesidir. Çünkü akıl açısından varlığın varlıkla nitelenmesi yokluğunda yoklukla nitelenmesi gerekmektedir.

### 1.2.3. İlk Çağ'da Akıl Eleştirisi: Sofistler

Sofist filozoflar'ın en önemlileri Protogoras (MÖ.482-411) ve Gorgias'tır (MÖ.483-376). Protogoras'a göre; insanın bilgi yetileri olan duyular, deney ve akıl doğruyu, doğru bilgiyi elde etmede kesin olarak yetersiz kaldığından, sadece sanılarımız (kanılarımız) vardır.<sup>33</sup> Protogoras bilginin duyumdan geldiğini ve bu nedenle de göreceli olduğunu ileri sürerek insanı her şeyin ölçüsü yapmıştır. İnsan her şeyin ölçüsü olunca da akılla elde edilen a priori, kesin bilgi olamayacaktır. Gorgias da "Hiç bir şey var değildir, olsa da biz onu bilemeyiz, bilsek de ifade

---

<sup>31</sup> Kranz, *age*, s. 75.

<sup>32</sup> Platon, *Sofist*, trc: Mehmet Karasan, Remzi kitabevi, İstanbul 1997, s. 27.

<sup>33</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 36.

edemeyiz”<sup>34</sup> şeklindeki üç ünlü önermesinde varlık üzerine bilginin imkânsızlığından söz etmiştir. Genel olarak sofistler bilginin çağdan çağa, toplumdaki topluma değiştiğini vurgulayarak akıllı temel alan rasyonalist görüşlerle savaştı. Ancak onların akıl eleştirileri, akıl adına ortaya konulan saf dogmatizmi yıkarak, daha tutarlı ve sistemli bir akılcılığın doğmasına neden olmuştur. Çünkü bu eleştiriler, hakikat karşısında kavramdan terime ve yargıya kadar hem düşünce hem de dilin yetersizliğini ortaya koymuş, bunun karşısında Sokrates kavramların rasyonel temellerini atarken, Platon akıl için değişmez varlık zeminini bulmuş, Aristoteles ise gerçeği kavramlarla kurarak önermeler halinde ifade edebilecek sistem olan mantığı ortaya koymuştur. Şimdi, bu noktaya gelinceye kadar akıllı, safdil dogmatizmden kurtararak sağlam ilkeler üzerine oturtan düşünce yapılarını değerlendirelim.

#### 1.2.4. Platon’da Akıl

Düşünce tarihinin en büyük idealist ve rasyonalist filozoflarından olan Platon’un, maddeci varlık modeli içinde şekillenen eski akıl tasarımlarına karşı maddeyi, bir şekilde yarı gerçek (gölge, imge) konumuna indirgemek suretiyle, akıllı ruhsal (spritüel) bir varlık boyutu olarak yeniden kurguladığı görülür.<sup>35</sup> Platon’a göre ruhun iki ayrı yönü vardır. Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yanıdır ki, bu akıldır. Ötekiyse, düşünmeyen sadece arzulayan yanıdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister.<sup>36</sup> Ruhun arzulayan yönünün ölçsüzlüğüne karşı, akıl ölçülüdür, içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek ona düşmektedir.<sup>37</sup>

Platon’a göre, “idea”lar dünyası ve “fenomenler” dünyası olmak üzere iki ayrı dünya vardır. İdea’lar düşünsel varlıklardır, nesnellik taşımazlar fakat gerçektirler. Her İdea’dan bir tane vardır. Hem tek hem de gerçek olan ideaların bilgisi de tek ve gerçektir. Ancak ideaları duyu organlarıyla kavramak olanaksızdır. Onların bilgisini sadece akıl yolu ile temaşa edebiliriz. Platon bu

<sup>34</sup> Copleston, *Ön - Sokratikler ve Sokrates*, s. 86. Ayrıca bk. Von Aster, *İlkçağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, trc: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999, s. 105-106.

<sup>35</sup> Tatar, agm, s. 190.

<sup>36</sup> Platon (Eflatun), *Devlet*, trc: Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 130.

<sup>37</sup> *age*, s. 131.

bilgilere “episteme”, “sophia” (gerçek bilgi), ideaların bilgisinin peşinde koşan kişiye filozof adını verir. İdeaların gölgeleri olan fenomenler evreni somuttur ancak gerçek varlık olmaktan uzaktır. Bu anlamda fenomenler gerçek varlık olan ideaların birer gölgesi ve yansımasıdır. Duyu organları ile kavranabilen fenomenlerin bilgisi sanı(doxa) fenomenlerin peşinde koşan kişi ise sanıyı seven anlamında “filodox”tur.

Platon’da akıl, somut nesnelere kavrayamadığı gibi, ideaları da sadece temaşa etmektedir. Bu nedenle, söz konusu akıl kavramı oluşturan ya da tanımlayan “teorik akıl” değil, temaşa eden tabii akıldır. Platon’un bu akıl anlayışını eleştiren Aristoteles, söz konusu aklın varlığı kavramında hiçbir rolü olmayacağını söylemektedir. Bunun yanında Aristoteles Platon’un gerçek varlık olarak kabul ettiği idealarında evreni açıklamaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Çünkü idealar, dünyadaki nesnelere açıklayıcı nitelikleri değil, benzerleridir. Yani idealarla somut nesnelere arasında benzerlik ilişkisi vardır. Bu nedenle Platon’cu akıl gerçek varlığı kavrayamamakta, sadece temaşa ederek hayaller üretmektedir.

### 1.2.5. Aristoteles’te Akıl

Platon’da fenomenler idealara uygunluğu ölçüsünde geçerlidirler. Aristoteles için ise fenomenler dünyasıyla idealar dünyası aynı basamakta yer almaktadır. İkisi de birbirini kaçınılmazcasına gerektirir. Birinin eksikliği üretilecek bilgiyi sakat bırakır. Dolayısıyla hakikat, Platon’da ideaların bilinmesiyle elde edilebilirken, Aristoteles’te mantık kurallarının, varsayım ile gerçekliğin birbiriyle uyuşmasıyla sağlanabilir.<sup>38</sup> Ona göre varlığın yasaları düşünmenin de yasalarıdır.<sup>39</sup>

Aristoteles akıl kavramını farklı eserlerinde farklı anlamlarda kullanmaktadır. İlk defa Aristoteles “De Anima” adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak özne-nesne ilişkisini irdelerken, akli pasif (el-aklu’1- munfa`il) ve aktif (el-aklu’1-fa`âl) olmak üzere ikiye ayırarak, her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklamaktadır: Pasif âkıl, henüz üzerine bir şey

<sup>38</sup> Teoman Durah, *Aristoteles’te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 39.

<sup>39</sup> Z. Deniz Kandı, *Aristoteles’de Varlık - Düşünce İlişkisi*, Felsefe Tartışmaları, İstanbul 1993, sy. 13, ss.79-84, s. 79.

yazılmamış levha gibidir. Bu akıl bir güç ve yetenektir. Varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir, fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmamış değildir. Soyutlanma başladığı an kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Şu halde pasif akıl gayri maddi olmasına rağmen şekil alır, bedene bağlı ve fanidir. Aktif akıl ise, kavranabilirlerin (el- ma`kûlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlamaktadır. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.<sup>40</sup> Bu nedenle de Aristoteles'e göre; insanların aktif akıldan feyiz almaları kaçınılmazdır.

Aristoteles'in "Nikomakhos'a Etik" (Kitab-el-Ahlâk) kitabında, deneyimde kökleşen bir eğilim olarak akla işaret eder. Bu akıl, eylemlerimizde, bir çeşit sezgi, doğru ve yanlışın ilkeleri hakkında yanılmadan hüküm vermemizi sağlayan yetimizdir.<sup>41</sup> Aristoteles'in bu anlamda kullandığı akıl halk arasında da doğruyu yanlıştan ayırma gücü olarak kullanılan "pratik akıl"dır. Ayrıca Kant'ta da "pratik akıl" Aristoteles gibi ahlâki anlamda kullanılmaktadır.

Aristoteles'in "II. Analitikler" adlı eserinde ele aldığı anlamda akıl; sadece nefsin gücünün, hiçbir şekilde kıyasa başvurmada, yalnız doğuştan ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve tümel önermelerin insana sağladığı kesin bilgidir.<sup>42</sup> Bu anlamda akıl; ilk ilkeleri kavrama yetisidir.

Aristoteles bilgi türlerini deneysel, sanatsal ve bilgelik olarak ayırır. Deneysel bilgi için Aristoteles şunları ifade eder: İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda, tek bir deney meydana getirir. Ve deney sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak arada şu fark vardır ki; insanlar bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar.<sup>43</sup> Aristoteles'e göre; deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan

<sup>40</sup> Bolay, agm, s. 239.

<sup>41</sup> Farabi, *Risâle fi me'ani'l-akl*, (nşr. Maurice Bouyges) Daru'l-meşrik, Beyrut, 1983, trc: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde, İstanbul 2003, s. 129.

<sup>42</sup> Farabi, *age*, s. 129.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 76-77.

bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkmaktadır. Çünkü filanca ilacın filanca hastalığa yakalanmış Kallis'a sonra Sokrates'e ve diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi deneyin alanına aittir. Buna karşılık onun bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi sanatın alanına giren bir konudur.<sup>44</sup> Aristoteles deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkârın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu; düşünülür ve teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul etmektedir.<sup>45</sup> Bu yüzden Aristoteles bilgelik türü bilginin; belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi<sup>46</sup> olduğunu ileri sürer. İlk ilkelerin bilgisi de metafizik bilgidir ve bu bilgi duyulardan çok uzaktır. Çünkü metafizik bilimi Tanrısal bir bilimdir. Sonuç olarak; Aristoteles ilk ilkeler, akıl tarafından algılanmaktadırlar<sup>47</sup> diyerek, metafizik bilginin akılla bilinebileceğini savunmaktadır.

Kısacası, Aristoteles "Metafizika" adlı eserinde ontolojik anlamda akıldan bahseder. Bu anlamda akıl göğün ilk hareket ettirici nedenidir. Bu akıl hem kendi varlığını hem de varlığın ilkesi olan şeyi akleder.<sup>48</sup> Bu akıl, Tanrısal akıldır ve var olanların ilk ilkesi olarak en mükemmel varlıktır.

### 1.2.6. Plotinos'ta Akıl

Plotinus (MÖ.204–270)'un kozmolojik sisteminde akıl, Grekçe'deki nous ile Hıristiyanlıktaki logos'a tekabül eder. Ona göre bir olan Tanrı'dan 'feyz ve sudur' yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir ise de zâtı itibarıyla çokluk karakterine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefis (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir olay ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden 'Mutlak Bir' den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın

---

<sup>44</sup> Aristoteles, *age*, s. 77.

<sup>45</sup> *age*, s. 81.

<sup>46</sup> *age*, ay.

<sup>47</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, c.1, Yunan ve Roma Felsefesi, bl.2a, Aristoteles, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 29.

<sup>48</sup> Farabi, *age*, s. 137.



oluşması da öyle normal ve tabii bir olaydır. Yeni Plâtoncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesini ilk belirleyen şey akıl olduğu için, akla Allah'ın temsilcisi ve elçisi de denilmiştir.<sup>49</sup>

Plotinos, akli 'Bir'in sembolü olarak görürken, onu hem 'Bir'e yönelen hem de kendisinin farkında olması anlamında kendisine yönelen iki farklı yönünün olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır. Ne var ki, akıl, 'bir'i kendisinde temsil ederken aydınlandığı ve bu aydınlık içinde kendisini fark ettiği halde, doğrudan 'Bir'i kavrayacak bir yeti de değildir. Bunun en önemli nedeni, her kavrama olayının kavranan şeye bir sınır çizmesi, yani aklın ancak sınırlı olan şeyleri kavrayabilmesidir. Oysa 'Bir' sonsuzdur. O her türlü akli kavrayışın, yani sınırın ötesinde olduğu için, deyim yerindeyse, dipsiz karanlıktır. 'Bir' (bazen Plotinus Tanrı olarak da adlandırır) evrende ortaya çıkan her aydınlığın (varlık ya da formun) fark edilmesini sağlayan şey, daha üstü olmayan üst, daha arkası olmayan en arka plandır. Bu durumda aklın kendi içinde hem Bir'i bilme, hem de kendini bilmeden kaynaklanan farklılığı aşabilmesi (kurtuluşa erebilmesi) ancak onun kendini aşabilmesi için kendi boyutunu aşan bir tecrübe düzeyine erişmesi ile mümkündür. Bu tecrübe, bir yönüyle, farksızlığın tecrübesi, yani farklılığı açığa çıkaran ve koruyan dilin gerisine giden bir tecrübedir.<sup>50</sup> Bu durumda; akıl ancak kendi boyutunu aşan bir deneyim ile Bir'i ve kendini bilmeden doğan farklılığı aşarak kurtuluşa erebilir.

Buna göre, Plotinos'ta akıl kendi kurtuluşuna kendi rasyonelitesinin ortaya çıkışını ve devamını sağlayan irrasyoneli tecrübe ederek erişebilir. Bu irrasyonel aklın dışında bir yerde değil, ancak 'Bir'in sembolü olarak var olabilen ve 'Bir'i kendisinde temsil ettiği sürece kendisini kavrayabilen aklın özündedir. Paradoksal gözükse de, Plotinus'ta aklın rasyonelliği (aydınlığı) sonuçta aklın kendi irrasyonel varlığının dışı vuruşundan başka bir şey değildir. Bu yüzden aklın aydınlığı kendi özündeki karanlık tarafından belirlenmekte ve sınırlanmaktadır. Bu aklın, özü itibariyle kendisine yabancı kalacağını, kendisini asla tam olarak kavrayamayacağını ve böylece kendisi için her zaman bir soru olarak kalacağını ilan etmenin bir başka yoludur. Tam da bu nedenden ötürü, Plotinos'ta aklın

---

<sup>49</sup> Bolay, agm, s. 239.

<sup>50</sup> Tatar, agm, s. 192.

kurtuluşu aklın kendi özüne, yani irrasyonele, yani ‘Bir’e dönüşü ile mümkündür.<sup>51</sup> Plotinos’un sistemi ile Aristoteles’i sentezleyen meşşai filozoflar “birden ancak bir çıkar” ilkesi gereğince Plotinus’un kozmolojik akıllar teorisini benimsemiş ve özellikle Farabi (870-950) bu teoriye dayanarak Kozmolojik akıllar nazariyesini (On akıl teorisini) oluşturmuştur.

### **1.3. Orta Çağ’da Akıl**

İlk Çağ’a damgasını vuran aklın yerini Orta Çağ’dan günümüze kadar sistematik Teoloji (systematic theology) ile güçlenen otorite ve gelenek aldı.<sup>52</sup> Orta Çağ bilim ve felsefe açısından Batı’da karanlık bir devir olarak adlandırılır. Çünkü o dönemde Batı’da her şey Hıristiyan din adamlarının egemenliğindeydi ve onlar kendi çıkarları uğruna bilimi ve felsefeyi yasaklamışlardı. Bu nedenle akıl konusunda Batı’da Aquinalı Thomas(1225-1274) dışında çok önemli fikirler ortaya atan filozof olmamıştır. Türk İslâm Felsefesi açısından ise İslâmiyet’in bilime ve akla büyük önem vermesi sonucu durum çok farklı olmuştur. Kindi, Farabi, İbn Sina gibi Meşşai filozofları akıl konusunda Aristoteles’i takip etmişler, bir kelamcı olan Gazali (1059-1111) ise Aristoteles’i ve Meşşai filozoflarını eleştirerek akıl tartışmasına bambaşka bir boyut kazandırmıştır. Gazali ile birlikte Türk İslâm düşüncesinde akıl eleştirilmeye başlanmıştır.

#### **1.3.1. Aquinalı Thomas’da Akıl**

Aquinalı Thomas büyük ölçüde Aristoteles’i takip ederek sağlam bir yapı içinde Hıristiyanlığın gerçeklik öğretisini temellendirmeye çalışmıştır. Beşeri akıl üzerinde ilahi aklın bulunduğunu kabul ettiği için, bütün gayretini her iki akıl arasındaki ontolojik ve epistemolojik ilişki sorununun aydınlatılmasına yönlendirir. Ona göre beşeri aklın (reason, ratio) diskursif (linguistik, mantıksal) ya da zamansallığına karşı, ilahi akıl (intellect) metafiziksel (zaman dışı) bir kavrama faaliyetidir. İnsan aklının tüm hedefi kendi zamansal sınırını aşarak gerçekliği kendi ontolojik mahiyeti içinde kavramak, yeni akıl-varlık ikilemini aşmaktır. Ne var ki bu, ancak beşeri akıl düzleminin üstüne çıkarak ilahi akıl

---

<sup>51</sup> Tatar, agm, s. 192.

<sup>52</sup> Russel, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, s. 19.

olabilmek, yeni sezgisel algılama aracılığıyla gerçekliği doğrudan tecrübe edebilmekle mümkündür. Buna göre aklın logos düzeyinden insanın özünün ve Tanrının bilgisi'ne (gnosis) doğru katlanması gerekir. Bu ise insan aklının kendiliğinden yapabileceği bir şey değildir. O, ancak Tanrı'nın lütfu olarak insana verilen olağanüstü bir beşeri durumdur.<sup>53</sup> Buradan anlaşılıyor ki Thomas'a göre; Tanrı'nın bilgisini salt akılla anlayamayız. Çünkü ona göre; "Tanrının varlığı a priori olarak kanıtlanamaz, doğrudan eşyanın üzerine bakmayı gerektirir. Böylesine bir kanıtlama işlemi, var olanın varlığından yola çıkmalıdır."<sup>54</sup>

### 1.3.2. Farabi'de Akıl

Yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl konusunda Aristo geleneğini izleyen Farabi, Aristo ile Plotinos'un sudur teorisini sentezleyerek bu meseleyi açıklamaktadır. Bu bağlamda Farabi evrenin oluşumunu kozmolojik akıllar teorisi ile şöyle açıklamaktadır: Ona göre her şeyi yaratan Tanrı'dır.

"O'ndan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıldır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır; çünkü o, özü itibarıyla mümkün, ilk olduğu içinde zorunlu bir varlıktır. Bu sebeple o, zatını da bilir, ilk varlık'ı da. Ondaki çokluk 'ilke'den değildir; zira varlığın mümkün oluşu onun özü gereğidir. Bu akıl ilkten kaynaklanan bir varlığa sahiptir."<sup>55</sup>

İlk aklın iki türlü düşünme tarzı vardır. Bu akıl kendisinden yukarıda olan Tanrı'yı düşünerek O'nda birlik görür. Kendi özünü düşünerek çokluğu meydana getirir. Çünkü kendisinin sudur ettiği Tanrı'da birlik, özünde ise çokluk vardır. Bu anlamda akıl bir yönüyle Tanrı'yı diğer bir yönüyle kendini bilmektedir.

"İlk aklın varlığı zorunlu olduğu ve ilk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Bundaki çokluk da yukarıda anlattığımız gibidir; varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl ile madde ve suretiyle 'nefis' demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'la) meydana gelir. Bu demektir ki, onun

---

<sup>53</sup> Tatar, a.g.e. s.196

<sup>54</sup> Betül Çotuksöken, Ortaçağ Yazıları, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 1993, s.39

<sup>55</sup> Farabi, *age*, s. 120.

mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur.”

“İkinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök daha meydana gelir. İlk akıl hakkında başlangıçta anlattığımız gibi, ikinci akılda da araz bakımından bir çokluk olduğu için ondan başka bir akıl ve gök meydana gelir.”

“İşte bu sistemle, her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece Fa’âl akılların (el-ukûlü’l-fa’âle) maddeden soyutlanmış olan bir fa’âl akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur. Akılların bu şekilde birbirlerinden zincirleme olarak çıkışları sonsuza dek sürüp gitmez. Ayrıca bu akılların türleri de farklı olup, her akıl başlı başına bir tür teşkil eder. Bu akıllarda sonuncusu (fa’âl akıl) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de - gökler aracılığıyla- dört unsurun varoluşunun sebebidir.”<sup>56</sup>

Buraya kadar kozmolojik akıllar silsilesini oluşturan Farabi bu aşamadan sonra kozmolojik akıllarla insan aklı arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır.

“Farabi, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay altı âleminde meydana gelen her türlü fiziki, kimyevi ve biyolojik olayı akıl tayin etmektedir.”<sup>57</sup>

İnsanın dünyasına en yakın olan ay feleğinin akli şekilsiz madde (hyle)’ye form verdiği için “vahibü’s suver” denilmektedir. Eşyanın hakikati formunda ortaya çıktığı için formu veren bu akıl eşyanın hakikatini de bilmektedir. İnsan aklı ise eşyanın hakikatini bilmek için ay feleğinin akli ile ilişkiye geçmek zorundadır.

---

<sup>56</sup> Farabi, *age*, s. 120.

<sup>57</sup> Bolay, *agm*, s. 240-241.

Farabi'ye göre; süje-obje ilişkisinde bilgi dört safhada meydana gelir ve her safhadaki bilgiye akıl denir. Bu akıllar şunlardır; Bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve Fa'âl akıl'dır.

“Farabi'ye göre güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve evi'l-heyulani) bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdi nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdi nefis gibi güç halindeki akılda bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla ittisal edecek olan külli nefistir. Güç halindeki aklın aktif hale geçmesine Farabi 'fiil halindeki akıl'(el-akl bi'l-fiil) adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumunda artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi 'müstefad akıl' (el-aklü'l-müstefad) adını alır. Farabi, beşeri akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan akılı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvi, hem de süfli varlıkların bilgisini edinebilmektedir.”<sup>58</sup>

Farabi'nin beşeri akıllar silsilesini oluşturan dört akıldan birincisi olan bilkuvve akıl, üzerindeki bilfiil aklın maddesini oluşturmakta, bilfiil akıl ise bilkuvve aklın formunu oluşturmaktadır. Bu anlamda insan herhangi bir nesnenin maddesini bil kuvve akılla algılamak formunu bilfiil akılla algılamaktadır. Müstefad akıl ise bilfiil aklın formunu oluşturmaktadır. Bilfiil akıl müstefad akılla ilişkiye girdiğinde maddeden forma dönüşmektedir. Müstefad akılla faal akıl arasındaki ilişki de bu şekildedir.

Farabi kozmolojik akıllar silsilesinin Tanrı'dan çıkışının zorunlu olduğunu söylemektedir. Zorunlu varlık olan Tanrı bu zorunluluğun gereği olarak ilk akılı meydana getirmiştir. Genel olarak Farabi'nin bu akıllar teorisi İbn-i Sina tarafından da benimsenmektedir. Meşşai filozofların bu düşünceleri hem ontolojik, hem de epistemolojik açıdan Gazali'nin eleştirilerine maruz kalmıştır.

---

<sup>58</sup> Bolay, agm, s. 240.

### 1.3.3. Orta Çağ İslam Düşüncesinde Akıl Eleştirisi: Gazali

İslâm düşüncesinde akılı merkeze alan meşşai filozoflara karşı ilk ciddi eleştiri Gazali tarafından yapılmıştır. Gazali filozofları eleştirirken önce onların felsefeden ne kastettiklerini “Mekasidü'l Felasife” adlı eseri ile ortaya koymuş, daha sonra “Tehafitü'l Felasife” adlı eseri ile de onların rasyonel sistemlerini eleştirmiştir. Gazali'nin filozofları eleştirisi sadece bir felsefi sistem eleştirisi değil aynı zamanda bir akıl eleştirisidir. O akılı biricik düşünce yapısı olarak kabul eden meşşai felsefeyi eleştirerek söz konusu felsefenin akıl için tek değil, mümkün modellerden biri<sup>59</sup> olduğunu söylemiştir. Gazali meşşai filozofların rasyonel açıklamalarına evrensel-zorunlu doğrular olarak adlandırılmalarına da karşı çıkarak bu açıklamaların evrenin mümkün açıklamalarından birisi olduğunu söylemiştir.<sup>60</sup>

Gazali kendisinden önce ibn-i Sina'nın dile getirdiği mantık ilminin metafizik içeriğinden, özellikle de Aristo metafiziğinden soyutlanması gerektiğini düşüncesini uygulama alanına koymuştur. O tamamen formel bir ilim olarak kabul ettiği mantık ilminin sadece Yunanlılara ait bir ilim olmadığını, söz konusu ilmin İslam düşüncesinde de farklı adlar altında bulunduğunu söylemektedir.<sup>61</sup>

Gazali'nin, mantık ilmini metafizik içeriğinden soyutlaması, Aristotelesçilerin bilginin doğruluğunun ölçütü olarak kabul ettikleri “varlık ilkeleri ile akıl ilkelerinin mütakabiliyeti” düşüncesini ortadan kaldırmıştır. Böylece mantık kuralları zorunlu-doğru metafizik düşüncelerin ölçütü olmaktan çıkıp akıl tarafından üretilen mümkün düşüncelerin tümünün ölçütü haline gelmiştir. Bu anlamda aklın üreteceği birçok düşünce vardır. Mantık ise bu düşüncelerin tümünün doğruluğunu denetlemektedir. Örneğin, akıl bazen vehimlere dayanarak “her hareket bir hareket ettirene ihtiyaç duyar” şeklindeki önermeyi ispatlamak için “hareket eden kendi kendine hareket etmez” önermesini

---

<sup>59</sup> Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, TTK Basımevi, Ankara 1956, s. 81.

<sup>60</sup> Gazali, *Tehafitü'l Felasife*, trc: Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s.53-54.

<sup>61</sup> *age*, s. 16.

öncül olarak kullanılmaktadır. Buradaki yanlış ispatlanması gereken bir önermenin ispat edici bir delil olarak kullanılmasıdır.<sup>62</sup>

Gazali akıl konusunda bir yandan meşşai filozofların tutumunu eleştirirken diğer yandan İslam düşüncesindeki in'inkas-ı edille ilkesini kabul eden kendinden önceki bir takım düşünürleri de eleştirmektedir. İn'inkas-ı edille ilkesini kabul edenler, kanıtın çürütülmesiyle kanıtlananın da çürütülmüş olacağı düşüncesini kabul etmektedirler. Bu anlayışı kabul edenlere göre, bir mesele ile ilgili dini hüküm/kanıt çürütülünce bu meselenin konusu olan şeyin de çürütüleceğini söylemektedirler.<sup>63</sup> Örneğin, Tanrı hakkında bir dini delil, çürütülünce Tanrı'nın varlığı da çürütülmüş olacaktır. Çünkü bu anlayışa göre, kanıtlarla kanıtlanan şey arasında tam bir uygunluk (mütekabiliyet) vardır.

Gazali'nin in'inkas-ı edille ilkesini reddetmesi dinin temel unsurları olan Tanrı, Kutsal Kitap ve peygamberler üzerine ortaya konulan yorumlar ve açıklamalarla bu unsurlar arasındaki zorunlu bağı ortadan kaldırmaktadır. Yani insanların Tanrı'yı kanıtlamak için ortaya attıkları kanıtlar çürütülebilir ya da ortadan kaldırılabilir. Aynı şekilde kutsal kitabın ayetlerinde birçok mümkün açıklamalar ve yorumlar çıkarılabilir. Bu yorumlarla kutsal kitabın kendisi arasından zorunlu bir bağ yoktur. Yani bu yorumlardan herhangi biri çürütülür ya da geçersiz kılınırsa kutsal kitabın kendisi çürütülmüş olamaz.<sup>64</sup>

Gazali'nin felsefe alanında metafizik düşüncenin zorunlu doğruluğunu eleştirmesi de evren hakkında mümkün açıklamalardan biri olan bu düşüncelerle evren arasındaki zorunlu bağı ortadan kaldırmaktadır.<sup>65</sup> Örneğin, Aristoteles ya da Platon'un evren hakkındaki metafizik düşünceleri evrenin tek zorunlu açıklaması değil, mümkün açıklamalarından biridir. Bu nedenle Aristoteles ya da Platon'un metafizik düşünceleri çürütülür ya da geçersiz kılınırsa, evrenin kendisinde çürümeyecek ya da geçersiz kılınmayacaktır.

Gazali bu eleştirileri ile doğru düşüncenin formel ölçütü olarak kabul ettiği mantık ilminin düşünce kadrolarına direnen temel unsurlardan biri olan, "in'inkas-

---

<sup>62</sup> Gazali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekasidü'l Felasife)*, trc: Alparslan Açıkgenç, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 97.

<sup>63</sup> Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneğinin Oluşumu Ve Doğruların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s.35-37.

<sup>64</sup> *age.* s.37.

<sup>65</sup> Küyel, *age.* s.39

ı edille” ilkesini reddetmiş, böylece hem mantık ilminin, hem de akli düşüncenin önü açılmıştır.<sup>66</sup> Gazali’nin eleştirisi; aslında Aristoteles’in metafiziği üzerine temellendirilmiş olan, rasyonel bir teoloji olarak gelişen İslami Aristotelesçiliğin eleştirisini içermektedir.<sup>67</sup> Bundan dolayı; Gazali eleştiri felsefesinde, yazılarına, yaşadığı dönemin rasyonel metafiziğini eleştirerek başlar. O felsefenin tutarsızlığı adlı eserinde Aristo, Plotinus ve onların Müslüman tanıtıcıları olan Farabi ve İbn Sina gibi filozoflara meydan okumaktadır.<sup>68</sup> Bunun sonucu olarak da; Meşşai felsefesinin İbn Sina’nın eserlerinde zirveye çıkan akıl anlayışı, İslâm düşünce tarihinin muhtemelen en büyük akıl eleştirmeni olan Gazali’nin eleştirilerinden kendini kurtaramamıştır.<sup>69</sup> O söz konusu eleştirilerini “Tehafitü’l Felasife” adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu eserinde Gazali meşşai filozofları üç meselede dini dairenin dışına çıkmak, on yedi meselede ise sağlam olmayan deliller kullanmakla suçlamaktadır. Gazali, meşşai filozofların “evrenin (başlangıçsız)”, “ebedi (sonsuz)” olması, “Allah’ın tikel bilgiyi bilememesi” ve “öte dünyada ruhların dirilişinin cesetlerle birlikte oluşunun inkârı” şeklindeki üç meseledeki görüşlerinin gerçeğe uymadığını ve gerçeği örtmekten ibaret olan mantık oyunları olduğunu söylemiştir. Diğer on yedi mesele de ise filozofların görüşlerinin yetersiz, gerçekle alakası olmayan, çürük ve iddialarını ispat etmekten uzak görüşler olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup> Ayrıca Gazali bu eleştirilerinde filozofların akli zorunluluk dedikleri metafizik düşüncelerini zorunlu değil, birer mümkün düşünce olduğunu söylemektedir. Örneğin, filozofların evrendeki nedensellik ilkesine zorunlu demelerine karşı çıkararak bunun bir zorunluluk değil alışkanlık olduğunu söylemektedir.<sup>71</sup>

Aklın kendi zeminine doğru kanatlandığı anda kendisini kriz içinde bulacağını şahsi tecrübesiyle fark eden Gazali bu konuyu “El Munkızu- Min Ad-Dalâl” adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: Gerçeklik konusunda önce duyularına güvendim. Fakat büyük bir cismin gözlerime küçücük görünmesi, çubuğun suyun içinde kırık gözükmesi örneklerinde olduğu gibi duyularımın beni

<sup>66</sup> Ayık, *age*, s. 348.

<sup>67</sup> M.Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 28.

<sup>68</sup> *age*, s. 56.

<sup>69</sup> Tatar, *agm*, s. 195.

<sup>70</sup> Gazali, *Tehafitü’l Felasife*, trc: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 212.

<sup>71</sup> *age*, s. 181-192.



aldatabileceğinin farkına vardım. Dedim ki, duylara olan güvenim yok oldu. O halde zorunlu doğrular olan akli bilgilere güvenmekten başka bir yolum kalmadı. Örneğin akıl için “on, üçten büyüktür”, “bir şey aynı anda hem doğru hem yanlış olamaz”, “bir şey hem var hem yok olamaz” gibi zorunlu doğrular vardır. Bunun üzerine duylar işe karışarak dedi ki; bu gibi akli bilgilere olan güveninin duylara olan güvenine benzemeyeceğinden nasıl emin olabilirsiniz? Nasıl ki akıl ortaya çıktığında duylara olan güven ortadan kalkıyorsa, aklın ötesinde bir ölçüt de akla olan güveni ortadan kaldırabilir. Örneğin uykuda bir takım şeylerin varlığına inanıyor, bir takım halleri hayal ediyor, onları gerçekte olduğu gibi yaşıyoruz. Rüyada bunların gerçekliği hakkında hiç kuşkuya düşmüyoruz. Sonra uyandıığımızda bu yaşadığımız rüyanın aslında yok olduğunu fark ediyoruz. O halde uyanık iken duyların yahut aklın bir takım kanıtlarla doğru olarak kabul ettiği kanaatin doğru olduğundan nasıl emin olabiliriz. Yaşadığımız dünya hayatı öldükten sonraki hayata göre bir uyku olamaz mı?<sup>72</sup> Gazali bu örnekle nasıl ki insan uykudan uyanınca uykuda (rüyada) gördüklerinin kendisi için aslı astarı olmayan şeyler olduğunu anlıyorsa, ölünce de bu dünyada his ve akılla idrak ettiğimiz şeyler, aynı şekilde aslı astarı olmayan şeyler olabileceğini ifade etmeye çalışır. Çünkü ona göre akıl ancak ya ölüm halinde ya da keşf ve ilham halinde, hayal ve vehim perdelerinden sıyrılıp, hakikati olduğu gibi görebilecektir.<sup>73</sup> Gazali bu düşünceleriyle insanın hem duysal gerçekliğe hem de aklın metafiziksel görünümlü rasyonel söylemlerine tutunarak gerçekliğe doğru tırmanamayacağını ortaya koymaktadır.

Bütün varlığın zemini olan ontolojik gerçeklik akli da aşığı için, rasyonel düşünceye kapalıdır. Diğer bir deyişle, hakikat hiçbir şekilde aklın kendi kavrayış sınırı ile sınırlandırılabilir ve böylece aklın kendi rasyonel söylemlerinin mekânında istirahataya çekilebilecek bir şey değildir.<sup>74</sup>

Gazali bu eleştirileri ile akla bir sınır çizmektedir. Buna göre akıl hakikatin tümünü değil, belli bir kısmını bilebilmektedir. Hakikatin tümü ise akli aşan bir

---

<sup>72</sup> Gazali, *El Munkızu- Min Ad- Dalâl*, trc: Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s.18-19.

<sup>73</sup> Mehmet Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüph*e, İstanbul, 1997, s. 114.

<sup>74</sup> Tatar, agm, s. 195.

durumdur. Akıl hakikate değil ama kendi sınırları içerisindeki bilgiye ulaşabilme imkânına sahiptir.

Gazali'ye göre akıl terimi dört ayrı anlama gelmektedir. İlk olarak akıl; insanların diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan niteliktir. İnsanlar yaratılıştaki bu akıl ile nazari ilimler öğrenmeye yetenek kazanırlar, birçok gizli hüner ve sanatları elde ederler. Akıl kendisine has nitelik ile şekilleri göstermekte diğer cisimlerden ayrılan ayna ile sırrı gibidir. Göz de böyledir. Görme yeteneği olan göz oluşumu ve nitelikleri ile insan alnından ayrılmaktadır.<sup>75</sup> Örneğin insan alnı da nesnelere karşılaşır, ama onun yapısı ve nitelikleri göz gibi nesnelere resmetmeye, ayna gibi üzerinde yansıtıma uygun değildir. Ancak akıl, hem nesnelere karşı karşıya gelir, hem onları muhayyilede canlandırır, hem hafızada saklar, hem de müfekkire de anlama – kavrama dönüştürebilir. Akıl bu yetenekleri ile yüzeyden derine doğru giden bir bilgi edinme aracıdır.

Gazali'ye göre ikinci anlamda akıl, ikinin birden çok olduğunu, bir adamın bir anda iki yerde bulunamayacağı gibi zorunlu bilgileri bilen yetenektir. Bazı kelamcıların, akli mümkün olan şeylerin var olabileceğini, mümkün olmayanların olamayacaklarını anlamak, gibi zorunlu bilgileri kavrayan yetenek olarak tanımlamalarının amacı da budur. Yani kelamcıların bu tanımıyla zorunlu bilgileri bilen akli kastetmektedirler. Çünkü ikinin birden çok olması, bir adamın bir anda iki yerde bulunamaması gibi durumlar mümkün olan şeylerin var olabilmesi, mümkün olmayanların da olamaması anlamında zorunludur. Ayrıca bu bilgiler insan aklında doğrudan doğruya var olan bilgilerdir.<sup>76</sup>

Gazali'nin burada söz konusu ettiği zorunlu bilgiler mantık ilminde kesin doğru (yakini) önermeler dediğimiz hükümlerdir. Bu hükümler nazari (teorik) ve bedihi (apaçık) olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar. Bedihi olan hükümler, “bütün parçasından büyüktür”, “bir şey aynı anda hem siyah hem de beyaz olamaz”, “iki birden büyüktür” gibi hükümlerdir ki, akıl bunların doğruluğunu zorunlu olarak kabul ettiğinden dolayı Gazali de bunlara zorunlu bilgiler adını vermiştir.

Gazali'ye göre üçüncü anlamda akıl; deneyimlerden elde edilen akıldır ki, söz konusu akıl deneyimlerden anlar ve deneyimlerle kendini olgunlaştırır. Bu

<sup>75</sup> İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd – Din*, trc: Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 2002, c.1, s. 215.

<sup>76</sup> *age*, s. 216.

anlamda herhangi bir kimse deneyimlerden bir şey anlamazsa buna ahmak ya da cahil denir.<sup>77</sup> Gazali burada insanın kendi öznel deneyimleriyle ulaştığı bilgiyi elde eden akla dikkat çekmektedir ki bu aklın elde ettiği bilgiye mantık ilminde “mücerrebat” denilmektedir. Mücerrebat şeklindeki hükümler “alkollü içki insanı sarhoş eder” şeklindeki öznel deneyimlerle ulaşılan hükümlerdir. Bu tip hükümler mantık ilminde doğru kabul edilmekte ve akıl yürütmelerde kanıt olarak kullanılmaktadır.

Gazali’ye göre dördüncü anlamda akıl; bütün olayların sonucunu anlayan ve akıbetindeki tehlikeyi sezerek kendini geçici zevklere doğru yönelten nefsinin istek ve arzularına karşı koyan akıldır ki, bu şekilde davranan insana “ahlâki anlamda” akıllı denilmektedir. Bu da insanı hayvandan ayıran önemli bir özelliktir.<sup>78</sup> Görüldüğü gibi Gazali burada ahlâki anlamdaki akıldan söz etmektedir. Bu akıl teorik anlamda iyi ve kötü kavramlarını tanımlayan, bunların sınırlarını çizen bir akıl değil, pratik anlamda insanı iyiye yönlendiren, kötülükten uzaklaştıran bir yetenektir. Bu akıl ahlak felsefesi anlamında etiğin kurucusu olan akıl değil, insanı ahlâki eylemlere yönlendiren yetenektir. Gazali’de ahlâki oluşturan akıl Kant’ta olduğu gibi ahlâkın teorik ilkelerini oluşturan akıl değil, pratik eylemlerini gerçekleştiren akıldır.

Gazali aklın anlamlarını şu şekilde özetlemektedir: aklın dört anlamından birincisi asıl ve köktür. Bu akıl insanı diğer canlılardan ayıran ve teorik bilgileri veren akıldır. İkincisi onun en yakın bir dalıdır ki bu da zorunlu bilgileri vermektedir. Gazali’ye göre kelamcıların akıl tanımları da bu ikincisiyle aynıdır. Üçüncü anlam da akıl, birinci ve ikinci anlamdaki aklın bölümleridir. Aklın son meyvesi demek olan dördüncü akıldan beklenen sonuçtur. Birinci ve ikinciler tabii, üçüncü ve dördüncüler ise kazanılmıştır (kesbidir.)<sup>79</sup>

Gazali “Tehafitü’l Felasife” ve “El Munkızu- Min Ad Dalâl” gibi eserlerinde akli eleştirmekte ve ona sınır çizmektedir. “İhyâu Ulumi’d – Din” adlı eserinde ise daha çok ahlâki eylemler temelinde bir akıldan bahsetmektedir. Bu akıl birinci anlamdaki teorik akli, ikinci anlamdaki zorunlu akli ve üçüncü anlamdaki deneysel akli basamak yaparak ahlâk alanına ulaşmaktadır. Gazali’nin

<sup>77</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’d – Din*, s. 216.

<sup>78</sup> *age*, ay.

<sup>79</sup> *age*, s. 216.

ahlâki eylemleri mümkün kılan akılı muhtemelen insanı hakikate ulaştıran akıldır. Nitekim Gazali, “El Munkızu- Min Ad Dalâl” adlı eserinde aklın duysal ve teorik yapılarını eleştirerek, hakikatin ancak gurur yeri olan dünyadan uzaklaşmak, ebediyet diyarı olan ahirete bağlanmak ve sığınmakla<sup>80</sup> mümkün olabileceğini söylemektedir.

#### **1.4. Yeni Çağ’da Akıl**

Orta Çağ skolâstik düşüncesinde hâkim unsur din iken Yeni Çağ felsefesi tam bir akıl çağıdır. Yeni Çağ felsefesi, aklın evrendeki her şeyi bilebileceği iddiasına dayanmaktadır. Evren karşısında akla bu güveni, evren için model olarak öngörülen matematiksel fizik anlayışı vermektedir. Bu yüzyıldaki filozoflar genelde, doğanın matematiksel kavramlarla kavranabileceğini, doğa ile akıl, nesne ile zihin arasında tam bir (epistemolojik) uygunluğun olduğunu söylemektedir. Bu felsefeye göre, Tanrı bir yandan evrene diğer yandan insan ruhuna aynı ilkeleri yerleştirmiştir. Doğanın yapısı akla uygun olduğu için, akıl onu kolayca kavrayabilecektir. Yeni Çağ’da filozoflar aklın sadece olgusal evrenin değil ruh, Tanrı gibi metafizik konuları da bilebileceğini söylemektedir. Bu nedenle bu dönemde akla güven tamdır ve bu dönemin anlayışına göre, akıl evrenin bütün sırlarını çözecektir.<sup>81</sup>

Yeni Çağ’da akla öncelik veren, bilginin kaynağı olarak da akılı kabul eden rasyonalizm ile zihinde bulunan genel fikirler ve bilgilerin duyulardan, dolayısıyla deneyden doğduğunu savunan empirizm arasında bir çatışma söz konusu olmuş, Kant bunu Kritisizm ile uzlaştırmaya çalışmıştır.

##### **1.4.1. Descartes’te Akıl**

Descartes’a (1596-1650) göre akıl, iyi hüküm verme ve doğruyu yanlıştan ayırma gücüdür. Bütün insanlarda eşit olarak bulunur. Bu açıdan görüşlerimiz arasındaki uyumsuzluk bazılarımızın bazılarımızdan daha akıllı olmasından değil, ancak hepimizin düşüncelerimizi farklı yollara sevk etmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamamızdan ileri gelir. Çünkü akla sahip olmak yetmez

<sup>80</sup> Gazali, *El Munkızu- Min Ad- Dalâl*, s. 21.

<sup>81</sup> Gökberk, *age*, s. 161-166.

önemli olan onu iyi uygulamaktır.<sup>82</sup> Descartes, “Metot Üzerine Konuşma” adlı eserini bu düşüncesinden yola çıkarak ortaya koymuştur. Yani O’nun bu eserdeki amacı; aklını iyi kullanmak için izlemesi gereken yolu bulabilmektir.

Descartes’in akıl tanımı töz anlayışında da bulunmaktadır. Ona göre, biri sonsuz Tanrı diğer ikisi sonlu olmak üzere üç töz bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan Tanrı sonsuz tözdür. İkincisi olan ruh ve cisim sonlu tözlerdir. Sonlu tözlerden ruhun temel niteliği düşünme cismin temel niteliği ise yer kaplamadır.<sup>83</sup> Descartes’in sisteminde akla karşılık gelen töz temel niteliği düşünme olan ruhtur. Düşünme, Descartes için sıradan bir eylem değil, bütün varlığın temelini oluşturan ontolojik bir eylemdir. O bütün evrenin varlığını düşünme üzerine kurmuş, bunun adına da “düşünüyorum, o halde varım” anlamında “cogito” demiştir.<sup>84</sup>

Düşünen ruhun düşünce üzerine kurduğu gerçeklik evreni, Descartes’in metodik kuşku yöntemiyle, şu şekilde oluşmaktadır: Birinci aşamada duyularla algıladığımız evrenden kuşku duyulmaktadır. Onların aldatıcılığından yola çıkılarak algılanan bu evrenin bir gerçek olmadığı sonucuna varılmaktadır. İkinci adımda ise akılla algılanan evrenden kuşku duyulmaktadır. Descartes bu kuşkuyu Gazali örneğinde olduğu gibi, rüya örneği ile kanıtlayarak, aklın bize kavratmış olduğu evrenin gerçekliğinden de kuşku duymaktadır. Üçüncü adımda doğrunun son ve mutlak ölçütü olan Tanrı’dan kuşku duymaktadır.<sup>85</sup> Descartes, bu kuşkusu gereği der ki; Tanrı bizi aldatan, yalan söyleyen bir ruh; hatta aldatmaktan zevk alan bir varlık olabilir. Eğer kuşkuyu burada durdurmazsak onun sınırı olmaz ve bütün varlığı tahrip edebilir. Böyle bir durumda en açık kanıtlar olarak kabul ettiğimiz matematiksel kanıtlar bile güvenilirmez olurlar. Bu nedenle varlığından emin olduğumuz bir yerde durmak ve oradan başlamak gerekmektedir. Descartes varlığın gerçekliğini tekrar akıldan hareketle kurmaya başlayacaktır. Çünkü kuşku aklın işidir ve kuşku duymak bizzat düşünmek demektir. Descartes’a göre, bu aşamada en açık bir şekilde bildiğim şey “düşünceyi oluşturan bilincin” varlığıdır. Çünkü şüphe varsa, onu oluşturan bir bilinç de var demektir. Düşünceyi üreten bilinç varsa bir düşünen de var demektir. O halde açık bir şekilde bildiğim ikinci

---

<sup>82</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, trc: İ. Ethem Mesut, Babil Yayınları, Erzurum 2000, s. 38.

<sup>83</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, trc: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1998, s. 90.

<sup>84</sup> Gökberk, *age*, s. 232.

<sup>85</sup> *age*, s. 233.

şey, “düşünen benim var oluşudur”. Descartes’e göre bu durumda, düşünce ve düşünen bilincin varlığı açık ve seçik bir şekilde ortaya çıkmıştır. Çünkü bu iki olguyu doğrudan doğruya sezgisel olarak biliyorum. Böylece Descartes ünlü önermesine ulaşmış olur; “*Cogito ergo sum*- düşünüyorum, öyleyse varım.”<sup>86</sup>

Descartes’in vardığı bu noktanın önemi şudur: Orta Çağ’da hem insan hem de insan aklı ikincil durumdaydı. Kopernik, dünyayı merkeze koydu ancak insan onun içerisinde küçük bir nokta hükmündeydi. Descartes ise bütün gerçekliğin temelini insanı ve onun bilincini koymaktadır. Descartes’in “düşünüyorum o halde varım” önermesini, materyalist filozof Pierre Gassendi, “gezmeye gidiyorum o halde varım”<sup>87</sup> şeklindeki önermesiyle alaya alacaktır. Buna karşılık Descartes, der ki, buradaki olay cisimler dünyasıyla ilgili bir olay değil bir saf bilinç olayıdır. Descartes’e göre bilincimizin dışındaki dünyayı bize garanti edecek varlık Tanrı’dır. Bu noktada Descartes, üç kanıt göstererek Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya başlar. Birinci kanıt olarak, Tanrı sonsuz, daimi, değişmeyen, kendi kendine kaim olan, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir cevherdir ki ben ve başka şeyler hep O’nun vasıtasıyla varlığa gelmişizdir.<sup>88</sup> Descartes şu soruyu sormaktadır: “Böyle bir Tanrı fikri bize nerden gelmiştir?” Tanrı’nın yetkinliği fikri bilince dış dünyadan gelemez, çünkü dış dünyada böyle bir varlık yoktur. Bu fikri kendimizden hareketle de oluşturamayız, çünkü bizler de eksik varlıklarız. O halde “sonsuz yetkinlik” düşüncesini ruhumuza Tanrı yerleştirmiştir.<sup>89</sup>

Tanrı’nın varlığını ikinci delili olarak Descartes, birinci kanıtın daha geliştirilmiş biçimini ele alır. Şu soruyu kendi kendine sorar: Ben ki bir eksi varlık olmakla beraber mükemmellik zihinsel biçimine sahibim, eğer Tanrı var olmamış olsaydı, var olabilir miydim? Ve buna var olmamın imkânı yoktu diye cevap verir. Zira mademki ben mükemmellik zihinsel biçimine sahibim eğer kendime varlığı ben vermiş olsaydım, zihinsel biçimine sahip bulunduğum bütün mükemmellikleri de öylece verirdim. Hâlbuki durum böyle değildir. Benim varlığım ebeveynlerimden, onlarınki de kendi ebeveynlerinden gelmektedir. Bu

---

<sup>86</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 73; Gökberk, *age*, s. 233.

<sup>87</sup> Gökberk, *age*, s. 234.

<sup>88</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.77; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.68.

<sup>89</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 77; Gökberk, *age*, s. 235.

böyle sonsuza dek sürmez. Bir son noktada durmak gerekir. Bunun için yeterli bir neden gereklidir. Burada var olmanın sürekliliği ancak kendiliğinden var olan bir mükemmel nedenin, yani zorunlu varlığın var olmasına bağlıdır.<sup>90</sup> Bu zorunlu varlık da Tanrı'dır.

Üçüncü aşamada Descartes, bir de Orta Çağ felsefesinden aldığı 'ontolojik kanıt'ı ele alır. Bu kanıt özdeşlik ilkesine dayanır. En olgun biçimini Anselmus'ta bulan bu tanıtılmanın klasik formu şudur: Tanrı en gerçek ve en yetkin varlıktır. Tanrı'yı bir var olan, bir de var olmayan şey diye düşünelim. 'En gerçek, en yetkin' var olunca gerçeklik ve yetkinlik bakımından var olmayışına göre daha fazla bir şey olur; var olmadığı düşünülürse onun 'en gerçek' ile 'en yetkin' oluşundan bir şey eksilir, dolayısıyla 'en gerçek, en yetkin bir varlık' olamaz. Böyle düşünmek de 'en gerçek varlık' kavramıyla mantık bakımından bir çelişme olur. Ama 'en gerçek varlığın var olmaması' düşüncesi mantık bakımından çelişik ise, bunun karşıtı, yani Tanrı'nın var olduğu düşüncesi mantık bakımından zorunludur; öyle ise Tanrı vardır.<sup>91</sup>

Descartes Tanrı'nın varlığını rasyonalist bir şekilde kanıtladıktan sonra dış dünyanın varlığını da Tanrı'ya bağlı olarak kanıtlar. Ruhumuzda bir dış dünya düşüncesi vardır. Bu fikri bana Tanrı vermiştir. Tanrı mükemmel bir varlık ve en yüksek varlık olarak bizi aldatmayacağına göre, bu düşünceye karşılık olan bir dış dünya vardır.<sup>92</sup>

Descartes, geldiği bu noktada ben ya da ruh, Tanrı ve O'nun garanti ettiği cisim dünyası olmak üzere üç varlığın gerçek olduğundan emin olmaktadır. Bu üç gerçek varlık, birer töz olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, düşünen töz ruh, yer kaplayan töz cisim ve Tanrı'dır.<sup>93</sup> Bu üç tözden ikisi, yani düşünen ruh ve yer kaplayan cisim tözü sonlu, Tanrı'nın tözü ise sonsuzdur.

Descartes, sonsuz olduğu için belirlenmesi/ sınırlanması mümkün olmayan Tanrısal tözü bir tarafa bırakarak diğer iki tözü şöyle sınırlamaktadır: Bilinç, ruh ve cismi birbirinden ayrılmaktadır. Ruh, bir bilinç içeriği olarak doğrudan doğruya yaşanan, bilince aracısız olarak verilendir. Cisim ise bilince doğrudan

---

<sup>90</sup> Descartes, *age*, s. 79.

<sup>91</sup> Descartes, *age*, s. 80; Gökberk, *age*, s. 235.

<sup>92</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.84; Gökberk, *age*, s. 236.

<sup>93</sup> Gökberk, *age*, s. 238.

değil dışarıdan ve dolaylı olarak ulaşan tözdür. Buna göre cisim, bilincime göre şekillenen değil, bilincimden bağımsız bir tözdür. Cismin temel niteliği uzamlı oluşu-yer kaplaması, modları ise yer değiştirme ve harekettir. Bilincime bağlı olan, bilinç olmadan var olmayan ruhun temel niteliği de düşünmesidir. Ruhun modları (kendisini ortaya koyuş tarzları), duyumlama ve algılama gibi faaliyetleridir.<sup>94</sup> Dolayısıyla temel niteliği yer kaplama olan cismin fonksiyonu hareket etmek iken, temel niteliği düşünme olan ruhun fonksiyonu duyulmama, algılama gibi düşünsel ve bilişsel işlevlerdir.

Descartes'in bu anlayışıyla gerçek birbirinden ayrı iki bölgeye ayrılmaktadır. O, cismin temel niteliğinin yer kaplama olduğunu kabul ettiği için evren de boşluk kabul etmez. Uzay katı cisimlerle değil, uzayın ana maddesi olan sıvı madde ile doludur. Katı cisimler bu sıvı madde içerisinde yüzerler. Bu nedenle katı cisimler kendiliğinden değil uzayın ana maddesi olan akıntı nedeniyle hareket ederler. Descartes'e göre aslen kuvvetsiz olan cisimler, kendiliğinden hareket etmez. Bu anlamda evrende olan her olayın bir nedeni vardır. Cisimlerin hareketi Tanrı'nın evrene koyduğu yasa gereğidir. Descartes'in evreni tamamen mekanik bir evrendir.<sup>95</sup>

Descartes'a göre evren tamamen mekanikti. Dünyanın fiziksel ve biyolojik yönlerinin hepsi bir makine gibi çalışıyordu ve iç mekanikleri buradan yola çıkarak -en azından teorik olarak- hesaplanabilirdi.<sup>96</sup> Cansız maddeden oluşan evrenin temel gerçeği, yer kaplama ve harekettir. Descartes'in hareket anlayışı, Aristoteles'deki harekete neden olan, "maddenin içerisine yerleşmiş şekillendirici güç" anlayışı ile rönesanstaki "gizemli-büyülü güç" anlayışını ortadan kaldırmıştır. Descartes'in sisteminde evrende olup biten her olay, dışarıdan bir etki-nedenle ve zorunlu-mekanik yasalarla meydana gelmektedir. Descartes'in evreninin hiçbir yerinde rastlantı ve doğüstü güçlerin yeri yoktur. Onun evreninde son nedenlere-ereksel nedenlere yönelmişlik, yani teleoloji yoktur. Descartes'e göre evrendeki erek-gaye nedeni bilemeyiz. Onu ancak Tanrı bilir.

---

<sup>94</sup> Gökberk, *age*, s. 238.

<sup>95</sup> *age*, s. 239.

<sup>96</sup> Paul Strathern, *90 Dakikada Descartes*, trc: Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1999, s. 65.



Tanrı evreni makine gibi işleyen bir mekanizma olarak yaratmış ve artık karışmamaktadır.<sup>97</sup>

Descartes'in damgasını vurduğu Yeni Çağ felsefesinde akla güven tamdır. Akıl, fizik ya da metafizik her alanı bilebilecek güçtedir. Ancak bu dönemde aklın konusu olan evren anlayışı tamamen değişmiştir. İlk Çağ'da ruh sahibi güçler tarafından yönlendirilen teleolojik evren anlayışı ortadan kalkmış yerine mekanik evren anlayışı gelmiştir. Bu mekanik evreni anlayabilmek için "niçin ya da neden" gibi sorular değil "nasıl" sorusu sorulmaktadır. Çünkü "neden ve niçin" soruları akli metafizik alana doğru götürürken "nasıl" sorusu evrenin işleyiş tarzını akla açmaktadır. Denilebilir ki, Descartes'te akıl bir töz olarak metafizik âleme de uzanırken onun konusu olan evren metafizik unsurlardan arındırılmıştır. Bu durum akıl için deneyin kapılarını da kısmen açmaktadır.

#### **1.4.1.1. Descartesçılar'da Akıl**

Pascal, Boyle ve Hobbes gibi filozoflar Descartes felsefesinden etkilenmişlerdir. Bu nedenle bunları Descartesçılar olarak adlandırabiliriz. Aslında bunlara Malebranche, Geulinx gibi Occasionalist'leri, Spinoza gibi rasyonalistleri de eklemek mümkündür. Ancak biz bunlar içerisinde kısmen akli eleştiren ve deneyi öne çıkaranları değerlendirmeye çalıştık. Çünkü bunlar Kant'ın eleştirel felsefesinin zeminini oluşturan akılcı ve deneyci kanadın temsilcileri görünümündedir.

Aslen matematikçi olan Blaise Pascal(1623- 1662), Descartes'in matematiksel yöntemine ve mekanik doğa anlayışına sıkıca bağlıdır. Pascal'ı, Descartes felsefesinin dışına çıkaran şey, ondaki derin din duygusudur. Pascal'daki din duygusu, onu Descartes'in rasyonalizminden çıkararak, mistisizme ulaştırmıştır. Onun din duygusu yanında, Descartes'in sistemindeki, "düşünen ben"e dış dünyayı garanti eden mükemmel Tanrı düşüncesi de mistisizme kapı aralamaktadır.<sup>98</sup>

Pascal, Descartes'in matematiksel metodunun en güvenilir metot olduğunu, insan bilgisinin gelişmesine önemli katkılar sağlayacağını kabul

---

<sup>97</sup> Gökberk, *age*, s. 240.

<sup>98</sup> *age*, s. 245.

etmektedir. Ancak bu metodun, sadece insan aklının sınırları içerisinde olan olay ve olguları aydınlatabileceğini, daha ileriye gidemeyeceğini söylemektedir. Çünkü insan, sonsuz bakımdan bir “hiç”, hiçlik bakımından her şeydir. İnsan “sonsuz” ile “hiçlik” arasında “her şey olanla hiç olan” arasında bir “orta”dır. İnsan ezeli ve ebedi olan Tanrı ile bir anlık olan hayvan arasında bir varlıktır. Bilim gerçeği az çok bilmekte ancak insan hayatının sorunlarına çözüm bulamamaktadır. Pascal’a göre, bilimin insan hayatı ile ilgili olarak cevap vermediği sorunlara, duygular/gönül cevap verebilir. Bu anlamda gönül, aklın kavrayamayacağı şeyleri kavrayabilir. Akıl doğayı bir yere kadar bilse bile yine kuşku ile kesin bilgi arasında bocalar, durur. Nitekim insanoğlunun bilebileceği her şeyi bilebilmiş olan gerçek bilginler, sonunda hiçbir şey bilmediklerini söylemektedirler. Demek ki, doğru/hakikat aklın kendi araçlarıyla elde edilemez. Çünkü hakikat, aklın matematiksel yöntemle bulduğu şeyden ibaret değildir. Gönül, aklın aşamadığı alana aşarak, oradaki hakikati araştırır. Gönülün bileceği hakikat, insanı kurtaracak olan “Tanrı” ve insanı arındıracak olan “inayet”tir. Bunların ikisi de akılla değil temiz bir gönülle bilinebilir.<sup>99</sup> Pascal’a göre, gönül bilgisi dinî yaşantıdan doğmaktadır ve akıl bilgisinden üstündür. Çünkü gönül bilgisi, insan bilmesini çözerek hayatımızı aydınlatmaktadır.

Pierre Bayle’de (1647-1706) Pascal gibi, aklın gücünden kuşku duymakta, dinî hakikatle aklî hakikatin uzlaşamayacağını söylemektedir. Ona göre, din ile bilim arasında ortadan kaldırılamayacak bir çelişme vardır. Bu nedenle “deistler”in düşündüğü gibi, akla dayanan ya da akılla aydınlatılabilecek bir din yoktur. Bayle, aklın kesin bilgiye varamamasında derin bir anlam bulmaktadır. O der ki, aklın kavradığına inanmak, inanç değil doğal bir durumdur. Asıl inanç, aklın kavrayamadığına inanmak, bunun için kendini yenebilmektir. Dindarlığın asıl değeri de buradadır. Bayle’ye göre, biri akıl diğeri inanç doğrusu olmak üzere birbiriyle uzlaşması mümkün olmayan çift hakikat vardır. Bayle, Descartes’in en sağlam bilgi dediği “benin bilgisi”nden de kuşku duymaktadır. Hatta matematiğin en sağlam aksiyomlarından bile kuşku duyulmalıdır. Bu aksiyomların şimdiye kadar değişmeden kalması bir hakikat değil kabuldür. Bayle’ye göre, insan bilgisinin her yerinde kuşku bulunabilir. Bayle’nin sistemini özetleyen en meşhur

---

<sup>99</sup> Gökberk, *age*, s. 246.

sözü şudur: İnsan akli ancak yanılmaları bulmada beceriklidir. Başkasının yardımı olmadan kendi kendine hakikati bulmada çok beceriksizdir.<sup>100</sup> Bayle'nin felsefeye kazandırdığı en önemli şey, aklın bilişsel alanına sınır çekmesi ve “bilimsel kuşku”yu gündeme getirmesidir.

#### **1.4.1.1.1. Hobbes’da Akıl**

Hobbes(1588- 1679) akıl kavramını şu şekilde tanımlar:

“Akıl (reason) sözcüğüyle kastedilen [şey] zihnin (mind) melekeleri arasında bulunur. Bu anlamda akıl, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin işaretlenmesi ve ifade edilmesi için üzerinde anlaşılmiş genel adların hesaplanmasından (toplanması ve çıkarılmasından) başka bir şey değildir.”<sup>101</sup>

Bu durumda akıl hesaplamalar sonucunda kendi yasasını üretir. Akıl yasası da insanların zararlı ve yararlı arasındaki ayırımı yapmasını sağlar.

Hobbes, Descartes’in sadece yöntemini kabul etmiş felsefesine karşı çıkmış bir İngiliz filozofudur. Hobbes, Descartes idealizmine karşı naturalizmi savunmuştur. Bu dönemin başta gelen empiristlerinden olan Hobbes, her türlü idealist yorumu ve aşkın değeri reddetmektedir. Hobbes’e göre, felsefenin konusu, akılla kavranabilen cisimler gibi olmalıdır.<sup>102</sup> Bundan dolayı felsefeye bir cisimler öğretisi de denilebilir. Buna göre Tanrı ile uğraşan teoloji ve cisim dünyasında karşılığı olmayan metafizik felsefenin dışında kalmalıdır.

Hobbes’e göre düşüncenin dayandığı tümel kavramlar, ad olmaktan öte bir şey değildir. Bütün bilgilerimiz, tümel kavramlardan değil, tekil nesnelere duyularımız üzerindeki etkilerinden meydana gelmektedir.<sup>103</sup> Tekil nesnelere duyularımızın öznel/subjektif olduğu konusunda Hobbes, Descartes’le aynı görüştedir. Tekil duyuların bilinçteki temsili konusunda Descartes’le anlaşan Hobbes, Descartes’in bilinçle elde ettiği, biri maddi diğeri manevi olan iki töz fikrine karşı çıkar. Hobbes, manevi töz olan ruhun temel fonksiyonu düşünmenin, manevi değil maddi olduğunu söyler. O yer kaplamayan, maddi olmayan algı ya

---

<sup>100</sup> Gökberk, *age*, s. 48.

<sup>101</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 41.

<sup>102</sup> Gökberk, *age*, s. 250.

<sup>103</sup> *age*, s. 251.

da düşüncenin olamayacağını savunur. Hobbes'a göre, bilincin dışında olan töz, kendi kendine dayandığı için nesnedir. Tözün bilincin dışında olması onun uzayda yer kaplayan bir cisim olduğunu gösterir.<sup>104</sup> Bu nedenle Descartes'in töz dediği her şey, bir cisimdir ve bize hareketle kendisini gösterir. Çünkü evrendeki bütün değişiklikler hareket nedeniyle olmaktadır. Hareketin cismin temel niteliği olduğu konusunda Descartes'le uzlaşan Hobbes'un sisteminde, bilgilerimizin temeli olan algı cisimlerin uzay içerisindeki hareketlerinin algılanmasıdır. O, bilinçteki fenomenlerin bizzat maddi hareketler olmadığını ancak bunların bilinçte olmasının nedeninin maddi olan hareketler olduğunu söyler. Hobbes'e göre, maddi olmayan ruh, tasarımı olmayan içi boş bir şeydir. Çünkü bilincimize konu olan şeyi ancak cisim olarak düşünebiliriz.<sup>105</sup> Geline bu noktada diyebiliriz ki Hobbes, bilgide dış dünyayı/doğayı temele aldığı için naturalist, duyuşal deneyi temele koyduğu için empirist, manevi töz kabul etmediği için materyalisttir. Descartes'ın metafizik alanı bile bilebileceğini düşündüğü akıl anlayışı Bayle ve Pascal ile dini alanın dışına çekilmiş, Hobbes ile metafizikten de soyutlanarak maddi alanda konumlandırılmıştır. Böylece akıl algının sınırları içerisinde maddi dünyanın hareketlerini bilebilen bir yetenek halini almaktadır. Hobbes'taki temel model maddedir. Maddi olmayan konular bile bu modelle akla sunulmaktadır.

#### 1.4.2. Leibniz'de Akıl

Leibniz'in (1646-1716) yaşadığı çağda doğru bilgi konusunda iki önemli görüş çatışması vardı. Bunlar öncülüğünü Hobbes ve Locke'un yaptığı empirizm ve temellerini İlkçağ'da bulup Yeni Çağ'da da Descartes ile temsil edilen rasyonalizm akımı idi. Empirizme göre doğru bilgiye duyu ve deney ile ulaşırız. Doğuştan ruhumuzda bulunan ideler yoktur. İnsan zihni Locke'un deyimiyle 'boş bir levha' gibidir. Rasyonalizm'e göre ise doğuştan gelen doğru bilgilerimiz vardır ve bunlar deney bilgisinden daha değerlidir.

Kant'ın eleştiri öncesi döneminde etkisinde kalmış olduğu rasyonalist filozoflardan biri de Leibniz'dir. Ona göre aklın doğuştan getirdiği a priori bilgiler vardır. Bu bilgiler, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesinde ifadesini bulan ilkelerdir.

---

<sup>104</sup> Gökberk, *age*, ay.

<sup>105</sup> *age*, s. 252.

Bunlar aklın hiçbir deneye başvurmadan doğrudan doğruya elde ettiği bilgilerdir. Bu ilkeler daha az bildiğimiz, henüz tam kavrayamadığımız hakikatleri anlamamıza yardımcı olurlar. Örneğin *çelişmezlik ilkesiyle* pek çok kapalılığı, karmaşıklığı çözebiliriz. İkincisi olgu bilgisidir. Olgu bilgileri aklın doğuştan getirdiği bilgiler gibi zorunlu doğrular değil mümkün doğrulardır.<sup>106</sup> Bu bilgilerin doğruluğu yeter sebep ilkesine bağlıdır. Akıl bu şekil doğrudan elde ettiği bilgi için yeteri kadar nedeni bulabilirse bu bilgi doğru bilgidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Leibniz akıl doğrularının yanında olgu doğrularının da bulunduğunu ileri sürerek kısmen de olsa rasyonalistlerden ayrılmıştır. Leibniz'e göre duyu bilgisi ile elde edilen olgu doğruları tam olmayan bir bilgidir, asıl olan ise akılla elde edilen rasyonel bilgidir. Leibniz, 'akıl hakikatleri' ile 'olgu hakikatleri' arasındaki farklılığa dikkat çeker. Bir yanda onları inkâr etmenin aşikâr bir biçimde kişinin kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelen ve kıstası çelişmezlik ilkesi olan akıl doğruları vardır. Öte yanda olgu doğruları; kendilerini inkâr etmenin bir çelişkiye yol açmadığı ve dolayısıyla, olduklarından başka türlü olabilmeleri kesinlikle mümkün olan ve yeter-sebep prensibine dayanan doğrulardır.<sup>107</sup> Leibniz Aristoteles'ten beri gelen üç mantık ilkesine dördüncüsü olan yeter sebep ilkesini ekleyerek düşüncüyü kısmen deney ve olgularla da ilişkili hale getirmiştir. Böylece saf düşünce halindeki bilgilerimiz özdeşlik, çelişmezlik, üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeler tarafından doğrulanacak, deneyle türettiğimiz bilgiler yeter-sebep ilkesiyle denetlenecektir.

Leibniz, Descartes gibi açık seçik bilgiye ulaşmayı hedefler ve bilginin dört türü olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilk ikisi duyu bilgisinde diğerleri akıl bilgisindedir. Birinci basamakta bulanık duyu bilgisi, ikinci basamakta açık duyu bilgisi, üçüncü basamakta açık ve seçik duyu bilgisinden akıl bilgisine geçiş ve son olarak dördüncü basamakta uygun olan asıl akıl bilgisi yer alır. Bulanık bilgi; bir şeyi duyumladığımda onunla tekrar karşılaşınca tanıyamadığım durumdur. Örneğin tanıştığım bir insanın ismini ikinci görüşümde hatırlayamam, böyle bir durumdur. Açık bilgi ise bunun tersidir. Yani

---

<sup>106</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi*, Leibniz, trc: Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul 1996, c.4, bl. C, s. 16-17.

<sup>107</sup> Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell Publishers, Great Britain 1998, s. 225.

duyumladığım şeyi ileride karşılaştığım zaman da tanıma durumudur. Açık olabilen ama seçik olamayan duyu bilgisi hayvanlarda da bulunur. Hem açık hem seçik olan bilgi ise duyu bilgisinden akıl bilgisine geçiş olan üçüncü basamaktaki bilgidir. Bu basamakta duyu izlenimlerinde bir takım ayrımlar ayırt edip tanımlayabiliriz. Asıl olan bilgi ise dördüncü basamakta bulunur ve bu bilgiye herkes ulaşamaz. Matematik bilgi gibi bir nesneyi kuran tüm öğeler seçik olarak kavranarak çözümlene sonuna kadar götürülürse uygun bilgiye ulaşılmış olur. Bütün bilgimizde ancak evrensel bir matematiğe ulaşırsak bilgimiz tam olur. Böylece de evrensel bir bilime ulaşmış oluruz.<sup>108</sup>

Leibniz'in burada "açıklık", "seçiklik" kavramlarıyla anlatmak istediği şey mantık biliminde de kabul edilen "tam tanım"ın gerektirdiği iki unsur olan "cins" ve "ayırım"dır. Tanımdaki bu iki unsurdan birincisi olan cins, tanımlamak istenilen şeyi evrendeki sayısız nesnelere içerisinde belirlemekte, sınırlarını çizerek, ait olduğu çerçeveyi ortaya koymaktadır. Böylece akıl için kavranılmaya müsait, yani açık hale gelmektedir. Bu haldeki bir şey ait olduğu çerçeve içerisinde hem cinsleriyle karışık bir halde bulunduğu için henüz seçik değildir. Örneğin insan denilen varlığı açık seçik bir şekilde tanımlamaya kalkıştığımızda, önce onu sayısız varlıklar içerisinde belirlemek ve çerçevesini çizmek durumundayız. Böyle bir belirlemeyle insanın ait olduğu cins ortaya konulmaktadır. İnsan ait olduğu hayvan cinsi ile genel canlılar ve cansızlar kategorisinden ayrılarak sınırı belirlenmekte tanımlanabilir bir hale getirilmektedir. Ancak insan bu cins içerisinde diğer biyolojik canlılar olan kedi, köpek, yılan ve benzeri şeylerle karışık durumdadır. Onu seçik bir hale getiren ise ait olduğu cins içerisinde diğer hemsinlerinden ayıran niteliktir. Bu da onun "akıllı olma" niteliğidir. Böylece insan genel varlık kategorisi içerisinde hayvan cinsi ile belirlenerek açık hale getirilmiş olmakta, "akıllı olma" özelliği ile seçik hale getirilerek hem cinslerinden ayrılmaktadır.

Leibniz yöntem anlayışında, Descartes'ın ve okulunun yolunda yürür. O da matematiğin yöntemini felsefeye aktarmak, felsefede kullanmak ister. Leibniz'e göre yalnız matematikçiler ileri sürdüklerini tanımlayabilecek durumdadırlar. Kavramlar da sayılar gibidir; sayılarla olduğu gibi kavramlarla da

---

<sup>108</sup> Gökberk, *age*, s. 253.

hesap edilebilir. Sayılarda bir hesap yanlışını bulduğumuz gibi, bir düşünce yanlışını da açık ve güvenilir bir biçimde bulup gösterebilirsek; felsefedeki ayrılıkların ve çekişmelerin ortadan kalkabileceğini umabiliriz. Leibniz'e göre formüller ile yazılmış olan bir felsefi araştırma, düşünceyi belli bir ulusal dile bağlı olmaktan kurtaracak, böylelikle evrensel bir felsefe dili, bir bilim dili de kurulmuş olacaktır.”<sup>109</sup> Leibniz bu görüşleriyle “evrensel karakterizm”i ortaya koymuş, bilimin dilini günlük dilin çok anlamlılığında kurtarıp, sembolik mantık diline çevirmek gerektiğini söyleyen analitik felsefeye’de öncülük etmiştir.

Leibniz’in ulaşmak istediği evrensel bilim yöntemi; hem eldeki bilgileri tanıtlamaya yarayacak hem de yeni bilgileri bulmayı sağlayacaktır. Yeni bilgileri tanıtlarken; önermeler mantık işlemleriyle birbirinden türetilecektir. Bu türetme sonucunda Leibniz ‘ilk doğrular’ ya da ‘ilk olanaklar’ adını verdiği, diğer tüm önermelerin bunlara dayanarak tanıtlandığı ancak kendilerinin tanıtlanamaz olduğu en yüksek, en son önermelere ulaşır. Bu ilk doğrular hem eldeki önermelerin doğruluklarını temellendirecek, hem de yeni önermeleri bulmak için bir çıkış noktası olacaktır. Leibniz bu yöntemiyle Descartes gibi kendisinden şüphe edilemeyecek apaçık, kesin bilgilere ulaşmayı hedeflemiş ama bunu ‘ilk doğrular’ın ne tür doğrular olduğunu bile tam olarak gösteremediği için başaramamıştır.<sup>110</sup>

Leibniz felsefesinin en önemli sorunlarından biri de töz sorunudur. Descartes’te biri sonsuz ve etkin diğerleri sonlu ve yasalara bağlı, edilgin üç töz vardı. Spinoza ise bu tözleri teke indirgemmişti. Leibniz’e göre her biri etkin olan sonsuz sayıda töz vardır. Tözler, maddi olmayan ancak etkinliği olan kuvvettirler. Bu anlamda yer kaplama tözün bir etkinliğidir.<sup>111</sup>

Kâinattaki her tekil varlığın bir tözü vardır. Bu da “monad”dır. Monadlar kendi içlerinde kapalı oldukları için birbirlerini etkilemezler. Her monad evrenin bir aynası ve özetidir. Bu nedenle birey/monadla evren/üniverse arasında bir bağlantı vardır. Penceresi olmayan monadla evren arasındaki ilişki bu yolla kurulmaktadır. Her monad özünde öteki monadları temsil etmektedir. Leibniz, monadları şöyle sıralamaktadır: en aşağıda karışık tasarımlı pasif monadlar, en

---

<sup>109</sup> Gökberk, *age*, s. 274.

<sup>110</sup> *age*, s. 276.

<sup>111</sup> *age*, s. 278.

yukarıda açık seçik olan monad, Tanrı vardır. Aşağıdaki monadlar sayısız iken en yüksek monad tektir. Monadlar birbirinden açık seçiklik derecesine göre ayrılmaktadırlar. Monad öğretisini atom teorisinden ayıran nokta da burasıdır. Bu nedenle monadlar, çokluk içerisinde birlik sağlayan tasarımlardır. Atomlar, tamamıyla birbirine eşitken, monadlar eşit değil derecelidir. Atom evreni cansızken monadların evreni canlıdır. Monadlar kendi içlerindeki tasarımı geliştirme eğilimine sahiptir ve bu tasarımı geliştirirler. Monadlar önceden kurulmuş tasarımlara sahip olduğu için monad evreni de determine edilmiş evrendir.<sup>112</sup>

Leibniz, böylece mekanizme teleolojiyi uzlaştırır. Şöyle ki; Tanrı monadları belli bir ereğe göre tasarlamıştır; ancak bu erek monadlar baştan yerleştirdiği için onların tasarımlarını gerçekleştirilmesi belirlenmiş yasalar çerçevesinde olmaktadır. Doğadaki mekanizim Tanrı'nın koymuş olduğu bir amacı gerçekleştirmek içindir. Leibniz'e göre, Tanrı'yı akılla kavramak, bilginin en yüksek ödevidir. Ona göre akıl ile inanç ayrı değil özdeşdir. Ancak bu özdeşlik akıl dini için geçerlidir. Akıl dini akılla aydınlatılabilen inanç sitemidir. Bu anlamda akıl dininin doğruları akıl doğruları, pozitif/tarihsel dinlerin doğruları olgu doğruları gibidir.<sup>113</sup>

Leibniz, kötülüğün metafizik gerçekliğini reddeder. Ona göre, yanlış doğrunun eksikliği olduğu gibi, kötülükte monadların pasifliğinden ileri gelir. Kötülük fiziki, ahlâki ve metafizik kötülük olmak üzere üçe ayrılır. Fiziki ve ahlaki kötülükler sonlu monadların karışık tasarımlarından kaynaklanmaktadır. Metafizik kötülükse sonlu monadların temelinde bulunan eksikliktir. Fizik ve ahlaki kötülük, Tanrı'nın seçişi ile ilgili olan rastlantısal olgu doğrularındandır. Tanrı'nın bu dünyayı seçiminin nedeni iyimserliğidir. Bu dünya var olan dünyalar arasında en az eksik olandır. Mümkün dünyaların en iyisidir. Tanrı, dünyayı sonlu olmayan varlıklardan yaratmak zorunda olduğu için yaratırken bu anlamda özgür değildir. Bu nedenle dünyanın eksik oluşu ya da en mükemmel değil de mümkün olan en iyi olması, dünya olmasından ve eksik olmak zorunda olmasından dolayıdır. Tanrı iyiyi istemesine rağmen böyle bir mantiki

---

<sup>112</sup> Gökberk, *age*, s. 279.

<sup>113</sup> *age*, s. 280



zorunluluktan dolayı eksik yaratmıştır.<sup>114</sup> Leibniz'de akıl öncelikle hakikatin metafizik boyutunu bilebilen bir akıldır. Örneğin o Tanrı'nın monadlara yerleştirdiği ereksel nedenleri bilmektedir. Bu bilme doğadaki mekanizm denilen Tanrı'nın amacını gerçekleştiren yapıyı bilmektir. Böyle bir bilgiye sahip olan akıl hakikati temsil eden akıl dinini de bilmiş olmaktadır.

Leibniz'e göre ahlâki anlamda akıl sonsuz monadları ve en yüksek monad olan Tanrı'yı bilen akıldır. Sonsuz monadlarda ve Tanrı monadında eksiklik olmadığı için ahlâksızlık da söz konusu değildir. Ahlâksızlık yanıştan yani doğrunun eksik olduğu monadların pasifliğinden ileri gelmektedir. Bu monadlar sonlu monadlardır ki bunların karışık tasarımları ahlâksızlığı da doğurmaktadır. Leibniz'in akıl anlayışı büyük bir bölümüyle metafizik hakikatler üzerine otururken, olgu doğrularını yeter-sebep ilkesi çerçevesinde bilen akıl olarak, yukarıda da belirttiğimiz gibi deneyle de ilişkilidir. Bu durum Kant'ın eleştirel felsefesinin iki temel unsundan biri olan deneye de zemin oluşturmaktadır.

### 1.4.3. Wolf'ta Akıl

Christian Wolf (1697-1754) Alman aydınlanmasının ünlü düşünürlerinden biridir. Leibniz ile birlikte Kant'ın ilk dönem felsefesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Rasyonalist bir filozof olan Wolf, felsefesinde iki şeye ulaşmak istemektedir. Bunlardan birincisi: Wolf'un göz önünde bulundurduğu başlıca amaç olan insanın mutluluğu için felsefe'nin pratikte işe yaraması, ikincisi bu amaca ulaşmak için en temel unsur olan açık seçik bilgiye ulaşmaktır. Ona göre akılcı (rasyonel) bir bilgi tümdengelimsel (deduktif) olarak türetilir. Ama bunun için, kendisinden bütün bilgilerin mantıki olarak türetilebileceği 'en yüksek bir ilke'nin bulunması gerekmektedir. Wolf için bu en yüksek ilke, "çelişmezlik ilkesi"dir. (principiū contradictionis) Söz konusu ilke onda yalnız bir düşünme yasası değil, bütün nesnelere de yasasıdır. 'Yeter sebep önermesi' de (principiū rationis sufficientis) çelişmezlik ilkesine bağlıdır. Bir nesne için bir 'yeter sebep' bulunamıyorsa, o zaman onun bir hiçten meydana gelmiş olması gerekir ki, buda bir çelişmedir. Bu salt rasyonel olan türetme yanında Wolf deneyi de hor görmez.

---

<sup>114</sup> Gökberk, *age*, s. 275.

Felsefe de yüksek ilkelerden mantıki yolla türetilmiş olanları, deneyin olgular dünyasında saptayacaktır.<sup>115</sup>

Görüldüğü gibi; Wolf da Leibniz gibi rasyonalist bir filozof olmakla birlikte deneyden gelen bilgilerin varlığını da kabul etmiştir. Wolf bunu şu şekilde dile getirir; “biz her bilgi objesini, biri düşünce ile öteki de duyu algısı ile olmak üzere, iki bakımdan tasarlarız. Birinci bakımdan obje açık ve seçik olarak, ikincisinde ise bulanık ve karışık olarak tasarılır. Ama bu iki bilgi türü birbirini dışlamazlar (exclusion), yan yana bulunabilirler.”<sup>116</sup> Wolf’un tüm bu görüşleri Leibniz ile birlikte, Alman üniversitelerinde Kant’a kadar egemen olan rasyonalist felsefeyi oluşturmuştur. Onların oluşturdukları bu felsefe halen Leibniz-Wolf felsefesi olarak anılmaktadır. Kant ilk dönem felsefesinde Leibniz-Wolf felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir.

Leibniz-Wolf felsefesini oluşturan iki filozoftan birincisi olan Leibniz rasyonalizmi net bir şekilde temele koyarken “Yeter sebep” ilkesiyle deneyin dünyasına uzanmıştır. Söz konusu felsefenin ikinci temsilcisi olan Wolf ise yüksek ilkelerden mantıki yolla türetilmiş bilgilerin deneyin olgular dünyasında denetleneceğini söyleyerek rasyonalizm ile empirizmi birbirine iyice yaklaştırmıştır. Böylece Kant’ın eleştirel felsefesinin iki temel unsuru olan rasyonalizm ile empirizm birlikte ortaya çıkmıştır.

Leibniz-Wolf felsefesi her ne kadar deneyi göz önünde bulundurmuşsa da onu sürekli rasyonalizmin gölgesinde tutmuştur. Kant’ın eleştirisine konu olan asıl empirizm John Locke’da ifadesini bulan David Hume’da zirvesine ulaşan empirizmdir.

#### **1.4.4. Yeni Çağ Empiristlerinde Akıl Eleştirisi: John Locke**

Empirizm’in kurucularından olan John Locke’a (1632-1704) göre akıl; insanı hayvanlardan ayıran ve onlardan üstün yaptığı kabul edilen bir yetidir.<sup>117</sup> Ona göre; Tanrının varoluşunu bilmemiz dışındaki tüm bilgilerimiz duyularla kazanılmasına rağmen yine de bilgimizi genişletmek ve kabullerimizi düzenlemek

---

<sup>115</sup> Gökberk, *age*, s. 320.

<sup>116</sup> *age*, ay.

<sup>117</sup> Locke, *age*, s. 426.

için akıl gereklidir. Ayrıca akıl kavrayış ve sonuç çıkarma gibi düşünsel yetilerimizi de içerir. Kavrayışla, bir şey bulur, sonuç çıkarma ile de ideler arasındaki bağlantıları kurarak aranan doğruları göz önüne getirir. Böylece zihin ya ideler arasında uyuşma ya da uyuşmamayı fark ederek bilgiye ulaşır ya da ideler arasındaki olası bağlantıyı fark ederek kanıya ulaşır. Akıl; bilginin kesinliğini, kanının olasılığını saptamak için gerekli araçları kullanan yetidir. Çünkü akıl; bilgi veren ve her tanıtılmanın her adımında, bütün ideler ve kanıtlar arasındaki zorunlu ve kuşkusuz bağlantıyı algıladığı gibi onaylamayı düşündüğü bir söylemin her adımında da, bütün ide ve kanıtların olası bağlantılarını algılar.<sup>118</sup> Böylece akıl sayesinde insanlar salt duyuya bağlı olarak yaşayan hayvanlardan ayrılmış olur. Tanrı insana akıl yürütebilen bir zihin vermiştir ve insanlarda idelerin uyuşma ya da uyuşmamalarını algılayabilecekleri doğuştan bir yeti olarak akıl bulunmaktadır.

Locke aklın dört aşamalı bir şekilde işlediğini savunur. Bu aşamaların birincisi ve en yükseği kanıtları bulmaktır. İkincisi bunların bağlantılarının ve güçlerinin açıkça görülebilmesi için onları düzenli ve yöntemli olarak yerleştirmek, böylece açık ve uygun bir sıralama yapmaktır. Üçüncüsü bağlantıları algılamak; dördüncüsü de doğru bir sonuç çıkarmaktır.<sup>119</sup> Bu aşamaların sonucunda da bilgiyi elde ederiz.

Ancak elde ettiğimiz bu bilgi tikellerin bilgisidir. Çünkü ona göre; bütün akıl yürütme ve bilgilerimizin dolaysız nesnelere tikellerdir. Her insanın akıl yürütme ve bilgisi yalnızca zihninde bulunmakta olan ideler üzerinedir; bunlardan her biri gerçekte, tikel varoluşlardır. Başka şeyler üzerine olan bilgi ve akıl yürütmemiz de onların bizim tikel idelerimizin karşılığı olduğu ölçüdedir. Öyle ki, tikel idelerimiz arasındaki uyuşma ya da uyuşmamaların algılanması bilgimizin tümü ve son aşamasıdır. Tümelik yalnızca bunun ilineğidir ve onun nesnesi olan tikel idelerin uygun oldukları ve temsil ettikleri şeylerin çok sayıda tikeller olduğu anlamına gelmektedir.<sup>120</sup> Locke'a göre, tümel ne zihin dışında, şeylerin gerçek varoluşunda bulunan ne de zihinden bağımsız tözsel formların intellektüel

---

<sup>118</sup> Locke, *age*, s. 427.

<sup>119</sup> *age*, ay.

<sup>120</sup> *age*, s. 432.

dünyasında var olan bir şeydir.<sup>121</sup> Tümel kavramlar sadece soyutlama edimiyle meydana gelen tasarımlardır. Örneğin, “beyaz” kavramı kar, süt ve kâğıttaki beyazlık durumlarının ilişkili olduğu maddelerinden soyutlanmasıyla elde edilmektedir. Tümel kavramların oluşumundaki bu tutumundan dolayı Locke, tam bir nominalisttir (adcıdır). Ona göre, eşyanın niteliklerini soyutlayarak oluşturduğumuz soyut kavramların hiçbir nesnel değeri yoktur. Bu kavramlar adlar olarak, birçok benzer şeyi bir araya getirerek, onlara verdiğimiz adlardan ibarettir. Cins, tür ya da varlık gibi tümel kavramlar da soyutlamalarla elde edilen, dış gerçekliği olmayan, tamamen zihni oluşumlardır. Locke’a göre asıl varlıklar, dış dünyadaki kendi başlarına var olan tekil nesnelere dir. Locke bu görüşleriyle Platon’un realizmi ve Aristoteles’in konseptüalizm(kavram realizmi)ine karşı çıkmıştır.

Locke’a göre insan zihni doğuştan beyaz bir kağıt (tabula rasa) gibidir.<sup>122</sup> Zihinde doğuştan düşünce değil belki doğuştan bir takım yetiler bulunmaktadır. Locke der ki, bütün bilgilerimiz deneydendir. Deney de dış deney/dış duyum (sensation) ve iç deney/iç duyum (reflection) diye ikiye ayrılmaktadır. Dış deneyin konusu, dış dünyada algılanabilen varlıklar, iç deneyin konusu ise ruhtaki işlemlerdir. Dış deney, vücudumuzdaki bir uyarımın beyne ulaşması sonrada ruhumuzda bu duyumun doğmasıyla, iç deney ise dış deneyle gelen duyumların ruhumuzda işlenmesiyle oluşmaktadır. Dış deneyle ruhumuzun dışındaki etkileri iç deneyle ruhumuzdaki durumları ve etkinlikleri kavrarız. Dışarıdan gelen duyumlar karşısında ruh kendiliğinden işlemeye başlar. Bu işlemde bir takım etkin durumlar olduğu gibi edilgin durumlarda ortaya çıkar. Eğer ruh edilgin durumlara yönelirse zihinde dışarıdan gelen duyumlardan farklı tasarımlar çıkar. Algılamak, düşünmek, şüphe etmek, inanmak, usavurmak, bilmek ve istemek ruhun bu tür etkinlikleri/ tasarımlarıdır. İç deney bu etkinliklerin duyulması ve yaşanmasıdır. İnsandaki düşünme olayı tamamen dış deneyle başlamaktadır. Bu nedenle insanın her zaman düşündüğü ve “düşünen varlık” olduğu savı doğru değildir. Bu düşünce “düşünmeyi” ruhun öz niteliği sayan duyumlama, algılama,

---

<sup>121</sup>Taylan Altuğ, *Locke’un Göstergeler Öğretisi*, Felsefe Tartışmaları, PanaromaYayımları, İstanbul 1993, sy. 14, ss. 26-47, s. 39.

<sup>122</sup>Locke, *age*, s. 12.

duyma ve isteme gibi şeyleri de ruhun tavırları (modu) olarak kabul eden bir düşüncenin sonucudur.<sup>123</sup>

Rasyonalistlere göre akıl, Tanrının yaratımı damgası niteliğinde olup kimi doğuştan fikirlerle ve pratik ilkelerle donatılmıştır. Ancak Locke'a göre akıl; doğuştan fikirlerle ve pratik ilkelerle donanmış değil sadece bu gibi ilkeleri keşfetme yetisidir. Ona göre, her insanda bir takım tasarım/ide/kavram vardır ancak bunlar doğuştan değil deneyden gelmektedir. Doğuştan düşüncelerin varlığını kabul eden rasyonalistlerin dayandığı şey, bir takım teorik ve pratik ilkelerin bütün insanlarca doğru sayılmasıdır. Locke der ki, bu ilkelerin herkes tarafından doğru kabul edilmesi doğuştan olmalarını gerektirmez. Locke bu düşüncesini şöyle kanıtlar: Örneğin herkesin doğru kabul ettiği "özdeşlik" ve "çelişmezlik" ilkelerini, çocuklar ve belli bir seviyede eğitim almamış kimseler bilmezler. Bu nedenle doğuştan ne teorik ne de pratik ilkeler vardır. Mantık ilkelerinin bilinmesi için dikkatli ve derin bir düşünme gerektiği gibi, ahlâki ilkelerin de temellendirilmesi gerekmektedir. Örneğin "neden insan doğru söylemelidir?" diye sorulduğunda, Hıristiyan "Tanrı böyle buyurduğu için", Hobbes gibi deneyciler "toplum böyle istediği için" diyecektir. Locke'a göre Tanrı tasavvuru da doğuştan değildir.<sup>124</sup> Çünkü hem her toplumda Tanrı tasavvuru yoktur, hem de Tanrı'ya inananların Tanrı tasavvurları birbirinden farklıdır.

Locke'a göre Tanrı insanlara aklın ışığını vermiş olan bir varlık olarak kendisi akıl üstü bir varlıktır. Locke Tanrı'nın bilgisini elde etmede inanç ve açıklama kavramlarını kullanıyor. Locke'a göre inanç; aklın çıkarımlarına değil de, onların olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrı'dan geldiğini bildiren kimseye duyulan güvene dayanan önermeler için gösterilen onaylamadır.<sup>125</sup> Açıklama ise insanlara doğruyu göstermenin bu yoludur. Açıklama özgün ve aktarmalı olarak ayrılabilir. Özgün açıklama; Tanrının herhangi bir kimsenin zihninde dolaysız olarak yaptığı ilk izlenimdir ve buna sınır koyamayız; aktarmalı açıklama ise; o izlenimlerin başkalarına sözcüklerle ve kavramlarımızı birbirimize iletmenin doğal yollarıyla iletilmesidir. Aktarmalı açıklama, bize akıl yoluyla da bilinebilen önermeleri bildirebilir, fakat aklın sağladığı kesinlikle değil, ikincisi; bizim için

---

<sup>123</sup> Gökberk, *age*, s. 295.

<sup>124</sup> *age*, s. 296.

<sup>125</sup> Locke, *age*, s. 435.

akılla ve doğal yoldan edindiğimiz idelerle bilinebilir olan doğrular açıklamayla bulunup bildirilebilirler.<sup>126</sup> Locke göre; ideler arasındaki uyuma ya da uyumamanın bilgisini elde ettiğimiz araç olan akılla çelişen hiçbir önerme Tanrısal açıklama olarak da kabul edilemez. Bu nedenle inanç konusu da olamazlar. Ancak; bizdeki kavramları eksik olan hiç kavramı bulunmayan birçok şeylere, yetilerimizi doğal yolda kullanarak, geçmişteki, şimdiki ya da gelecekteki varoluşları üzerine bilgi edinemediğimiz başka şeyler bulunduğuna göre; bunlar doğal yetilerimizin bulgularının ötesindeki ve akıl üstü şeyler olarak açındıkları zaman, inancın uygun nesnelere.<sup>127</sup>

Locke'a göre aklın karar veremediği durumlarda açıklamayı dinlemelidir. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi; zihnimizin doğal yetileri ve kavramlarıyla doğruluğuna karar veremediği her açıklanmış önerme salt inancın konusudur ve aklın üstündedir. İkincisi; zihnin kendi doğal yetilerini kullanarak, doğal yoldan kazanılmış idelere göre belirleyip karar verdiği bütün önermeler aklın konusu içindedir. Ancak bu, zihnin kesin olmayan bir açıklık bulup, böylece doğruluğuna, kendi bilgisinin apaçıklığına ters düşmeden ve aklın bütün ilkelerini alt üst etmeden karşıtını da kabul edebileceği biçimde mümkündür.<sup>128</sup>

Sonuç olarak; Locke'a göre; bir açıklamanın Tanrı'dan gelip gelmediğine akıl karar vermelidir. Çünkü akıl bizim son yargıcımızdır ve her şey için son yol göstericimizdir.<sup>129</sup> Ayrıca Locke inancın ya da açıklamanın yargıları akla aykırı olmaz, diyerek akıl ile inancı da uzlaştırmış oluyor. Burada söz konusu olan akıl doğuştan boş bir levha olan akıldır ki bütün bilgilerini duyu verileri üzerine düşünmeden elde etmektedir. Yani duyumsama yoksa düşünme de yoktur. Ancak aklın duyu verilerini işleyerek elde ettiği bilgiler Tanrısal açıklama ile ters düşmemektedir. Böylece Locke bir yandan Tanrı'yı aklın ötesinde ve inancın konusu olarak kabul ederken diğer yandan Tanrısal açıklama'yı duyu verilerinin düzenlenmesiyle elde edilen bilgilerle çelişmez kabul etmektedir.

#### 1.4.5. Hume'da Akıl

---

<sup>126</sup> Locke, *age*, s. 436.

<sup>127</sup> *age*, s. 437.

<sup>128</sup> *age*, s. 438.

<sup>129</sup> *age*, s. 444.

Hume(1711–1776) rasyonalist filozofların karşısında empirist bir filozof olarak durur ve bütün bilgilerimizin kaynağının deney olduğunu ileri sürer. Hume; bunu rasyonalist filozofların özellikle de Leibniz’in akıl ilkelerinden biri olarak ileri sürdüğü nedensellik ilkesinin a priori olarak bilinemeyeceğini,<sup>130</sup> deneyle elde edilen bir alışkanlıktan ibaret olduğunu savunur. Neden-sonuç ilişkisi hakkında şunları söylemektedir:

“İstisna kabul etmeyen bir genel önerme olarak nedensellik ilkesine hiçbir zaman a priori akıl yürütmelerle ulaşılamaz. Bu ilke belirli nesnelere sürekli olarak birbirlerine bağlı olduklarını gördüğümüzde, tümüyle tecrübeden çıkan bir şeydir. Son derece sağlıklı, akıllı ve yetenekleri olan bir kimsenin önüne tümüyle yeni bir nesne konulduğunda bu nesnenin duyulabilir niteliklerinin özenli bir incelemesi sonucunda bile neden ve etkilerini bulamaz. İnsanın akıl yetilerinin baştan beri tam anlamıyla yetkin olduğu kabul edilse bile suyun akıcılığı ve saydamlığından boğucu olduğunu, ya da ateşin ışık ve ısısından yakıcı olduğunu çıkarsayamazdı. Hiçbir nesne duyulara verilen nitelikleriyle kendisini ortaya çıkaran nedenleri ya da kendisinden doğacak etkileri belli etmez. Ayrıca aklımız deneyin yardımı olmaksızın gerçek var oluş ve olgu sorunu konusunda çıkarımlar yapabilir.”<sup>131</sup>

Dolayısıyla akıl, ancak deneyin yardımıyla çıkarımlarda bulunabilir. Hume’a göre, neden ve etkilerin akıl ile değil deney ile bulunabilir olduğu, bir zamanlar bize tamamıyla yabancı olduğunu hatırladığımız nesnelere için rahatça kabul edilecektir. Çünkü bu nesnelere karşısında onlardan nelerin çıkacağını, o sırada hiçbir şekilde kestiremediğimiz farkında olmamız gerekir.<sup>132</sup> Hume’a göre; “Neden ve etki tecrübeden çıkan sonuçlarımız akıl yürütmeye ya da anlama yetisinin herhangi bir sürecine dayalı değildir.”<sup>133</sup> Sadece alışkanlıktan ibarettir. Hume insan bilgisinin elde edilişi konusunda şunları ifade etmektedir:

“Kesinlikle kabul etmek gerekir ki, doğa bizi bütün sırlarından uzak tutmuştur: nesnelere sadece yüzeysel birkaç niteliğinin bilgisini

<sup>130</sup> Bertrand Russel, *Felsefe Sorunları*, trc: Vehbi Hacıkadıroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul 1980, s. 61.

<sup>131</sup> Hume, *age*, s. 24–25.

<sup>132</sup> *age*, s. 25.

<sup>133</sup> *age*, s. 29.

sağlarken bir yandan da nesnelerin etkilerinin tümüyle dayandığı güçleri ve ilkeleri bizden gizlemiştir. Duyularımız ekmeğin rengi, ağırlığı ve yapısı hakkında bilgi verir: fakat ne duyu, ne de akıl ekmeğin insan için besleyici ve destekleyici kılan nitelikleri hakkında bilgi verebilir. Görme ya da dokunma cisimlerin gerçek hareketleriyle ilgili olarak bir idea sağlar ama hareket eden bir cisim sürekli yer değiştirme halinde tutan ve cisimlerin ancak başka cisimlere ileterek yitirdikleri o harika kuvvet ya da güç hakkında en belirsiz bir fikre bile ulaştırmaz. Fakat doğal güçler ve ilkeler konusundaki bu cahilliğimiz bir yana benzer duyulabilir nitelikler gördüğümüzde, bunların benzer gizli güçleri olduğunu varsayım olarak kabul ederiz ve tecrübesini edindiklerimize benzer etkilerin meydana gelmesini bekleriz. Daha önce yemiş olduğumuz ekmeğe benzer renkte ve yapıda bir cisim verildiğinde, deneyi tekrar etmekte bir sakınca görmeyiz ve bizi benzer şekilde besleyeceğini ve ayakta tutacağını kesinlikle öngörürüz. İşte temelini bilmek istediğim zihin ya da düşünce süreci budur. Herkesçe kabul edilir ki duyu niteliklerle gizli güçler arasında bir bağlantı bilinmemektedir ve dolayısıyla zihni bunların sürekli ve düzenli bir aradalıkları hakkında böyle bir sonuç çıkarmaya götüren onların içyapılarıyla ilgili bilgi herhangi bir şey değildir.”<sup>134</sup>

Hume, bilgiyi iki temel üzerine oturtmaktadır. Bunlardan birincisi duyular ya da izlenimler, ikincisi ise çağrışım mekanizmasıdır. Pavlos tarafından çağrışım psikolojisi olarak geliştirilecek olan çağrışım mekanizması şudur: Bilgimizi yönlendiren ilke ve kavramlar, zihinde değildir; uzun deneyimler sonucu yerleşmiş çağrışımların sonucunda ortaya çıkmaktadır. Çağrışımıcılığa göre, tüm zihin halleri izlenimler, duyu verileri ve duygulanımlar gibi biricik, basit, ayrı ve birbirine indirgenemez öğelerden meydana gelmektedir. Bu zihin hallerinin ya da tasarımların, daha karmaşık zihin hallerini meydana getirmek üzere çağrışım yasalarına göre birbirleriyle birleşmektedir.<sup>135</sup> Çağrışım yasaları benzerlik, karşıtlık ve süreklilik gibi, basit öğeleri birleştiren, düşünceleri ya da bilinci meydana getiren unsurlardır.

---

<sup>134</sup> Hume, *age*, s. 29-30.

<sup>135</sup> Hançerlioğlu, *age*, s. 42.



Hume'a göre düşünce, hafızadaki duysal izlenimlerin idelere/tasarımlara bağlanmasıdır. Tasarımlar/idealar izlenimlerden (duyu verilerinden) doğuyorsa, tasarımların doğruluğunun garantisi nedir? Hume'a göre, duysal izlenimlerin ideler/tasarımlar haline geçmesi bellek/hafıza sayesinde olur. Bu anlamda hatırlama eskiden edinilmiş izlenimi yeniden ortaya koymaktır. İzlenimler hafızada kalınca ilk canlılıklarını kaybederler. Canlılık duysal izlenimlerin solukluk ise idelerin özelliklerindedir. Yanlış hatırlama, herhangi bir izlenimin gerçekte herhangi bir ilgisi olmayan ideye bağlanmasıdır. Yanılma ise izlenimleri aykırı idelere, ideleri de aykırı izlenimlere bağlamaktır. Hume'a göre, tasarımlarla izlenimlerin yanlış bağlanması'nın nedeni hayal yetisi(imgelem)dir.<sup>136</sup>

Hume'un sisteminde hayal yetisinin işlevi akılcı filozoflarda aklın işlevine benzemektedir. Hume'a göre, hayal yetisi bizden bağımsız bir nesnel dünyanın var olduğuna, bu dünyanın benzerlik, süreklilik, nedensellik gibi yasalarının olduğuna inandıran yetidir. Hume der ki, hayal yetisi izlenimlerimizin değişmezlik ve süreklilik özelliklerini bilinçte yakaladıkça, bunların dış dünyada da gerçekliklerinin olduğuna bizi inandırır. Hayal yetisinin bizi bu duruma inandırmasının nedeni, pencereyi açıp evrene her baktığımızda aynı değişmez yapıyı sürekli görmemizdir. İşte evrende gördüğümüz bu değişmez yapı, hayal yetisi tarafından gerçek bir durum olarak tasarlanmaktadır. Hâlbuki bunlar birer gerçeklik değil, sürekli oluşlarından dolayı bizde oluşturdukları alışkanlardır. Biz evreni her gün aynı yapıda görür, olayların her zaman birbirini izlediği izlenimini alırız ve bu durumun bir gerçek olduğuna inanırız. Hume der ki, bu bir gerçek değil alışkanlık ve adettir. Ona göre, bizim yasa dediğimiz “benzerlik”, “aykırılık”, “neden- sonuç ilişkisi” dış gerçekliği olan birer yasa değil, çağrışım psikolojisini de dediği gibi, hayal yetisinin inandırdığı bir inanç ve kabuldür.<sup>137</sup>

Benzer görünen nedenlerden benzer etkiler bekleriz. Bu, deneysel sonuçlarımızın özetidir. Şimdi açık görünüyor ki, bu sonuç akıl tarafından oluşturulsaydı, en başından ve bir defada, en uzun tecrübe süresi sonunda olabileceği kadar mükemmel olurdu. Oysa durum böyle olmaktan çok uzaktır. Yumurta kadar birbirine benzeyen şey olmasın; ama hiç kimse, bu görünüşteki benzerlikten dolayı, bütün yumurtalardan aynı tat ve lezzeti beklemez. Ancak

---

<sup>136</sup> Gökberk, *age*, s. 307.

<sup>137</sup> *age*, s. 308.

uzun süreli deneylerden sonra, belirli bir olay konusunda sağlam bir güvene ulaşabiliriz. Şimdi tek bir durumdan – ondan hiçbir şekilde farklı olmayan yüz durumdan çıkardığı sonuçtan- farklı bir sonuç çıkararak akıl yürütme süreci ne biçim bir şeydir? Böyle bir akıl yürütmeyi ne bir yerde buluyorum ne de hayal edebiliyorum.<sup>138</sup> Diyerek Hume nedensellik ilkesinin doğuştan aklımızda bulunmadığını, deneyden geldiğini belirtmiştir. Bu konuda Hume'un verdiği başka bir örnek de şudur: Öyle bir kimse düşünelim ki, en güçlü akıl ve düşünme yetileriyle donanmış olarak bu dünyaya birdenbire gelsin; gerçekten nesnelere sürekli olarak art arda gelişini ve birbirini izleyen olayları hemen gözleyecektir, ancak bundan öte bir şey bulamayacaktır. Başlangıçta hiçbir akıl yürütmeyle neden ve etki ideasına ulaşamayacaktır: Çünkü bütün doğal işlemlerin yapıcıları olan belirli güçler, hiçbir zaman duylara gelmezler ve belirli bir durumda sadece bir olay bir başkasından önce geliyor diye, birinin neden ötekini etki olduğu sonucunu çıkarmak, akla uygun bir şey değildir. Bunların bir araya gelmeleri rastgele ve gelişigüzel olabilir. Birinin ortaya çıkmasından öbürün var oluşunu çıkarsamak için bir sebep olmayabilir. Tek kelimeyle böyle bir kişi hiçbir zaman daha çok deney edinmeksizin, herhangi bir olgu sorunu konusunda tahmini ya da akıl yürütmesini kullanamayacak; belleğinde ve duylarında dolaysız olarak bulunanın ötesinde hiçbir şeyden emin olamayacaktır.<sup>139</sup> Sonuç olarak:

“İki nesnenin sürekli bir aradalıklarından sonra biri ortaya çıktığından dolayı öbürünü beklememizi belirleyen sadece alışkanlıktır. Hatta öyle görünüyor ki, binlerce durumdan yaptığımız bir çıkarımı, onlardan hiçbir bakımdan farklı olamayan bir tek durumda neden yapamadığımızı açıklayan tek hipotez budur. Böyle bir çeşitlilik aklın baş edebileceği bir şey değildir. Aklın tek bir daire üzerinde durarak çıkaracağı sonuçlar evrendeki bütün daireleri gözden geçirerek çıkaracaklarının aynıdır. Fakat hiçbir insan, bir cismin bir başka cismin çarpmasıyla harekete geçirilmesini bir tek defa görerek bütün cisimlerinde benzer bir darbe ile hareket edeceğini çıkarsayamaz. O halde, deneyden doğan bütün çıkarımlar akıl yürütmenin değil alışkanlığın etkileridir.”<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Hume, *age*, s. 32.

<sup>139</sup> *age*, s. 36–37.

<sup>140</sup> *age*, s. 37–38.

“Alışkanlık, türümüzün var olmağa devam etmesine ve insan yaşayışının her durum ve olayında davranışımızın düzenlenmesine böylesine gereken bu uygunluğu mümkün kılan ilkedir. Bir objenin önümüzde olması genellikle kendisine bağlı olan objelerin idealarını hemen uyandırmazdı, tüm bilgilerimiz bellek ve duyuların dar çemberiyle sınırlı kalırdı ve hiçbir zaman araçları amaçlara uyduramaz veya iyiyi ortaya çıkarmada ya da kötüden kaçınmada doğal güçlerimizi kullanamazdık.<sup>141</sup>

Hume’un bu görüşleri Kant’ı dogmatik uykusundan uyandırmış, böylece Kant aklın sınırlarını araştırmaya, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini sorgulamaya başlamıştır. Bunun sonucunda da Kant Kritisizm akımını kurmuştur.

Nedensellik ilkesinin kaynağının akıl değil alışkanlık olduğunu ileri süren Hume aynı zamanda dinlerin dayanağının da akıl değil iman olduğunu belirtir. Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil.<sup>142</sup> O aklın dini savunabilmek için yetersiz olduğunu savunur. Bunu şu şekilde ifade ediyor: Akıl, yalnız başına, bizi bu dinin- Hıristiyan Dini- doğruluğuna ikna etmede yetersizdir; iman ile onu kabule yönelen her insan, kendi kişiliğinde ortaya çıkan ve anlama yetisinin her türlü ilkesini yıkan, onu alışkanlık ve tecrübeye en aykırı olana inanmaya götüren sürekli bir mucizenin bilincindedir.<sup>143</sup> Dolayısıyla hiçbir insanların dine inanmalarının sebebi mucizelerin var olmasıdır.

Hume dinin akıl ile değil imanla savunulabileceğini ileri sürerken, ahlâkın da akıl ile değil beğeniler ve duyularla sınıflandırılması gerektiğini savunmaktadır. Bunu şu şekilde ifade eder: Doğru ve yanlış ayırt etmemizi sağlayan yeti ile erdem ve kötülüğü ayırt etmemizi sağlayan yeti uzun zaman birbirine karıştırılmıştır ve tüm ahlakın düşünme gücü olan her zihne nicelik ve sayı hakkındaki önermeler gibi değişmez gelen, ebedi ve bozulmaz ilişkiler üzerine kurulduğu sanılmıştır.<sup>144</sup> Oysa ahlâk, her varlığın duygusuna ya da beğenisine bağlıdır. Bunun gibi tutkular, istemeler ve eylemler de doğru ya da yanlış olamayacağı için akıl nesnesi değildirler. Bu yüzden onlar akla uygun ya da akla aykırı olamazlar.

---

<sup>141</sup> Hume, *age*, s. 46.

<sup>142</sup> *age*, s. 107.

<sup>143</sup> *age*, s. 108.

<sup>144</sup> *age*, s. 10.

Sonuç olarak Hume'un empirizmi Leibniz'de sözkonusu olan, Wolf'da rasyonalizmin yanında duran, Locke'da doğru bilgilerin kaynağı olan bir düşünce iken, Hume'da alışkanlık ve hayalden ibaret olmaktadır. Hume empiristlerin doğruluğunu peşinen kabul ettikleri deneysel ilkeleri bile kuşkuyla karşılayarak bilginin nesnel zeminini kaydırmaktadır. Bu durum bilimin dayandığı nesnel ilkeleri ortadan kaldırırken bilimin kendisini de tehlikeye sokmaktadır. Bu nedenle birbirleri ile buluşamayacak kadar uzak düşürülen akıl ile deneyin belli bir çizgide buluşturulması gerekmektedir. Bu da saf akla dayanan rasyonalizm ile saf deneye dayanan empirizmin eleştirisinden geçmektedir.

## II.BÖLÜM

### KANT'TA SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ

#### 2.1. Kant'ta Akıl

Kant akılı, temelde teorik ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Teorik akla, “salt teorik akıl”, pratik akla da “salt pratik akıl” da demektedir. Bir bütün olan ve tüm insanlarda eşit olarak bulunan akıl, evrensel ve tektir. Kant’ın bu evrensel aklını anlamak için, onun eleştirel felsefesine bakmak gerekmektedir. Çünkü bu felsefe, aklın gücünü ve sınırlarını göstermekte, akla sınır çizerek bir bakıma onun tanımını ortaya koymaktadır.

Kant “kritisizm” olarak da adlandırılan salt rasyonalizm ve salt empirizm’e bir tepki olarak ortaya çıkan ve her ikisinin bir sentezini oluşturan eleştiri felsefesini; aklın neleri bilip, neleri bilemeyeceğini belirlemek üzere kurmuştur. Burada sorgulayan da, sorgulanan da akıldır. Akıl kendi kendini eleştirir. Kant’ın felsefesine Eleştiri felsefesi denmesinin nedeni de budur. Kant, akla kendini bilme görevini vermek için kurulacak olan mahkemenin işlevini şu şekilde belirtmektedir;

“öyle bir mahkeme ki, ona haklı savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini zora dayalı bir hükümle değil kendisinin ebedi ve değişmez yasalarına göre dışlayabilecektir. Ve bu mahkeme salt aklın eleştirisinin kendisinden başka bir şey değildir”<sup>145</sup>

Kant “Salt Aklın Eleştirisini” ile aklın sınırlarını belirlemeye çalışmakta ve akli eleştirirken,

“eğer usumuz bizi bilgiye susamışlığın en yeğin olduğu yerde yalnız bırakmakla yetinmeyip bir de oyalamalarla geciktiriyor ve en sonunda aldatıyorsa, ona güvenmek için nedenlerimiz olduğunu düşünebilir miyiz? Ya da, eğer yol şimdikiye dek yalnızca kaçırılmışsa, o zaman yenilenecek araştırma çabalarında bizi öncelemiş başkalarından daha şanslı olacağımızı ummak için işe yarayacak herhangi bir belirti var mıdır?”<sup>146</sup>

sorununu dile getirmektedir.

<sup>145</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisini*, trc: Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 18.

<sup>146</sup> *age*, s. 24

Kant'ın bu sorgulamasına neden olan en önemli unsur, daha önce de belirttiğimiz gibi Hume'un nedensellik ilkesini eleştirmesidir. Kant bunu şöyle ifade eder; "itiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur."<sup>147</sup> Bu nedenle Kant'ın amacı, Hume'un iddialarını çürütmektir.<sup>148</sup>

"Kant metafiziğe layık olduğu önemi iade etme gayretiyle hareket etti. Hume ve diğer empiristlerle, insanın doğuştan bir takım fikirlere sahip olamayacağı konusunda hemfikirdi. Ancak sahip olduğumuz bilgilerin deneyimlere dayandığı şeklindeki iddiaya katılmıyordu. Empiristler bilginin deneyimi esas alması gerektiğini düşünüyorlardı. Kant tümceyi tersine çevirerek, tüm deneyimlerimizin bilgiyi esas alması gerektiğini söyledi."<sup>149</sup>

Bununla birlikte Kant'ın ilk eleştirisindeki amaç öncelikle tamamen bilimsel bir felsefe kurmaktı. Kant'ın inancına göre, felsefede bilimsel olmak için Kopernik'in gökyüzü sisteminin merkezinde dünya değil güneşin yer aldığını ileri sürmesine benzer bir devrim gerekliydi. Kant'ın düşündüğü devrimin iddiası şu olacaktır: "Bizim tüm bilgilerimiz deneyle başlar fakat deneyden doğmaz."<sup>150</sup> Kant'a göre, bilgi ne sadece deneyden ne de sadece akıldan gelir. "İnsan bilgisi duyu ve anlığın birlikte hareketinden doğar."<sup>151</sup> Duyusallık olmadan bize hiçbir nesne verilemez ve anlık olmadan hiçbir şey düşünülemez.<sup>152</sup>

Kant'ın eleştirisindeki çıkış noktalarından biri de doğru bilginin mümkün olduğunu savunan dogmatizm'i ve doğru bilginin mümkün olmadığını savunan septisizm'i yıkmaktır. Bunların her ikisini de yıkmaya çalışmak çelişkili gibi görünse de Kant bunu tutarlı bir şekilde, dünyayı fenomenler ve numenler dünyası olarak ikiye ayırmakla başarmıştır. Kant'a göre fenomenler dünyası duyuşal dünyadır ve deneylerimizin verisini oluşturur. Bu nedenle bizler fenomen alanı bilebiliriz, diyerek salt septisizmi yıkmış, dogmatizmi savunmuştur. Kant'ta numenler dünyası ise teorik bir yanılısamadır. Bizler numen alanı bilemeyiz,

<sup>147</sup> Kant, *Prolegemena*, s. 8.

<sup>148</sup> Paul Strathern, *90 Dakikada Kant*, trc: Mehmet Ukşul, İstanbul 1998, s. 5.

<sup>149</sup> *age*, s. 26.

<sup>150</sup> Kenny, s. 253.

<sup>151</sup> *age*, s. 254.

<sup>152</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 66.

diyerek Kant salt dogmatizmi yıkmış septisizmi savunmuştur. Böylece de Kant dogmatizm ve septisizmin bir sentezine ulaşmıştır.

Kant'ın numen alanı bilemeyeceğimizi savunmasının nedeni metafizik alanın aklımızın yeteneğini aştığı düşüncesidir. Kant'a göre, aklın kavrayamadığı şey de bir rastlantıdır; zorunluluk değil.<sup>153</sup> Ancak akıl bu alanı kavrayamadığı halde yine de araştırmaktan vazgeçemez. Kant bunu şöyle ifade eder:

“İnsan usu bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar. Us bu güç duruma hiçbir suçu olmaksızın düşer. Öyle ilkelere yola çıkar ki, bunların deneyimin akışında kullanılmaları kaçınılmazdır ve aynı zamanda deneyim tarafından yeterince doğrulanırlar. Bunlarla her zaman daha da yüksek, daha da uzak koşullara yükselir. Ama orada görür ki, bu metafizik alandaki iş her zaman eksik kalmak zorundadır, çünkü sorular hiç bitmez; bu yüzden öyle ilkelere başvurmayı zorunlu görür ki, bunlar tüm olanaklı deneyin kullanımını aşarlar ve gene de öylesine kuşkudan başışık görünürler ki, sıradan insan usu bile onlarla anlaşma içindedir. Ama us böylelikle bulanıklık ve çelişki içine düşer ve tam bu nedenle herhangi bir yerde gizlenmiş yargıların temelde yatıyor olmaları gerektiği vargısını çıkarsa da bunları oraya seremez; çünkü yararlandığı ilkelere tüm deneyim sınırlarının ötesine geçtikleri için, bundan böyle deneyimden gelecek hiçbir denektaşını tanımazlar. Bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı Metafizik olarak adlandırılır.”<sup>154</sup>

Bu nedenle Kant “salt aklın eleştirisi” ile şunu kastetmektedir:

“Genel olarak metafizikten, akıl yetisinin deneyden bağımsız bir şekilde kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum. Öyleyse bu eleştiri genel anlamda, bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığına karar verecek; her şey ilkelere uygun kaynağını ve sınırlarını belirleyecektir.”<sup>155</sup>

<sup>153</sup> Teoman Durahı, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992, s. 127.

<sup>154</sup> Kant, *Eleştirisi*, s. 17.

<sup>155</sup> *age*, s. 18.

Kant akıl eleştirisini, aklın konusu olan şeye ve bundan elde ettiği bilginin niteliğine göre yapmaktadır. Bu nedenle onun akıl eleştirisi aynı zamanda aklın ortaya koyduğu bilginin eleştirisi ve konusu karşısındaki gücünü de ortaya koymaktadır. Bu anlamda, aklın bilişsel gücünü ve sınırlarını aşan konu metafiziğin konusu olduğu gibi, bu alanda elde edilen bilgi de problematik bir bilgidir. Bu nedenle Kant'ın akıl eleştirisine, aynı zamanda bir metafizik eleştirisi denilmektedir.

## **2.2. Salt Aklın Eleştirisi**

Salt Aklın Eleştirisi'nin anlaşılabilmesi için Kant'ın üzerinde durduğu, a priori- a posteriori bilgi, sentetik a priori yargılar, transendental felsefe, transendental estetik, transendental analitik ve transendental diyalektik konuları ve bunların karşılık geldiği varlık alanlarının tek tek açıklanması gereklidir. Kant'ta akıl eleştirisinin temelini bu konular oluşturduğu için biz tezimizde bu başlıklara geniş yer verdik.

Kant'ın eleştirisine başlamadan önce onun kabul ettiği bilginin oluşumunu ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü eleştiri konusu olan şey, bu oluşum sürecinde aklın kendi sınırlarını aşarak elde ettiği bilgidir.

### **2.2.1. A priori- A posteriori Bilgi**

Kant, akli inceleyip eleştirecek olan yönetime “transendental yöntem” adını vermiştir.<sup>156</sup> Bu yöntem, bilginin kendisini inceleyen, eleştiren yöntemdir. Bu yöntemle elde edilen transendental bilgi mümkün bilginin sınırlarını aşmaktadır.

Kant'a göre bilginin oluşumunda deney ve aklın birlikte çalışması gerekir. Tüm bilgilerimiz deneyle başlar ancak deneyden doğmaz. Kant, kaynağı deney olan bilgileri A posteriori (sonsal) bilgi, kaynağı akıl olan bilgileri ise A priori (önsel) bilgi olarak adlandırır. A priori bilgilerin kaynağı deney değil, akıldır ve deneyden bağımsız olarak meydana gelir.<sup>157</sup> A priori bilgiler bazen empirik bilgi ile karışır, bazen de karışmaz. Bu ikinci durumdaki bilgiye Kant ‘salt bilgi’ adını verir. Kant a priori bilginin deneyle karışmasına şöyle bir örnek verir;

---

<sup>156</sup> Gökberk, *age*, s. 351

<sup>157</sup> *age*, s. 352



“kendi evinin temellerinin altını kazan biri için evin yıkılacağı a priori olarak bilinebilirdi, edimsel yıkılışının deneyimi için beklemesi gerekmezdi denebilir. Ama gene de bunu bütünüyle a priori bilemezdi, çünkü daha önceden cisimlerin ağır olduklarını ve buna göre destekleri uzaklaştırılınca düştüklerini deneyim yoluyla öğrenmiş olması gerekirdi.”<sup>158</sup>

Bu örnekte verilen bilgi salt bilgi değildir, çünkü kaynağında deney olan a priori bir bilgidir. Bunun gibi; ‘her değişimin bir nedeni vardır’ önermesi a priori bir önermedir ama salt değildir; çünkü değişim yalnızca deneyimden türetilen bir kavramdır.<sup>159</sup> Buna karşılık zorunlu evrensel ve salt a priori yargılar deneyle karışmazlar. Matematiğin tüm önermeleri salt a priori bilgilerdir. Kant’a göre; deneyimden önce gelen a priori bilgilere “uzayın üç boyutu vardır”, ya da “iki nokta arasından ancak bir doğru çizgi geçer”,<sup>160</sup> gibi önermeler örnek olarak verilebilir. Ayrıca Kant’ın kategorilerinin tümü de a priori bilgilerdir. Görüldüğü gibi; a priori bilgiler mutlak olarak deneyimden bağımsız olan zorunlu bilgilerdir.

Kant burada salt bilgi ya da salt a priori bilgi ile deneyden elde edilen a priori yargı ya da ilkeleri birbirinden ayırmaktadır. Zannedirim, Kant’ın zorunlu diyerek temele koyduğu bilgi, deneyden elde edilen ya da deneyden transendental olarak elde edilen bilgidir. Yoksa aklın deneye başvurmadan sadece kendisinin elde ettiği salt a priori bilgi, paradoksaldır.

Kant a priori bilginin zorunlu olduğunu söylerken a posteriori bilginin de gerekli olduğunu savunur. Kant’a göre, tüm bilgimiz deneyim ile başlar; çünkü bilgi yetisi, duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratırken, öte yandan bunları karşılaştırarak, bağlayarak ya da ayırarak bize duysal izlenimlerin ham maddesini sağlar. Böylece anlığımız harekete geçerek deneyimden gelen ham maddeyi bilgiye dönüştürür. Deneyim hiç kuşkusuz anlığımızın, duysal izlenimlerin ham maddesi üzerinde çalışırken ortaya çıkardığı ilk üründür. Deneyim bize neyin var olduğunu söyler, ama nasıl olması gerektiğini söylemez. Bu yüzden o bize hiçbir zaman gerçek evrensellik veremez. Akıl bu tür bilgilerle doyurulmaktan çok, uyarılır.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 38.

<sup>159</sup> *age*, s. 38.

<sup>160</sup> *age*, s. 156.

<sup>161</sup> *age*, s. 37.

Kant'a göre a priori yargılar, zorunluluk modunda düşünülen ve mutlak evrensel yargılardır. A posteriori yargılar ise deneyden geldiği için ancak mümkün bir evrenselliğe sahiptir. Kant'ın a priori ve a posteriori bilgi hakkındaki açıklamalarından, onun a priori bilgiye daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır.

Kant'ın bilgi deneyle başlar ancak tek başına deneyden doğmaz demesi, önemli bir ayrıntıdır. Çünkü bilginin deneyle başlaması, ama deneyden doğmaması zorunlu olan a priori bilgiyi deneyin olumsuzluğuna/değişkenliğine bırakmamaktadır. Bu bağlamda Kant'ın sistemindeki “transendental” kavramı anahtar rol oynamaktadır. Çünkü bu kavram “aşkın” anlamında her türlü deneyin ve olgusal alanın ötesinde olanı gösterirken, Kant'ta deneyin üzerinden yükselen anlamına “aşkınsal” denilmektedir.

Kant'a göre salt a priori bilgiler duyulur dünyanın ötesinde, deneyimin hiçbir yönlendirme ya da düzeltme yapamadığı alandadır. Bu tür bilgilerle ilgili araştırmalar, zihnin tüm yanılgılarını göze alınarak yapılma zorundadır. Kant'ın ulaşmak istediği bu alan salt aklın, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük, gibi soruların çözümüne yönelik, dogmatik karakter taşıyan metafizik alandır. Bundan sonra Kant, zihinde a priori olarak bulunan kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkilerin tespit edebilmek için analitik ve sentetik yargıların ne olduğunu analiz etmektedir.

### 2.2.2. Analitik ve Sentetik Yargılar

Kant'a göre bilgi özne-yüklem ilişkisinden doğan bir yargıdır. Bu ilişki analitik ve sentetik olmak üzere iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Analitik yargılar, 'B yüklemine gizli bir şekilde A'ya ait olduğu durumlar'ı ifade eden önermeler, sentetik yargılar ise; 'B'nin bütünüyle A'nın kapsamının dışında bulunduğu durumlar'ı<sup>162</sup> ifade eden önermelerdir.

Analitik yargılarda yüklemine konu ile özdeşlik bağlantısı vardır, yeni hiçbir bilgi vermezler, mevcut bilgiyi çözümler ve açıklarlar. Sentetik olanlar ise, yüklemle özne arasında herhangi bir özdeşlik bağlantısı olmayan, bilgiyi genişleten ve yeni bilgi verenlerdir. Mesela: “Cisimler yer kaplar”, dediğimiz zaman “yer kaplar” yüklemi, konuya, kendisinde daha önce bulunmayan bir şey

---

<sup>162</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 41.

eklemez. Çünkü cisim kavramının içerisinde yer kaplama özelliği zaten bulunmaktadır.<sup>163</sup> Kant'a göre;

“Bir cismin yer kaplamasına ilişkin önerme a priori olarak kesin önermedir ve deney yargısı değildir. Çünkü deneye yönelmeden önce, kavramda yargımın tüm koşullarına sahibim; bu kavramdan çelişme ilkesine göre yüklemi çıkarabilirim ve bu sayede derhal yargının zorunluluğunun bilincine varabilirim ki, bunu bana deney hiçbir zaman öğretmez.”<sup>164</sup>

Ama “dünya bir gezegendir” veya “bütün cisimler ağırdır” önermeleri genel olarak cismin kavramında gerçekten düşünülmeyen bir şeyi yüklemine içerir. Dolayısıyla benim kavramıma bir şey ekleyerek bilgimi arttırır. O halde bu yargı, sentetik yargı olarak adlandırılmalıdır.<sup>165</sup> Bu durumda sentetik yargı bilgimi çoğaltır, genişletir, fazlalaştırır ve ayrı bir bilgi oluşturur. ‘Bütün cisimler ağırdır’ şeklindeki sentetik bir yargıya bakacak olursak, diyebiliriz ki, genel olarak bir cismin kavramı içerisinde ağırlık yüklemi bulunmamaktadır. Ancak ağırlık yüklemi cisim kavramına bir deneyim sonucunda eklenmektedir. Bunun gibi başka yüklemeleri de deneyim yoluyla söz konusu kavrama ekleyebiliriz.<sup>166</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sentetik yargılardan farklı olarak analitik yargılar bize yeni bir bilgi vermemektedir. Yukarıdaki “Bütün cisimler yer kaplar” şeklindeki önermeyi göz önünde bulundurarak şöyle diyebiliriz: Cisim kavramının içerisinde yer kaplama, sertlik, şekil vb özellikleri önceden analitik olarak bilebilirim. Buradaki analitik önermeden yeni bir bilgi elde etmemiz mümkün değildir. Ancak sentetik yargılar yukarıda da belirttiğimiz gibi, bize yeni bilgiler vermektedir. Örneğin; “Bütün cisimler ağırdır” şeklindeki sentetik önermede yüklemi kavrama sentetik olarak eklediğimde cisim kavramını türettiğim deneyime bakarak ağırlığın her zaman yukarıdaki özelliklerle birlikte (uzam, sertlik, şekil) olduğunu bulduğumda ve bu yüklemi konuya kavrama sentetik olarak eklediğimde, bilgimi genişletmiş olurum. Öyleyse ağırlık

<sup>163</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 41; Kant, *Prolegomena*, s. 14.

<sup>164</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 16; Kant, *Eleştiri*, s. 41.

<sup>165</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 15.

<sup>166</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 42.

yüklemnin cisim kavramı ile birleşmesinin olanağının zemini deneyimdir.<sup>167</sup> Bu tür yargıların kökeni deneye dayandığı için sentetik a posteriori yargılardır.

Analitik ve sentetik yargılar yeni bir bilgi verip vermeme konusunda olduğu gibi, çelişme ilkesi bakımından da farklıdırlar. Şöyle ki, analitik yargılar; kaynağı deney olmadığından dolayı a prioridirler ve çelişmezlik ilkesine dayanmaktadırlar. Analitik yargıda yüklem öznedede söylenen şeyi tekrar ettiği için kendisiyle çelişmez. Sentetik yargılar ise hem a priori hem de a posteriori olabilir ve çelişmezlik ilkesine dayanmazlar. Kant bilimsel önermelerin analitik değil sentetik yargılardan elde edilmesi gerektiğini söylemektedir. Çünkü Kant'a göre analitik önermeler tümdengelsel yargılar olup yeni bir bilgi vermemekte, sadece kavramların açıklanması ve aydınlatılmaktadır.<sup>168</sup> Böylece Kant, kendinden önce bilgide deneye dayanan tümevarım yöntemini değil de tümden gelim yöntemini benimseyen ve çelişmezlik ilkesi gereği doğru bilgiye ancak analitik önermelerle ulaşabileceğimizi savunan Parmenides ve Aristoteles gibi rasyonalist filozofları da eleştirmiş olur. Örneğin Parmenides “varlık vardır” önermesinin hakikati ifade ettiğini söylemektedir. Hâlbuki bu önerme yüklemnin konuda tekrarlandığı analitik bir önermedir. Ve bu haliyle ne yeni bir bilgi vermekte ne de konu ile ilgili bilgimizi genişletmektedir. Bu nedenle sadece çelişmezlik ilkesine uyan ama yeni bir bilgi vermeyen böylesi önermeler Kant'a göre bilimsel önermeler değildir. Aristoteles ise bilgi teorisinin temelini koyduğu birinci şekil kıyasta tümden gelim yöntemini uygulamaktadır.<sup>169</sup> Örneğin; birinci şekil kıyasın büyük önermesi tümel ve analitik bir önermedir. Örneğin; “bütün insanlar ölümlüdür”, “Aristoteles insandır”, “O halde Aristoteles ölümlüdür” şeklindeki birinci şekil kıyasta tekil bir yargı olan ikinci önerme, tümel bir yargı olan birinci önerme sayesinde bilinmektedir. Birinci önerme ise yüklemnin konu hakkında yeni bir bilgi vermediği, konunun içerisinde önceden bulunduğu analitik önermedir. Kant açısından bu kıyası mümkün kılan birinci önerme bilimsel bir önerme değildir.

Kant bilginin salt rasyonel temelini yaktıktan sonra, ona tekrar sağlam bir temel aramaya koyulur. Çünkü değişmez bir temele oturmayan bilgiler evrensel

---

<sup>167</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 42.

<sup>168</sup> Gökberk, *age*, s. 353

<sup>169</sup> *age*, s.72

anlamda zorunlu doğrular değildir. Bu nedenle Kant, hem a priori olarak doğru hem de salt apriori yargılar gibi deneye başvurmadan elde edilmeyen bilgiyi bulmaya çalışmaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant analitik yargılarla yetinmeyip, deneyle elde edilen a posteriori bilgilerden üstün, pozitif bilimlere ve metafiziğe temel yapacağı, a priori özellik taşıyan, ancak yeni bilgi de veren sentetik önermelerin peşindedir. Kant, bu özelliği taşıyan yargılara sentetik a priori yargılar adını verir. Kant'a göre, a posteriori, yani sadece deneye dayanan bir yargı bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Zorunlu, yani bilimsel bir bilgi olması için, köklerinin akli bir veriye dayanması, temellerinin deneyde olduğu kadar akılda da olan a priori bir yargı olması gerekir.<sup>170</sup>

Kant burada, sadece deneyden türeyen a posteriori bilgiyi zorunlu - doğru olmadığı ya da akli ilkelere dayanmadığı için reddetmekle, bilgiyi tamamen görelî bir alana çekerek sofistleden ve salt deneyci Hume'dan ayrılmaktadır. Ayrıca salt a priori yargıları kabul etmemekle de Leibniz ve Wolf gibi akılcılardan ayrılmaktadır. Bu noktada Kant'ın elde etmek istediği bilgi sentetik a priori bilgidir.

### 2.2.3. Sentetik A priori Yargılar

Kant'a göre a priori bilgiler zorunlu ve tümel bilgilerdir ve sentetik yargılara a priori özellik eklendiğinde sentetik a priori yargılar ortaya çıkmaktadır. Sentetik a priori yargılar bize hem bilgimizi genişleten hem de zorunlu ve tümel-geçer olan bilgiler vermektedir. “Böyle yargılar var mı? Kant'a göre vardır ve “Salt Aklın Eleştirisi”nin başlıca ödevi de bu çeşit yargıların dayandığı temeli; geçerliklerinin nedenini bulup göstermektir.”<sup>171</sup> Kant'a göre sentetik a priori yargıların bulunduğu alanlar; matematik, fizik ve metafizik alanlardır.

Bu üç alandan matematik Kant için bir model, Fizik bilginin asıl alanı, metafizik ise bilginin üzerine kurulacağı evrensel- değişmez temeldir. Denilebilir ki, Kant akla yol haritası çizerken, matematiği örnek bir model, fiziği aklın

---

<sup>170</sup> Gökberk, *age*, s. 352.

<sup>171</sup> *age*, s. 352.

üzerinde yürüyeceği yol, metafiziği ise ulaşacağı kesinlik alanı olarak düşünmektedir.

Kant'a göre matematik önermeler a priori olarak kavrayabildiğimiz bilgileri belirten önermelerdir ve böyle önermeler duyularımızla ilgili oldukları için sentetik ve a priori oldukları için zorunlu önermelerdir.<sup>172</sup> “Matematik yargıların hepsi sentetiktir, çünkü bunlar salt tanımlardan çıkarılamazlar.”<sup>173</sup> Kant'a göre; asıl matematik yargılar deneysel değil, her zaman a priori yargılardır; çünkü deneyden çıkarılamayacak bir zorunluluğu birlikte getirirler. Bu yargılar deneyden çıkmaz ancak deneyle doğrulanırlar. Örneğin, “bir üçgenin iki kenarının toplam büyüklüğü üçüncü kenarından büyüktür”, “üçgenin iç açılarının toplamı yüz seksen derecedir” şeklindeki önermeler, sentetik apriori yargılar olarak deneyden doğmazlar ancak deneyle doğrulanırlar. Sentetik apriori yargıyı deneyden tamamen bağımsız düşünürsek, saf aklın analitik yargılarından farkı kalmaz. Matematiğin yargıları salt tanımdan çıkarılamayacağı için sentetik, deneyden çıkarılamayacak bir zorunluluğu dile getirdiği için de a prioridir.

“Örneğin; ‘doğru iki nokta arasındaki en kısa yoldur’ yargısını  
sırf ‘doğru’ kavramından türetemem, burada yeni bir şey  
söylenmektedir. Buna rağmen bu önerme için mutlak olan bir tümel  
geçerlik ileri sürerim; yani bu deney ile bozulabilecek bir yargı  
değildir.”<sup>174</sup>

Aksine deneyle doğrulanabilen bir önermedir. Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi matematik yargılar hem sentetik hem de a prioridirler. Kant burada matematiğin yargılarının deneyle ilişkisini açıklamak ve dolayısıyla yargılarının analitik değil sentetik yargılar olduğunu göstermek için şunları ifade eder:

“Başlangıçta,  $7+5=12$  önermesinin çelişme ilkesinden çıkan yedi ve beş kavramlarının toplamı olan, sırf analitik bir önerme olduğu belki düşünülebilir. Ne var ki dikkatle bakıldığında görülür ki, 7 ve 5'in toplam kavramı, her iki sayının bir tek sayıya birleştirilmesinden başka bir şey içermemektedir; ikisini kapsayan bu

<sup>172</sup> Vehbi Hacıkadıroğlu, “Matematik Önermeleri,” *Felsefe Tartışmaları*, Panaroma Yayınları, İstanbul 1988, sy.3, ss. 38-54, s. 46.

<sup>173</sup> Gökberk, *age*, s. 352.

<sup>174</sup> *age*, s. 353.

bir tek sayının ise ne olduğu hiç mi hiç düşünülmemektedir. Oniki, kavramı benim sadece yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmemle hiçbir şekilde düşünülüş olmaz ve ben böyle bir olanaklı toplam kavramımı istediğim kadar öğelerine ayırayım, yine de onun içinde onikiyi bulamam. Bunların ikisinden birini karşılayan görünün yardımıyla, sözgelışı beş parmağımızla veya beş noktayla, böylece de görüde verilen beşin birimlerinin teker teker yedi kavramına eklenmesiyle, bu kavramların ötesine gitmek gerekir. Demek ki  $7+5=12$  önermesiyle insan kendi kavramını genişletir ve birincisine, onda düşünülmeyen bir kavram ekler.<sup>175</sup>

Böylece Kant aritmetik önermelerin her zaman sentetik olduğunu göstermiş olur. Bunun yanında,  $7+5=12$  önermesi salt deneyden çıkarılamayacak olan bir zorunluluğu içerir. Bu nedenle de a priori bir önermedir.

Kant matematikte olduğu gibi fizikte de sentetik a priori yargıların bulunduğunu söylemektedir.

“Örneğin ‘her değişmenin bir nedeni vardır’ derken, bu önermedeki ‘değişme’ kavramının içinde ‘neden’ kavramı bulunmamaktadır. Burada ‘değişme’ kavramımızın dışına çıkıp onunla bir başka kavram olan ‘neden’ kavramı arasında bir bağlantı kuruyoruz.”<sup>176</sup>

Dolayısıyla bu önerme sentetiktir ve deneyden doğmadığı içinde a prioridir. Matematiğin önermeleri deneyle doğrulandığı gibi fizik önermeler deneyle temellenmektedir. Bunun gibi Kant fizik biliminde sentetik a priori yargıların var olduğuna dair iki önermeye daha dikkat çeker: Maddi dünyanın bütün değişimlerinde madde sayısı değişmeksizin kalmaktadır. Tüm hareket iletimlerinde etki ve tepki sürekli birbirlerine eşit olmalıdırlar. İki önermenin de yalnızca zorunlu ve dolayısıyla a priori kökenli olmakla kalmadıkları, ama sentetik de oldukları açıktır. Çünkü madde kavramında onun kalıcılığını değil ama yalnızca kapladığı mekândaki bulunuşunu düşünürüm. Öyleyse gerçekte madde kavramının ötesine geçer ve ancak böylelikle onda düşünmediğim bir şeyi ona a

---

<sup>175</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 17.

<sup>176</sup> Gökberk, *age*, s. 353.

priori eklenmiş olduğunu anlarım. Öyleyse bu önerme analitik değil, tersine sentetiktir ve a priori olarak düşünülebilmektedir.<sup>177</sup>

Kant'a göre sentetik a priori önermeleri içermesi gereken metafiziğin işi yalnızca kendimiz için şeylere ilişkin olarak a priori ürettiğimiz kavramları ayırtmak ve bu yolla analitik açıklamalarını vermek değil, aynı zamanda a priori bilgilerimizi genişletmektir. Bu amaçla verili kavrama onda kapsanmayan bir şey ekleyen temel ilkelere dayanarak yararlanmak zorunda kalırız ve a priori sentetik yargılar yoluyla öyle açılırız ki, deneyimin kendisi artık bizi izleyemez olur, örneğin; 'dünyanın bir ilk başlangıcı olmalıdır' önermesinde olduğu gibi. Böylece metafizik en azından ereğine göre salt a priori sentetik yargılardan oluşur.<sup>178</sup>

Kant'a göre insan aklının doğası için kaçınılmaz bir bilim olan metafiziğin bütün yargıları, eğer güvenilir bir bilgi olmak iddiasını gerçekleştirmek istiyorsa, a priori sentetik yargılar olmalıdır.<sup>179</sup> Burada Kant, metafiziğe ait yargılarla, hakiki metafizik yargılar olarak iki tür yargıdan bahsetmekte ve bunları birbirinden ayırmakta; analitik nitelikte olan metafiziğe ait yargıların, sentetik apriori yargılara ya da gerçek metafizik yargılara ulaşmada araç olduklarını söylemektedir.<sup>180</sup> Kant'a göre; gerçek metafiziğin işi sentetik a priori önermelerdir ve yalnızca bu onun amacını oluşturur. Bu amaca ulaşmak için analitik yargılara gerek duyar. A priori bilginin hem görüye hem de kavramlara göre meydana getirilmesi sonunda da sentetik a priori önermelerin, meydana getirilmesi metafiziğin asıl içeriğini oluşturur. Kant, metafiziğe ait sentetik ve a priori önermelere "şeylerde töz olan her şey kalıcıdır"<sup>181</sup> önermesini örnek olarak verir.

Kant'ın sentetik a priori önermeleri aklın sınırları içerisinde ve onun bilişsel alanı olan fenomen dünyasında oluşturulan önermelerdir. Bunlar ya matematiğin önermeleri gibi, deneyden doğmayan ama deneyle doğrulanabilen a priori önermelerdir, ya da fiziğin önermeleri gibi, deneyle başlayan ve deneyin sınırlarını aşarak verili olana onda olmayan bir şeyi ekleyerek oluşturulan önermelerdir. İkinci önermelerde eklenen şey deneyin ötesinde bir şey olmasına

---

<sup>177</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 44.

<sup>178</sup> *age*, ay.

<sup>179</sup> *age*, ay.

<sup>180</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 19.

<sup>181</sup> *age*, s. 20.



rağmen, verili kavramı içermediği için yeni bir bilgi vermekte, dolayısıyla salt aklın yargıları gibi analitik olmamaktadır. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi, “her değişimin bir nedeni vardır” şeklindeki önermede, “değişim” deneyle elde edilen, neden ise deneyin sınırlarını aşan akıl tarafından, ona giydirilen unsurdur. Birinci ile ikinci unsur arasındaki ilişki şudur. Birinci unsur olan değişim deneyle elde edilen sürekli olan bir şey, ikincisi deneyi aşan ancak sabit olan bir şeydir. Sabit olan değişenin metafizik temelini oluştururken, değişen sabit olanı sürekli doğrulamaktadır.

Bu bölümde Matematikte, fizikte ve metafizikte sentetik a priori önermeleri örnekleriyle açıklayan Kant; salt aklın ödevi olarak gördüğü ‘sentetik a priori önermeler nasıl olanaklıdır?’ sorusunu dört alt soruya bölerek yanıtlamaya çalışır. Bunlar;

- “1- Salt matematik nasıl olanaklıdır?
- 2- Salt Doğa bilimi nasıl olanaklıdır?
- 3- Genellikle metafizik nasıl olanaklıdır?
- 4- Bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır?”<sup>182</sup>

Kant birinci sorunun cevabını Transendental Estetik bölümünde, ikinci sorunun cevabını Transendental Analitik bölümünde, üçüncü sorunun cevabını Transendental Diyalektik bölümünde ele alır. Son sorunun cevabını da ‘Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegemena’ adlı eserinde verir. Bu başlıklardan da anlaşılacağı gibi, Kant’ın düşünceye temel oluşturma çabasını ortaya koyduğu felsefe de “transendental felsefe”dir. Bu nedenle bizde bu soruların cevabını sözü edilen başlıklar altında inceledik.

#### **2.2.4. Transendental Felsefe**

Transendental terimi, Kant felsefesinin anahtar terimlerinden birisi olarak kabul edilir. Bu deyim bir bakıma da transendent’in karşıtıdır: “transendent (aşkın) bilgi “mümkün bilginin sınırlarını aşan bilgidir; “transendental bilgi” ise bu sınırları aşmayıp araştıran bilgidir.<sup>183</sup> Kant, nesnelere değil de genel olarak nesnelere a priori olarak bilişimizle uğraşan her bilgiyi transendental (aşkınsal), bu

---

<sup>182</sup> Kant, *Prolegemena*, s. 29.

<sup>183</sup> Gökberk, *age*, s. 352.

tür kavramlardan kurulu bir sistemi de transendental felsefe olarak adlandırır.<sup>184</sup> Kant, insan aklının işlevini araştırıp eleştirecek olan yöntemi “transendental yöntem” olarak adlandırmaktadır.<sup>185</sup>

“Trasendantal” deyimini ile “transendant” deyimini arasındaki farkı ortaya koymak için, birincisine “aşkınsal” ikincisine “aşkın” denilmektedir. Aşkın olan, deneyden doğmayan, deneyin sınırlarını aşan ve salt aklın sınırları içerisinde olan bir düşünceye karşılık gelirken, ikincisi deneyden başlayarak, deneyin sınırları aşmayıp araştıran bir düşünceye karşılık gelmektedir.<sup>186</sup> Bu anlamda birincisi ne deneye başlamakta ne de deneye doğrulanabilmekteyken, ikincisi ya deneye başlamakta ya da deneye doğrulanabilmektedir. Bu nedenle birincisi salt apriori yargı olarak, yeni bir bilgi vermeyen, konuda olanı yüklemde tekrar eden analitik yargı, ikincisi hem yeni bir bilgi veren hem de konunun içeriğinde olmayan kavramı deneyin verisine giydiren sentetik apriori yargıdır.

Transendental felsefe salt aklın ilkelerinin sistemidir<sup>187</sup> ve “salt aklın eleştirisi”, amacı salt aklın ilkelerini oluşturmak olan transendental felsefeyi kapsamı içine alır. Bu nedenle transendental felsefeye “içlerinde empirik bir şey bulunan kavramlardan hiçbirinin”<sup>188</sup> alınmaması ve salt a priori bilgilerden oluşması gereklidir. En yüksek ahlaki ilkeler ve kavramlar bile a priori olmalarına rağmen transendental felsefe kapsamına alınmamalıdır. Çünkü ahlâk alanı pratik alandır ve transendental felsefe teorik alanla ilgilenmelidir.

Kant’a göre; insan bilgisinin duyarlık ve anlık olmak üzere iki kaynağı vardır. Duyarlık yoluyla bize nesnelere verilir, anlık yoluyla ise düşünülürler. Duyarlık bize nesnelere verilme koşulunu oluşturan a priori tasarımları kapsıyor olması ölçüsünde transendental felsefeye aittir.<sup>189</sup> Kant “Salt Aklın Eleştirisi” adlı eserinde duyarlılık konusunu transendental estetik bölümünde, anlık konusunu ise transendental mantığın birinci alt bölümü olan transendental analitik bölümünde ele alır. Bir de Kant’a göre bilginin oluşmasında payı olan akıl yetisi vardır ve bizim tezimizin asıl konusu da budur. Kant akıl yetisinin eleştirisini transendental

---

<sup>184</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 47.

<sup>185</sup> Gökberk, *age*, s. 351

<sup>186</sup> *age*, s. 351-352.

<sup>187</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 47.

<sup>188</sup> *age*, s. 48.

<sup>189</sup> *age*, ay.

mantığın ikinci alt bölümü olan transendental diyalektik bölümünde ele almaktadır.

#### 2.2.4.1. Transendental Estetik

Kant, “a priori duyarlılığın tüm ilkelerinin bir bilimini transendental estetik olarak adlandırıyorum”<sup>190</sup> şeklinde ifade ettiği bu bölümde, nesnelere duyarlılık tarafından insana verilmesi ve bunun sonucunda görünümün meydana gelmesi ile ilgili süreci anlatır. Bu görüşler anlık yoluyla oluşturulurlar ve kavramlar da onlardan doğarlar. Kant’a göre nesnelere ilişkin bir bilgide düşüncenin araç olarak görüyü kullanması gereklidir. Ama görü ancak nesnelere bize veriliyor oldukları sürece yer alır ve bu da nesnenin zihni belli bir yolda etkilemesiyle olanaklıdır. Nesnelere bizi etkilemesiyle tasarımlar edinme yetisine duyarlılık denir. Öyleyse duyarlılık aracılığıyla nesnelere bize verilir ve yalnızca o bize görüşleri sağlar. Anlık yoluyla ise düşünülürler ve kavramlar ondan doğar.<sup>191</sup> Bu görüşleriyle Kant bilginin sadece deneyden geldiğini ileri süren empirist gelenek ile bilginin sadece akılda bulunduğunu savunan rasyonalistleri eleştirmekte ve onların yanlılığını “görüler olmaksızın kavramlar boş, kavramlar olmaksızın görüşler kördürler”<sup>192</sup> önermesiyle ifade etmektedir.

Bir şeyin duyarlılığımız üzerinde meydana gelme etkisine duyum denir. Kant duyular vasıtasıyla doğrudan doğruya dış tesirler hakkındaki bilgiye empirik bilgi, duyarlılık yardımıyla meydana gelen bir görünümün konusuna da fenomen (görüngü) adını verir. Kant’a göre fenomenin bir maddesi bir de biçimi (formu) vardır. Fenomenin maddesi duyumdur ve duyum bize a posteriori olarak verilmiştir. Fenomenin formu ise fenomene düzen veren şeydir ve a priori olarak ruhumuzda bulunmalıdır. Duyu bilgisinin iki salt (arı) formu olan uzay ve zaman Kant’ın üzerinde durduğu a priori unsurlardır. Uzay ve zaman duyu bilgisinin oluşmasının koşullarıdır.<sup>193</sup> Böylece Kant empirist filozofların a posteriori kaynaklı olarak gördüğü duyarlılığa a priori unsurlar eklemiştir. Bu Kant’ın felsefesinin en özgün yanıdır ve devrim niteliğindedir.

---

<sup>190</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 52.

<sup>191</sup> *age*, s. 51.

<sup>192</sup> *age*, s. 66.

<sup>193</sup> Gökberk, *age*, s. 351

Kant bu bölümde ayrıca ‘salt matematik nasıl olanaklıdır?’ sorusunu yanıtlamaya çalışır. Kant ‘a göre matematik bilginin kavramı a priori olarak salt görüde kurulmalıdır.<sup>194</sup> Görü, nesnelere bize verildiği sürece nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağlı, onlarla dolaysız bir ilişki içinde olan tasarımıdır.<sup>195</sup> Bununla birlikte; şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyuşsal görünüm formudur; ama bu sayede nesnelere kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz. Eğer sentetik a priori önermelerin olanaklı olduklarına evet denecekse veya gerçekten buldukları takdirde onların olanağı kavranacak ve önceden belirlenecekse, bu kabul kesinlikle zorunludur.<sup>196</sup> Yani sentetik a priori önermelerin varlığını kabul edeceksek nesnelere numen alanını değil fenomen alanını bileceğimizi kabul etmeliyiz.

Kant’ a göre, uzay ve zaman salt matematiğin temelindeki görülerdir. Uzay salt geometrinin zaman da salt aritmetiğin görüsüdür. Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir ve özellikle salt mekanik hareket kavramlarını sadece zaman tasarımı içinde oluşturabilir. Ancak uzay ve zaman tasarımlarının her ikisi de sırf görüdürler. Çünkü eğer cisimlerin ve onların değişimlerinin (hareketlerinin) deneysel görülerinden tüm deneysel olan, yani duyulamaya ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde a priori olarak bulunan ve salt görüler olan, bu nedenle de kendileri hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzay ve zaman kalır.<sup>197</sup> Bu nedenle uzay ve zaman a prioridir ve bizler nesnelere bize göründükleri gibi, bunlar aracılığıyla bilebiliriz.

Transendental estetik bölümünde incelenen ‘salt matematik nasıl olanaklıdır?’ sorusu böylece çözülmüş olmaktadır. Sentetik a priori bilgi olarak salt matematik, ancak ve ancak sırf duyuların nesnelereyle ilişki kurmalarıyla olanaklıdır. Bu nesnelere deneysel görüsünün temelinde salt bir görü (uzay ve zamanın salt bir görüsü) hem de a priori olarak bulunur. Çünkü bu görü nesnelere gerçek görünüşlerinden önce gelen, duyusallığın sırf formundan başka bir şey

---

<sup>194</sup> Kant, *Prologemena*, s. 29.

<sup>195</sup> *age*, s. 31.

<sup>196</sup> *age*, s. 32.

<sup>197</sup> *age*, ay.

değildir. O ilk olarak gerçekten bu görünüşü olanaklı kılar.<sup>198</sup> Kısacası, salt matematik bilimini olanaklı kılan şey birer salt görü olan uzay ve zamandır.

Kant'ın bu düşüncesi, sayıları fenomen aleminde değil de numen aleminde tasarlayan, onları kozmik unsurlar olarak kabul eden düşünceyi yıkmaktadır. Ayrıca sayıları metafizik âlemden alarak aklın sınırları içerisine çekmektedir. Böylece sayılar kozmik yapılarıyla maddeden soyutlanmış biçimde, metafizik unsurlar olmaktan çıkarak fenomen dünyasına girmek ve fiziki unsurlarla buluşmaktadır. Bu da evrenin dilinin matematik olduğunu söyleyen Kepler'in zihinsel altyapısını oluşturmaktadır. Bütün bunlar, aklın fenomenler üzerindeki bilişsel gücünü artırmıştır.

#### **2.2.4.1.1. Uzay**

Kant uzay tasarımını dört maddede açıklar; İlk olarak, uzay kavramı deneyimden elde edilen bir kavram değildir. Tersine deneyimin kendisi ancak uzay tasarımı sayesinde mümkün olmaktadır. İkinci olarak, uzay tüm dış görülerimizin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarımdır. Uzay fenomenlerin olanağıdır. Çünkü uzay olmadan hiçbir nesne tasarlanamaz. Üçüncü durumda ise, uzay genel olarak şeylerin ilişkilerinin evrensel bir kavramı değil ama salt bir görüdür. Birçok uzay varmış gibi algılansa da salt bir uzay vardır. Çünkü genelde uzaylar kavramı yalnızca sınırlamalara dayanır. Bu yüzden tek bir a priori görü tüm uzay kavramlarının temelinde yatar. Böylece “bir üçgendeki iki kenarın toplamı üçüncüden büyüktür” gibi geometrik ilkelerin tümü salt görüden türetilir. Dördüncü ve son durumda, uzay sonsuz bir büyüklük olarak tasarlanırlar. Çünkü uzayın tüm bölümleri sonsuza dek bir aradadır.<sup>199</sup>

Kant'a göre, uzayda nesnelerin şekil, büyüklük ve birbirleriyle ilişkileri belirlidir ya da belirlenebilir. Biz dış duyunun aracılığıyla nesnelere dışımızda ve tümüyle uzayda tasarlarız.<sup>200</sup> Ancak nesnelere, iç duyu aracılığıyla tasarlamayız. Tıpkı uzayın içimizdeki bir şey olarak tasarlanamaması gibi zaman da dışsal olarak görülemez. Dolayısıyla zaman içsel olarak, uzay ise dışsal olarak tasarlanırlar.

---

<sup>198</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 33.

<sup>199</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 53.

<sup>200</sup> *age*, s. 52.

Sonuç olarak, uzay tasarımı belirli bir konum içinde bulunmak zorunda olan duyumdan öncedir. Uzay deneyin şartıdır ve uzay olmadan deney olamayacağı için uzayın deneyden önce olması gerekir. Bu nedenle de uzay a priori bir unsurdur.

#### **2.2.4.1.2. Zaman**

Kant zaman tasarımını da beş maddede açıklar: İlkin, Kant'a göre zaman kavramı deneyden türetilmemiş bir tasarımdır. Böyle olmasaydı ne eşzamanlılığı ne de zamansal ardışıklığı algılayabilirdik. Ancak zaman varsayımı üzerinedir ki şeylerin bir ve aynı zamanda (eşzamanlı) ya da değişik zamanlarda(ardışık) olduklarını düşünebiliriz. İkinci olarak, tüm görülerin temelinde yatan zorunlu a priori bir tasarımdır. Üçüncü durumda, zamanın salt bir boyutu vardır, değişik zamanlar eş zamanlı değil ama ardışıktır. Dördüncü olarak zaman uzayla birlikte düşünce ile varılan tümel kavramlar değil, duyulur görünün salt kalıplarıdır. Beşinci ve son olarak da zaman, uzay gibi sonsuz bir büyüklük olarak tasarımılanabilir.<sup>201</sup> Dolayısıyla uzay ve zaman tasarımları birer kavram değil, dış görüleri tasarımılayabilmemizi sağlayan salt a priori görülerdir.

Kant'ın uzay ve zamanla ilgili bu görüşü, onu, söz konusu kategorileri zihnin formları olarak kabul eden Aristo'dan ayırmaktadır. Çünkü Aristo'ya göre uzay ve zaman da zihnin kategorileridir. Bu kategoriler de zihnin kanunlarına değil varlığın kanunlarına tabidir.<sup>202</sup> Kant, uzay ve zaman kategorisini diğerlerinden ayırarak duyarlığa, diğerlerini de zihne ait formlar olarak düşünmekte sonunda her iki kategori grubunu da varlığın değil zihnin ilkelerine tabi kılmaktadır. Ancak duyarlığın formları olan uzay ve zaman kategorileri, nesnelerin görüngüsüne tabi oldukları için bir bakıma görüntünün kalıplarına göre şekillenmektedirler. Bu görüntüye asıl şekil veren ise anlığa ait kategorilerdir.<sup>203</sup>

Kant'a göre, uzay ve zaman duyularının salt formlarıdır. Uzay ve zaman kavramı değil bir görüdürler. Çünkü tek tek uzaylar uzay kavramının altına konamazlar. Tek tek uzayların uzay ile ilintileri, parçaların bütüne olan ilintisi gibidir, tek tek uzaylar (uzay parçaları) bir ve aynı uzay içinde yer alırlar. Uzay ile

---

<sup>201</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 56.

<sup>202</sup> Gökberk, *age*, s. 71

<sup>203</sup> *age*, s. 354

zaman süjenin gözlükleri gibidirler, bunlar olmadan duyu dünyasını bilemeyiz.<sup>204</sup> Uzak fenomenlere duyarlık aracılığıyla şekil vererek tasarlamakta, zaman ise sayılarla denetlemesini sağlamaktadır.

Kant'a göre uzay ve zaman öznel bir kaynağa sahip oldukları için yalnızca öznedeki bulunurlar ve onlardan sadece özne açısından söz edilebilir. Bunu Kant şöyle ifade eder: Ancak kendisiyle dış görüyü elde edebileceğimiz öznel koşulu, yani nesnelere uyarılabilmemizi bir yana bırakacak olursak, uzay tasarımı hiçbir şey dile getiremez.<sup>205</sup> Bunun gibi kendi kendimizi içsel olarak görülemez ve bu görü aracılığıyla tasarlama yetisi içinde bütün dış görüşleri kavrama biçimimizi bir yana bırakır, böylece de nesnelere kendi başlarına var olabilecek şekilde alırsak, zaman hiçbir şey değildir.<sup>206</sup>

“Uzak ve zaman tasarımı ancak nesnelere bize göründüklerinde, yani duyarlığın konuları olduklarında nesnelere eklenebilir. Öyleyse uzay ve zamanın ancak fenomenler bakımından gerçekliği vardır, çünkü duyarlığımızın konusu olarak kabul ettiğimiz şeyler nesnelere dir. Biz nesnelere kendisini bilemeyiz ve bizim dışındaki nesnelere dediklerimiz yalnızca duyarlığımızın tasarımlarıdır, bunların formu da uzaydır, iç duyarlığımızın formu da zaman. Nesnenin kendisi ise hiçbir zaman oluşturulup araştırılmaz.”<sup>207</sup>

Kant'a göre, duyulur görünümün öznel koşulları bir yana bırakılacak olursa uzay ve zaman hiçbir şey değildirler ve nesnelere kendisine yüklenilemezler. Zaten biz nesnenin kendisini uzay ve zaman tasarımıyla bilemeyeceğimiz gibi başka hiçbir şekilde de bilemeyiz. Çünkü nesnenin kendisi bizim asla bilemeyeceğimiz numen alanındadır.

Kant'ın uzay ve zamanı öznel olduğu halde, öznel koşullarda içeri boştur. Onların gerçekliği fenomenler bakımındandır. Fenomenler de bize görüldüğü gibi bilinebildiğine göre, uzay ve zamanın öznelliğinin doğuracağı idealizm ya da görelilik durumu ortadan kalkmaktadır. Bu durum duyarlığın formları olan uzay ve zamanı bir yandan nesnel koşullarına oturturken diğer yandan öznelliğe kapı

---

<sup>204</sup> Gökberk, *age*, s. 351.

<sup>205</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 54.

<sup>206</sup> *age*, s. 58.

<sup>207</sup> Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap yayınları, İstanbul 1987, s. 33.

aralamaktadır. Çünkü özneye ait olan uzay ve zaman, yine öznel koşullarla doldurulursa, kişiye özel uzay ve zamanlar ortaya çıkacaktır ki, bu durum tam bir göreliliktir.

Kant'a göre; "duyularla ilişkili olup da aynı zamanda a priori olan uzay ve zamandan başka hiçbir şey yoktur. Öyleyse sentetik a priori önermeleri olanaklı kılan da uzay ve zaman tasarımlarıdır."<sup>208</sup> Buna göre uzay ve zaman sentetik bilgilerin a priori olarak kendisinden çıkarılabildiği iki bilgi kaynağıdır.<sup>209</sup> Sonuç olarak; uzay ve zaman her çeşit duyulur görünümün salt formları olduğu için sentetik a priori önermeleri olanaklı kılar. Ancak uzay ve zaman yalnızca duyarlılığın koşulları oldukları için kendi sınırlarını a priori olarak belirlerler. Böylece uzay ve zaman fenomen olarak incelenen objelere uygulanan birer tasarımdırlar. Bu yüzden uzay ve zaman fenomen alan dışındaki alanlara uygulanamaz.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Kant'a göre, uzay ve zaman formları fenomenler olmadan boşurlar. Nesnelere ardışıklığını kaldırdığımızda zaman, fenomenlerini kaldırdığımızda uzay olmayacaktır. Bu anlamda uzay ve zaman fenomenlerin sayısız çeşitliliği ve karmaşık görünüşleriyle doludur. Uzay ve zaman fenomenlere şekil vermez, aksine onların şekillerini alırlar; bu anlamda da etkin değil edilgendirler. Bu nedenle bu aşamada bilgi söz konusu değildir. Çünkü malzeme ilkelerine oturmamış ve dağınıktır. Fenomenlerin görünüşlerini ya da duyarlılığın anlığa sunduğu dağınık deney malzemelerini ilkelerine kavuşturacak olan anlığın kategorileridir.

Uzay ve zaman tasarımları anlık kategorilerine malzeme toplayan araçlar olarak, aklın bilişsel sınırlarını da çizmektedir. Bu anlamda uzay ve zaman sınırlarını aşan metafizik unsurları bilmemiz mümkün olmamakta, bunlar deneyin sınırları dışında kaldıkları için aklın da sınırları dışında kalmaktadır. Örneğin Tanrı, özgürlük ve sonsuzluk gibi metafizik kavramlar, duyarlılığın değil de doğrudan salt aklın deneye başvurmadan ürettiği şeyler oldukları için duyarlılığın formları olan zaman ve mekâna uygulanamazlar.

---

<sup>208</sup> Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 34.

<sup>209</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 59.



## 2.2.4.2. Transendental Mantık

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kant'a göre insan bilgisinin duyarlık ve anlık olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Duyarlık tasarımları alma yetisi, anlık ise bu tasarımlar yoluyla nesneyi bilme yetisidir. Duyarlık yoluyla nesne bize verilir, anlık yoluyla bu nesne o tasarım ile ilişki içinde düşünülür. Öyleyse görü ve kavramlar tüm bilgimizin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir yolda onlara karşılık düşen görü olmaksızın, ne de görü kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir.<sup>210</sup> Dolayısıyla duyarlık olmasa bize hiçbir nesne verilemez, anlık olmasa da hiçbir nesne düşünülemez.

Kant, görünün de kavramın da salt ya da görgül olabileceğini ileri sürer. Eğer bir tasarım duyumla karışırsa görgül, duyumla karışmazsa salttır. Buna göre salt görü yalnızca bir şeyin görüleni biçimini kapsar, salt kavram ise yalnızca genel olarak bir nesnenin düşünülme biçimini kapsar. Yalnızca salt görüler ya da kavramlar a priori olanaklıdır, görgül olanlar ise a posteriori olanaklıdır.<sup>211</sup> Bu nedenle salt görülerin ya da kavramların kaynağı akıl, görgül olan görülerin ya da kavramların kaynağı ise deneydir.

Kant, her tür a priori bilgi değil, ancak belli tasarımların (görülerin ya da kavramların) yalnızca a priori uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını söylemekte ve bunun nasıl olduğunu bilmemizi sağlayan bilgiye transendental<sup>212</sup> bilgi adını vermektedir. Transendental, deneyimde verilenin, a priori tasarımlarımıza zorunlu olarak tabii oluşunun ilkesini ve aynı şekilde, a priori tasarımların zorunlu olarak deneyime uygulanışının ilkesini niteler.<sup>213</sup> Bu nedenle tasarımların transendental olmaları için deneyim nesnelere ile a priori bir şekilde ilişkili olmaları gerekir. Tasarımlar transendental hale gelince de transendental mantık alanı ortaya çıkar. Kant'ın deyişiyle;

“Biz, nesnelere salt ya da duyusal görüler olarak değil, yalnızca salt düşünce edimleri olarak a priori ilişkileri olabilen ve böylece kökenleri ne görgül ne de estetik olan kavramların bulunabileceği bekleriz. Bu beklentimizde, kendimiz için salt anlık ve

<sup>210</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 66.

<sup>211</sup> *age*, ay.

<sup>212</sup> *age*, s. 68.

<sup>213</sup> İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 34.

akıl bilgilerinin, nesnelere bütünüyle ve a priori düşünebilmemizi sağlayacak olan bir bilimin ön ideasını oluşturuyoruz. Bu tür bilgilerin köken, alan ve nesnel geçerliliğini belirleyecek böyle bir bilimin Transendental mantık olarak adlandırılması gerekmektedir. Çünkü o yalnızca anlığın ve aklın yasalarıyla ve ancak bunların a priori nesnelere ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecek, genel mantık gibi hiçbir ayırım gözetmeksizin görgül ve salt akıl bilgileri ile ilgilenecektir.”<sup>214</sup>

Burada Kant, transendental mantığının konusunun ne olduğunu belirtirken aynı zamanda onun genel mantık bilimi ile farkını da ortaya koymaktadır. Transendental mantığın salt akıl bilgilerinin yanında görgül nesnelere de ilişkili olduğunu, genel mantığın ise salt aklın yasaları ve a priori nesnelere ilişkili olduğunu belirtmektedir. Kant’ın transendental analitik ve diyalektik alanına geçmeden, onun mantığını bir formel mantık olan Aristo mantığından farklı kılan yönleri dikkat çekmek, Kant’ın akla nasıl bir sınır çizdiği ya da nasıl bir işlev yüklediği açısından önemlidir.

Kant, tasarımları alma yetisi olan duyarlılığın kurallarını inceleyen bilimin estetik, tasarımları üretme yetisi olan anlığın kurallarını inceleyen bilimin ise mantık olduğunu ifade eder. Daha öncede belirttiğimiz gibi Kant’a göre bilginin oluşması için edilgen olan duyarlılık ile etkin olan anlığın birleşmesi gereklidir. Çünkü içleri görü (duyusal öge) ile dolmamış olan kavramlar, içleri boş birer kabuk gibidirler. Kavramsız görüler ile de bir şey kavranamaz. Çünkü bu duyular ögeleri yalnız başlarına şekilsiz bir yığındırlar. Deney sadece a posteriori (duyusal) verilerden ibaret olsaydı, hiçbir formu olmayan bir sıvıya benzer, dolayısıyla kavranamazdı. Bu formsuz sıvıyı ancak önceden hazır olan (a priori) bir kap (anlığın salt formları, kategoriler) içine yerleştirmekle kavrayabiliriz.<sup>215</sup> Bu nedenle Kant, salt anlığın içinde kapanıp kalan ‘formel mantık’ın aksine, salt anlığın dışına çıkıp objeler alanına, mümkün deneyin dünyasına uzanan ‘transendental mantık’ bilimini kurar. Bu mantık ‘mümkün olan deneyde’ durduğu, ‘nesnenin kendisine’ yani numen alana ulaşmaya çalışmadığı için ‘transendent’ değil transendental mantık adını almaktadır. Kant transendental

---

<sup>214</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 68.

<sup>215</sup> Gökberk, *age*, s. 354.

mantığı da, transendental analitik ve transendental diyalektik olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

#### **2.2.4.2.1. Transendental Analitik**

Kant transendental estetik bölümünde bilginin duyular ve akıl olmak üzere iki kaynağının olduğunu savunmuş, duyularımızın salt formlarının zaman ve mekân olduğunu belirtmişti. Bu bölümde ise kavramlar ve salt anlığın ilkeleri hakkında bir sistem geliştirmektedir. Transendental analitik, tüm a priori bilgilerimizin salt anlık bilgisinin öğelerine ayrıştırılmasıdır.<sup>216</sup> Kant, transendental analitikte kavramların görgül değil salt olmaları, görü ve duyarlığa değil düşünce ve anlığa ait olmaları, temel kavramlar olmaları ve salt anlığın bütün alanını doldurmaları gerektiğini savunmaktadır.

Kant kavramların analitiğiyle anlık yetisinin kendisini ayrıştırmayı ve böylece a priori kavramların olanağını araştırmayı kastetmektedir. Kant'a göre transendental felsefenin asıl işi budur. Bu araştırma bu kavramları yalnızca doğuş yerleri olan anlıkta aramak ve bu yetinin genel olarak salt kullanımını çözümlenektir.<sup>217</sup> Anlık duyusal olmayan bir bilgi yetisidir, görü yetisi değildir. İnsan anlığının bilgisi kavramlar yoluyla oluşan bilgidir. Kavramlar düşüncenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar, tıpkı duyusal görülerin izlenimin alıcılığı üzerine dayanmaları gibi.<sup>218</sup> Anlık bu kavramları yargıda bulunmak için kullanır.

“Yalnızca görüden başka hiç bir tasarım dolaysızca nesne ile bağlantılı olmadığı için, bir kavram hiçbir zaman bir nesne ile dolaysızca bağlantılı değildir, ama ancak onun başka herhangi bir tasarımı ile (bu isterse bir görü isterse kendisi bir kavram olsun) bağımlı olabilir. Yargı, öyleyse bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu yüzden onun bir tasarımının tasarımıdır.”<sup>219</sup>

Bilgi sürecindeki bu işlemler anlık tarafından yapılı ve anlık bir düşünme yetisidir. Düşünme ile biz duyarlığın bize vermiş olduğu malzemeyi işler, bir tür bağlama, birleştirme ve sentez yaparız. Düşünmemizde bulunan bu bağlayıcı

---

<sup>216</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 71.

<sup>217</sup> *age*, ay.

<sup>218</sup> *age*, s. 72.

<sup>219</sup> *age*, ay.

birleştirici formlara Kant kategoriler adını verir. Eğer kategoriler olmasaydı evren insan için kaotik bir yer olurdu.

Kategoriler ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Aristoteles'e göre töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, iyelik, etkin ve edilgin olmak üzere on kategori vardır.<sup>220</sup> Ona göre, bu kategoriler Mantık ve metafizik arasındaki köprüyü oluştururlar ve mantıksal olduğu gibi varlık bilimsel yönleri de vardır.<sup>221</sup> Kant ise kategorileri Aristoteles'ten farklı bir tarzda incelemiştir. Kant'ta kategoriler, görü nesnelere üzerinde a priori uygulanan salt anlamlı kavramlardır ve düşünmemizin bağlayıcı ve birleştirici olan 12 unsurudur. Bilgimizin oluşumunda, yargılarımızda bulunan 12 kategori zorunlu, kaçınılmaz bir rol oynamaktadır.<sup>222</sup> Kant'a göre kategorilerin hiçbir metafizik özü yoktur. Aksine onlar zihnimizin ideal ve deneyden önceki a priori formlarıdır. Kant, Aristoteles'ten beri gelen ve mantığın genel kuralları olarak nesnelere yola çıkılmak suretiyle tespit edilen kategorileri, bizzat düşünen akıldan yola çıkarak tamamen farklı bir amaçla yeniden değerlendirmekte ve Aristoteles ile arasındaki farklılığa şu sözlerle dikkat çekmektedir:

“Bu temel kavramları araştırmak Aristoteles gibi keskin bir düşünürü yaraşır girişimdi. Ama hiçbir ilkesi olmadığı için, onları yalnızca önüne çıktığı gibi toplamış ve bunlardan ilkin kategoriler (yüklemler) adını verdiği onunu yakalamıştı. Daha sonra bunlara arka-yüklemler adıyla beşinin daha bulduğuna inanmış olmasına karşın, gene de tablosu eksik kalmıştır.”<sup>223</sup>

Necati Öner de, Kant ve Aristoteles'in kategorilerinin çok farklı olduğunu belirtmek için “Kant'a göre kategoriler zihne ait iken Aristoteles'e göre varlığa aittir”<sup>224</sup> demektedir. Bu nedenle Kant'a göre Aristoteles'ten beri felsefeye egemen olan mantık-varlık özdeşliği düşüncesi büyük bir yanılgı içerir.<sup>225</sup>

Aristo ile Kant'ın kategoriler konusundaki farklılığı, onların akıl anlayışlarının da bir sonucudur. Aristo'da bilkuvve akıl, nesnesini sarıp

<sup>220</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 2a, Aristoteles, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 23.

<sup>221</sup> *age*, s. 24.

<sup>222</sup> Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 167.

<sup>223</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 77-78.

<sup>224</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1982, s. 32.

<sup>225</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, Ara Yayınları, İstanbul 1991, s. 51.

sarmaladığı ya da kavradığı zaman bilfiil hale gelmekte, akıl nesnenin formunu almaktadır. Bu durumda akıl, nesnenin ilkelerine tâbi olmakta, onunla şekillenerek bilfiil hale gelmektedir. Kant'ta ise akıl, nesnenin fenomenal yönünü kendi formlarında şekillendirmekte, deneyin verilerini işleyerek kendi ilkelerini nesneye vermektedir. Dolayısıyla Aristo'da akıl nesnel, Kant'ta ise akıl, öznel olma ihtimalini içerisinde barındırmaktadır.

Bilginin intellektüel bir temel üzerinde oluştuğu düşüncesini Kant, "Salt anlak fenomenlere yasalarını dikte eder" sözü ile anlatmaya çalışmıştır. O zamana kadar bağlı kalınan bir anlayışı altüst eden bu düşüncesini Kant 'Kopernikus devrimi'ne benzetir. Çünkü öteden beri, düşünmenin kendini objelere göre ayarladığını, yani nasıl düşünmesi gerektiğini anlığa objelerin dikte ettiği ileri sürülüyordu. Şimdi Kant, bu oranı tersine çevirerek 'objelere formlarını salt anlak dikte eder' demektedir.<sup>226</sup> Aristo'nun akli daha çok nesnel olduğu gibi kavramaya yönelik bir çaba içerisindeyken, Kant'ın akli nesnel üzerine ilkeler koymakta, onların ilişkilerine yön vermektedir. Bu nedenle Kant'ın kategorileri kavramlarla değil, yargılarla ilgili iken Aristo'nun kategorileri kavramlarla ilgilidir.

Kant'a göre doğa bilgisinde mümkün deneye, uzay ve zamandan başka, birtakım a priori formlar, Kant'ın deyişiyle kategoriler aktararak, deneyin dağınık verilerini ve çeşitliliğini bunların içinde derleyip topluyor, birleştirip düzenliyoruz. Kategorilerin gördüğü iş, deney verilerini birbirine bağlamak, birleştirmek işidir, bir *synthesis*'tir.<sup>227</sup> Kant'ın ifadesiyle; akıl hiçbir zaman doğrudan doğruya bir nesne ile değil, yalnızca anlak ile ilişki içindedir. Böylece nesnel kavramları yaratmaz, onları yalnızca düzenler ve onlara sahip olabilecekleri en büyük genişlikte bilgi verir. Yani kavramlara anlakin hiçbir zaman göremeyeceği dizilerin bütünlüğüyle ilişkili bir bütünlük verir. Akıl, aslında yalnızca anlaki ve onun amaca uygun kullanımını nesne edinir. Ve nasıl anlak nesneldeki çeşitliliğe kavramlar yoluyla bir birlik veriyorsa, akıl da ideler aracılığıyla kendisi yönünden kavramların çeşitliliğine birlik kazandır.<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Gökberk, *age*, s. 355.

<sup>227</sup> *age*, ay.

<sup>228</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 308.

Kant'a göre Kategoriler tablosu tüm akıl bilgilerinin bilimsel formu açısından bazı önemli noktalara işaret eder. Bu noktaların birinde, Kant kategorileri iki alt bölüme ayırır. Birinci bölümde anlık kavramlarının dört sınıfını kapsayan nicelik, nitelik, görelilik ve kipliğin oluşturduğu matematiksel kategoriler, ikinci bölümde ise her bir matematiksel kategorinin altında üçer tane bulunan ve toplamda oniki kategoriden oluşan dinamik kategoriler vardır.<sup>229</sup> Bunlar: **Nicelik**; Birlik, Çokluk, Tümlük, **Nitelik**; Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlılık, **Görelilik**; İçinde olma ve altında olma(Töz ve İlinek), Nedensellik ve bağımlılık, Ortaklık (etken ve edilgen arasındaki karşılıklık), **Kiplik**; Olanak-olanaksızlık, Varlık-yokluk, Zorunluk-Rastlantısallık'tır.<sup>230</sup> Burada, doğa bilgimizin nasıl şekil kazandığını en kestirmeden gösterecek tek bir kategoriye örnek olarak görelim: Yargıları bağıntı bakımından aldığımızda, bunların arasında "kategorik" denilen bir yargı formu vardır. Bunu karşılayan kategori, "töz ve ilinek" kategorisidir. Örneğin "kar eriyor" önermesinde konu olan "kar", bir nesnedir. Bir "şey" bir "nesne" olarak da deneyde yoktur. Deney sadece gözlemden çıkarılamaz; düşüncenin bir salt formunu (bir a priori kategoriye, burada töz-ilinek kategorisini) önceden deneyin içine yerleştirmemiş olsaydık, böyle bir "şey" olmayacaktı."<sup>231</sup> Kant'a göre yine bağıntı kategorisinin bir sonucu olarak doğadaki tüm olaylar arasında gözlenen neden sonuç ilişkisi doğanın değil aklımızın bir eseridir.<sup>232</sup> Böylece Kant Hume'un bir alışkanlıktan ibaret olduğunu iddia ettiği nedensellik ilkesinin, teorik akılda bulunan bir kategori olduğunu belirtmektedir.

Kant, her bir sınıfta kategorilerin üçer tane olduğunu vurgular. Ancak her durumda üçüncü kategori ikincinin kendi sınıfındaki birinci ile birleşmesinden doğmaktadır. Böylece tümlük (bütünlük) birlik olarak görülen çokluktan başka bir şey değildir, sınırlama olumsuzlama ile birleşmiş gerçeklikten, ortaklık bir karşılıklı belirlenim içindeki tözlerin nedenselliğinden, son olarak zorunluluk olanağın kendisi yoluyla verili varoluştan başka bir şey değildir. Ama üçüncü kategorinin salt bir türev olduğu ve böylece salt anlığın bir kök kavramı olmadığı

---

<sup>229</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 79.

<sup>230</sup> *age*, s. 77.

<sup>231</sup> Gökberk, *age*, s.355

<sup>232</sup> Orhan Türkdoğan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2000, s.160

sanılmamalıdır. Çünkü üçüncüyü ortaya çıkarmak için birinci ve ikincinin birleşmeleri anlığın özel bir edimini gerektirir. Aksi takdirde söz konusu durum ortaya çıkmayabilir. Kant, bu durumu şu şekilde ifade eder: Bir sayının kavramı (ki tümlük kategorisine aittir) yalnızca çokluk ve birlik kavramlarının bulunmaları üzerine (sonsuz tasarımı olduğu gibi) her zaman olanaklı değildir. Ne de bir neden ve töz kavramlarını birbirleriyle birleştirerek hemen etkiyi, bunun gibi nasıl bir tözün bir başka tözdeki bir şeyin nedeni olabileceğini anlayabilirim.<sup>233</sup> Dolayısıyla her ne kadar dinamik kategorilerin üçüncü kategorisi ikincisinin kendi sınıfındaki birincisi ile birleşmesinden doğuyor olsa da bu onun salt anlığın bir kök kavramı olmadığını göstermez. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, üçüncü kategorinin bir ve ikincinin birleşmesinden doğabilmesi için anlığın özel bir ediminin olması şarttır. Böylece diyebiliriz ki, Kant'ın tüm kategorileri salt anlığın temel kavramlarıdır ve a prioridirler.

Kant daha önce de bahsettiğimiz gibi 'saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?' sorusunun cevabını bu bölümde araştırır. Bu soruyu yanıtlamak için Kant öncelikle doğa kavramını iki şekilde tanımlar. Birinci anlamıyla doğa, genel olarak şeylerin varoluşlarının belirlenmesindeki yasaya uygunluğa işaret eder. İkinci anlamda ise, materyal olarak bakıldığında doğa; deneyin bütün nesnelere tümüdür. Bizi ilgilendiren, a priori olanaklı olsa da ve tüm deneyden önce gelse de, gerçekliği deneyle onaylanabilen doğa bilgisidir.<sup>234</sup> Zaten Kant'a göre biz nesnenin deneyle onaylanmayan salt kendinde olan (numen) yönünü bilemeyiz.

Daha sonra Kant, deneyden elde edilen her yargının deneysel bir yargı olmadığını, deneysel yargıların yanında bir de algı yargılarının bulunduğunu ve bunların birbirinden farklı olduklarını ileri sürer. Bir yargının deneysel olabilmesi için duyuşsal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla a priori olarak salt anlıkta bulan özel kavramların eklenmesi gereklidir.<sup>235</sup> Deneysel yargılar nesnel, algı yargıları ise öznel bir geçerliliğe sahiptirler. Deney yargıları nesnel geçerliklerini nesnenin dolaysız bilgisinden değil (çünkü bu olanaksızdır) sırf deneysel yargıların genel geçerliliğinin koşulundan alırlar; bu koşul hiç bir zaman deneysel, hatta duyuşsal koşullara değil, salt bir anlık kavramına dayanır. Nesneyse

---

<sup>233</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 79.

<sup>234</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 46.

<sup>235</sup> *age*, s. 48.

kendi başına her zaman bilinemez olarak kalır; ama eğer anlık kavramı aracılığıyla, onun duyularımıza verdiği tasarımların (deneysel verilerin) bağlantılılığı genel geçer olarak belirlenirse (yani ilke haline getirilirse), hem nesnel bu ilke aracılığıyla belirlenir, hem de nesnelere ilgili yargılar nesnel olur.<sup>236</sup> Kısacası Kant'a göre, biz anlık aracılığı ile elde ettiğimiz ilkeleri nesnelere vererek, onlara kanun enjekte eder ve onları belirleriz. Bu şekilde duyular ile elde edilen bilgiler ancak anlık aracılığıyla nesnel bir yargı haline gelebilmektedir. Anlık duyu algılarının anlaşılmasını sağlar. Kant, bir algı yargısının deney yargısına dönüşmesine şöyle bir örnek vermektedir:

“Güneş ışınları taşa vurursa, o taş ısınır. Bu yargı, ben veya başkalarınca bu ne kadar sık algılanırsa algılandıkça, sadece bir algı yargısıdır ve hiçbir zorunluluk içermez; algılar yalnızca alışlagelerek böyle bağlanmış bulunurlar. Oysa eğer ‘güneş taşı ısıtır’ dersem, o takdirde algıya bir de anlığın neden kavramı eklenir; bu kavramda ısı kavramı güneş ışığı kavramıyla zorunlu olarak bağlanır ve sentetik yargı zorunlu olarak genel-geçer, dolayısıyla nesnel bir algıdan deneye dönüşür.”<sup>237</sup>

Kant, görümlerin anlığın a priori kavramlarından bağımsız bir geçerliliği olmayacağından dolayı salt anlığın kavramlarına a priori olarak dayanan deneyin olanağını ortaya koymak için, genel olarak yargıda bulunmanın özelliğini ve anlığın ondaki çeşitliliğini ortaya koymak için yargıların mantıksal çizelgesini oluşturmuştur. Kant bu yargı türlerinin hepsinin, anlık kavramlarının transendental çizelgesi dediği kategorilerden birisine denk geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla kategoriler yargıların a priori ögesini oluştururlar.<sup>238</sup> Kant'a göre kategoriler bizim onlara bakarak yargı verebildiğimiz örnek kavramlardır.<sup>239</sup> Kant'ın bu yargıları sağlamak için oluşturduğu mantıksal bir çizelgeyi şu şekilde örneklendirebiliriz.

Niceliğe göre: Tikel yargı: Bazı insanlar filozoftur.

Tekil yargı: Ahmet filozoftur.

Tümel yargı: Bütün insanlar ölümlüdür.

<sup>236</sup> *age*, s. 49.

<sup>237</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 51-52.

<sup>238</sup> Taşkın Ketenci, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*, (Doktora Tezi) Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2004, s. 129.

<sup>239</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1949, s. 272.



Niteliğe göre: Olumlu yargı: İnsanlar ölümlüdür.

Olumsuz yargı: İnsanlar dört ayaklı değildir.

Sınırlayıcı yargı: Ruh ölmezdir.

Bağlantıya göre: Kesin yargı: Tanrı âdildir.

Koşullu yargı: Ahmet çalışırsa sınavda başarılı olur.

Ayırıcı yargı: Yunanlılar veya Romalılar İlk Çağ'ın ilk kavimleridir.

Kipliğe göre: Problematik yargı: Bugün deniz dalgalı olabilir.

Onaylayıcı yargı: Dünya yuvarlaktır.

Zorunlu yargı: İki ile üçün toplamının beş olması zorunludur.

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi, doğa bilginin kurulmasında kategorilerin yanında salt yargılar bulunur. Bu nedenle biz de bunların ilişkisinin kavranabilmesi açısından Kategoriler Tablosu<sup>240</sup>nu, Yargıların Mantıksal Çizelgesini<sup>241</sup> ve Anlık Kavramlarının Transendental Çizelgesini<sup>242</sup> eşleştirerek sunduk.

Kant, Yargıların Mantıksal Çizelgesi ile Anlık Kavramlarının Transendental Çizelgesi'ni verdikten sonra önemli olan şeyin deneyin ortaya çıkışı değil, içindekiler olduğunu belirtir.

“Deney, duyusalığa ait olan görülerden ve yalnız anlığın işi olan yargılardan oluşur. Ne var ki anlığın yalnızca duyusal görülerden oluşturduğu yargılar, daha hiç de deney yargıları sayılmazlar. Çünkü ilk durumda yargı sadece, duyusal görüde verildikleri gibi algıları bağlantı içine sokmuş olur: ikincisinde ise yargılar, geçerliği sırf öznel olan tek başına algının değil, genel olarak deneyin neyi içerdiğini söylemek zorundadırlar. Demek ki deney yargısı, bir yargıdaki duyusal görünümün ve bunun mantıksal bağlantılılığının üstüne, sentetik yargının zorunlu ve böylece de genel geçer olmasını belirleyen bir şey eklemelidir; bu da görüyü yargının bu biçimden çok şu biçimi bakımından kendi başına belirlenmiş olarak sunan bir kavramdan başka bir şey olamaz. Yani bu görüler sentetik birliğin kavramıdır; bu

---

<sup>240</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 77.

<sup>241</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 53.

<sup>242</sup> *age*, s. 54.

sentetik birlik ise, ancak yargıların belirli bir mantıksal işleviyle sunulabilir.”<sup>243</sup>

<u>Matematiksel Kategoriler</u>	<u>Dinamik Kategoriler</u>	<u>Yargıların Mantıksal Çizelgesi</u>	<u>Anlık Kavramlarının Transendental Çizelgesi</u>
Nicelik	Birlik Çokluk Tümlük	Tekil -Şahsî Tikel -Cüzî Tümel - Küllî	Birlik -Ölçü Çokluk -Büyüklik Tümlük –Bütün
Nitelik	Gerçeklik (olguşallık) Olumsuzlama (hiçlik) Sınırlılık	Olumlu - Evetleyici Olumsuz- Değilleyici Sonsuz olan	Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlandırma
Görelilik (İlişki) (Bağlantı-Relation)	İçinde ve altında olma (Töz ve İlinek) Nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki) Ortaklık (etken ve edilgen arasındaki karşılık)	Kesin Varsayımlı-Koşullu Ayrık - Ayrıcı	Töz Neden Birliktelik
Modalite (Kiplik) Gerçeklik-realite	Olanak- olanaksızlık Varlık-yokluk Zorunluk-Rastlantısallık	Mümkün - Sorunlu Onaylayıcı-Yalın Belgitli (Zorunlu)	Olanak Varoluş Zorunluluk

<sup>243</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 55.

Bu demektir ki, duyuşal yargı, taşın güneş ışınlarıyla ısınması durumudur. Deneysel yargı ise bu durumun bir kanun olarak ifade edildiği “güneş ışınları taş ısıtır” şeklindeki yargıdır. Bu örneklerde duyularımız duyumlama eylemini, anlığımız ise tasarımları bilinçte birleştirme işi olan düşünme eylemini yerine getirir.

Kant’a göre ‘saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?’ sorusunun cevabı “olanaklı deneyin ilkeleri aynı zamanda a priori olarak bilinebilen doğanın genel yasalarıdır” önermesinde bulunur. Çünkü Kant’a göre, bir bilimin biçimi için şart olan sistematiklik, burada tam olarak karşımıza çıkmaktadır, Çünkü genel olarak bütün yargıların, dolayısıyla bütün kuralların mantıkça sağlanan ve daha önce sözü edilen biçimsel koşullarının üstünde başka hiçbir kural olanaklı değildir. Bunlar bir mantık sistemi oluştururlar. Bunların üzerine kurulu bütün sentetik ve zorunlu yargıların a priori koşullarını içeren kavramlar ise, bu özellikleri nedeniyle, transendental bir sistem meydana getirir. Son olarak da, tüm görünüşlerin bu kavramlar altına sokulmasını sağlayan ilkeler fizyolojik bir sistem, yani tüm doğa bilgisinden önce gelen, bu bilgiyi ilkin olanaklı kılan, bu nedenle de asıl genel ve Saf Doğa Bilimi adını alabilecek bir doğa sistemi oluştururlar.<sup>244</sup>

Kant’ın deneyin mümkün ilkeleri/yargıları dediği şeyi anlamak için onun ‘sentetik birlik’ kavramına yakından bakmamız gerekmektedir. Bu birlik içindeki şeylerin kendiliklerinden bir birlik oluşturmadıkları anlamına gelmektedir. Ama buna rağmen bu sözde bir birlik değil, insanın bilme yetisi söz konusu olduğunda mümkün olan yegâne birliktir. Çünkü bu alanda şeylerin kendiliklerinden birliği hiçbir zaman söz konusu değildir.

Bu meseleyi daha iyi kavrayabilmek için homojen/heterojen kavramlarına ve bunlar arasındaki ayrıma yakından bakmamız gerekmektedir. Homojen, bir bütünü oluşturan tüm parçaların benzer, heterojen ise farklı olmasıdır. Şimdi mutlak anlamda heterojen, yani tüm parçaları birbirinden farklı bir bütün düşünelim. Burada tüm parçalar farklı olmak bakımından aynı olduklarına göre, bu özellik bakımından bu bütünü yine homojen olarak görmek zorunluluğuyla karşılaşırız. Eğer bir sepeti dolduran şeylerin her biri bir diğerinden farklıysa,

---

<sup>244</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 57.

‘sepetin içinde olmak’ dışında, bu şeylerden oluşan belirli bir öbeği altına koyabileceğimiz bir kategori bulamayız. Ama bu kategori bu şeylerden salt herhangi bir alt öbek için değil, bu şeylerin hepsi için geçerli olduğuna göre, sepetin muhteviyatı aynı zamanda homojendir. Bunun gibi, her biri bir diğerinden tamamen farklı ‘atom’lardan oluşan bir evren homojen bir evrendir, çünkü bu yapıtaşları arasında herhangi bir alt öbek ayırt etmemiz mümkün değildir. Bu nedenle, eğer homojen ve heterojen terimlerinin birbirlerinden farkı, dolayısıyla da bir anlamı olacaksa, bu kavramların mutlak değil görelî olarak kullanılmaları gerekir. Yani bir bütünden homojen ya da heterojen diye söz etmek, ancak o bütünü aynı anda hem heterojen hem de homojen olarak görmek mümkünse anlamlıdır. Bu bütün, bu şekilde hem sentetiktir, hem de birliklidir. Peki bu nasıl mümkündür?

Kant’ın bu soruya verdiği yanıtı geçmeden önce onun buraya nereden geldiğini hatırlamakta fayda var. Bilindiği gibi Kant’ı salt akli eleştirmeye götüren, Hume’un kuşkuculuğu olmuştur. Hume insanın şeyler arasındaki nedensel bağlantıları bilebileceğini reddeder. Çünkü aralarında nedensel bir bağlantı bulunduğu iddia edilen iki fenomen, bu ikisi ne denli çok parçaya bölünürlerse bölünsünler, her defasında birbirlerinden tamamen farklı iki fenomen olarak kalacaklardır. B topuna çarpan A topunun hareketi başka bir fenomendir. B topunun hareketi başka bir fenomen. Birinin diğerine neden olduğunu iddia etsek de, bunun neden başka türlü olmadığını, ilk fenomenden ikincisinin nasıl çıktığını hiçbir zaman göremeyiz. Bu kuşkuculuğun gerçekten de, Hume’un zamanında hakim olan bilme idealinin (bunu “kartezyen bilme ideali” olarak niteleyebiliriz) sonu olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant, Hume’un kuşkuculuğunun dayandığı eleştiriyi yok saymamış, tersine kendisi bu eleştiriye dayanarak yeni bir bilme ideali ortaya koymuş, bu yolla da bu eleştirinin kuşkuculuk ile sonlanmasının önüne geçmiştir. Kant’ın Hume’un kuşkuculuğunu paylaşmamakla beraber, onun (aslında salt aklın eleştirisinin başlangıcı olan) eleştirisine büyük önem vermesinin nedeni budur. Çünkü Kant’a göre Hume’un bu kuşkuculuğunu dayandırdığı argümanlar, insanın bilme yetisinin hep kabul edilmiş olandan farklı bir yapısı olduğunu gösterir.

Sözünü ettiğimiz bu yeni bilme ideali açısından söylenebilecek ilk şey, öncelikle insan aklının Tanrısal aklın bir parçası olarak tasarlanamayacağıdır. Yani intellectus finitus ile intellectus infinitus arasındaki fark, salt kapsam bakımından bir fark değil, yapısal bir farktır (tabii ikincisinin hiç olmazsa mümkün olduğunu varsayarsak). Çünkü entelektüel bir görü türüne [Anschauung] sahip olması gereken Tanrı'ya karşılık, insanın sahip olduğu görü cinsi duyusaldır [Esinnlich]. Bunun anlamı, insana görüde verilen şeyin salt çokluk olduğudur. Ona, bu çokluk dışında, hiçbir bağlantı görüde verilemez. Dolayısıyla onun şeyler arasındaki nedensel bağlantıyı görmesi beklenemez. Ama bu, onun bu bağlantılarla ilgili bilgisi olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü şeyler arasındaki bağlantılara ilişkin bu körlüğün yanında ona bir kör değneği, yani düşünme yetisi ('anlık': Verstand) verilmiştir. Salt görü açısından, A topunun hareketi ile bunun neden olduğu B topunun hareketi, Hume'un da ısrarla vurguladığı gibi, birbirinden tamamen farklı iki fenomendir. Bu iki fenomen arasındaki bağlantıyı görmek mümkün değildir. Ama biz yine de, bu iki fenomenin birlikteliğini salt rastlantısal olarak kabul etmek yerine, B topunun hareketine A topunun neden olduğunu düşünürüz. Düşünme bu anlamda görüde verilmeyeni bulma, başka deyişle, görüde verileni görmeden birleştirme, yani sentez etme yetisidir. Bu sentez a priori olduğu için, doğa bilgimiz de kesin olabiliyor; çünkü zorunlu ve tümel geçer olması a priorinin ayırıcı niteliğidir.<sup>245</sup>

Şimdi 'synthesis'in ne olduğuna ilişkin yukarıda verdiğimiz açıklamayı daha açık hale getirebiliriz. Synthesis kendiliklerinden birlik göstermeyen, ama birlik içinde oldukları düşünülen parçaların bir araya getirilmeleridir. Synthesis'in bu anlamını Kant'ın algı yargıları ile deney yargıları arasında yaptığı ayırma görmek mümkündür. Bu ayırımın Prolegomena'daki klasik örneğini yineleyelim: "Güneş ışınları taşa vurursa taş ısınır" şeklindeki bir cümle deney yargısı değil, algı yargısıdır. Çünkü birbirinden farklı iki fenomeni, yani güneş ışınlarının taşa vurmasını ve taşın ısınmasını salt zamansal bir art ardalık ilişkisi içine sokar. Oysa "Güneş taşı ısıtır" gibi bir cümle deney yargısıdır, çünkü zamansal art ardalığın ötesinde iki fenomen arasında içsel, zorunlu bir ilişki bulunduğu iddiası vardır. Deney yargısının ilkine göre farkını bu ikincisinin 'sentetik birlik'

---

<sup>245</sup> Gökberk, *age*, s. 355.

kurmasında görebiliriz. Her ne kadar görü açısından ortada birbirinden tamamen farklı iki fenomen varsa da, biz bu iki fenomen arasında bizce görülmeyen, içsel bir bağlantı olması gerektiğini düşünürüz. Bu da bizi, bu iki fenomeni tek bir fenomende, “güneşin ısıtması” fenomeninde birleştirmeye götürür. Kant’a göre;

“genel olarak deneyin olanaklılığı aynı zamanda doğanın da genel yasasıdır ve deney ilkelerinin kendileri doğanın yasalarıdır. Nitekim doğayı ancak görünüşlerin tümü olarak biliyoruz; bu nedenle de bağlantılılıklarının yasasını ancak bu bağlantılılığın bizdeki ilkelerinden, yani deney olanağını oluşturan bir bilinçte zorunlu olarak birleştirilmelerinin koşullarından çıkarabiliriz.”<sup>246</sup>

Bu demektir ki; doğanın genel yasalarını deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre doğayı kendi duyusallığımızda ve anlığımızda bulunan deney olanağının koşullarında aramamız gerekir.<sup>247</sup> Yani; anlık (a priori) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur.<sup>248</sup> Böylece Kant kendinden önceki empirist filozofların söylediklerini tersine çevirmektedir. Çünkü Empirist filozof Locke ve Hume’a göre anlık doğadan aldıkları verilerle doğayı bilmekteydi. Kant ‘a göre ise anlığın yasaları yoluyla biz doğayı bilmekteyiz.

Kant burada deneyin sınırlarını aşan aklın ulaştığı transendental yargıyı anlatmaktadır. Bu yargıyla akıl bilme gücünün üstüne çıkmakta yani deneyin sınırlarının ötesine geçmektedir. Aklın deneyin sınırları ötesine geçtiğini göstermektedir. Deneyin sınırlarını aşan alan numen alanı olarak aklın bilişsel gücünü aşmaktadır. Bu noktada Kant, deneyin sınırları içinde olan fenomenle deneyi aşan numenin mahiyetini ortaya koymaktadır.

#### **2.2.4.2.1.1. Fenomenler ve Numenler**

Kant’ta olabilir (mümkün ya da olanaklı) deneyin konusu olan her şey fenomendir.<sup>249</sup> Fenomen alan ise, duyu verileri ile elde edilen bilgi alanıdır. Kant, insan yetilerinin uzay - zaman ve kategorileri yardımıyla ancak fenomen alanı bilebileceğini belirtir. Ancak numen; duyulur görünümün değil, duyuyüstü bir

---

<sup>246</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 71.

<sup>247</sup> *age*, ay.

<sup>248</sup> *age*, s. 72.

<sup>249</sup> Bedia Akarsu, *FTS*, s. 88.

görünün konusu, fenomenin karşıtı, algılayan bir özneye herhangi bir bağlantı olmaksızın var olan varlıkların dünyasıdır. Numen ancak duyarlığa gereksinme duymaksızın görülebilen; şeyleri doğrudan doğruya kavrayabilen bir anlık, Tanrısal bir akıl için vardır. İnsan duyularla bağlı olduğundan böyle bir kavramı görüleyemez, yalnızca onu düşünebilir.<sup>250</sup> Kant numen alanı kendinde şeyler alanı olarak adlandırmaktadır. Ayrıca Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* 'nde fenomen ve numen kavramlarını şu şekilde tanımlar:

“Görünüşler, kategorilerin birliğine göre nesnelere olarak düşünülükleri sürece, fenomenler olarak adlandırılırlar. Ama yalnızca anlığın nesnelere olarak gene de bir görüye, ama duysal olmayan bir görüye verilebilen şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler numenler (intelligibilia) olarak adlandırılabilir.”<sup>251</sup>

Kant'a göre, a priori ilkelere sahip olan anlığın salt kavramları, deney nesnelere uzaklaştığı ve kendi başına şeylerle ilgili alanlara karıştırıldıkları zaman anlamlarını tamamen yitirirler.<sup>252</sup> Çünkü numenler bizim duyarlılığımızla ya da anlığımızla bilebileceğimiz alanın sınırlarının ötesindedir. Biz bu yetilerimizle ancak fenomen alanını bilebiliriz.

“Bütün sentetik a priori ilkeler, olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir ve hiç bir zaman kendi başına şeylerle ilişki içine sokulamazlar, ancak deneyin nesnelere olarak görünüşlerle ilgi içine sokulabilirler. Bu nedenle Saf Matematik de Saf Doğa Bilimi de hiçbir zaman sırf görünüşlerden öte bir şeye gidemezler ve ancak genel olarak deneyin olanaklı kıldığı şeyi, ya da bu ilkelerden çıkarılıp her zaman herhangi bir olanaklı deneyde tasarlanabilir olması gerekeni tasarılarlar.”<sup>253</sup>

Buradan çıkarılabilecek olan sonuç şudur: Sentetik a priori bilgilere sahip olan, saf matematik de, saf doğa bilimi de bize ancak fenomen alanının bilgisini verebilir. Numen alanının bilgisini veremezler.

Kant, matematik ve doğa bilimlerini numen alanından fenomen alanına alınca hem sayılar kozmik varlıklar ya da maddeden uzak soyut işaretler olmaktan

---

<sup>250</sup> Akarsu, *FTS*, s. 134.

<sup>251</sup> Kant, *Eleştirisi*, s. 159.

<sup>252</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 64.

<sup>253</sup> *age*, s. 65.

kurtulmuş, hem de doğa bilimleri metafizik spekülasyonlardan uzaklaşmıştır. Ayrıca modern bilimin temeli olan matematiksel fizik zihinsel temellerini bulmuş, gerçek ilkelerine kavuşmuştur.

Dili matematik olan doğa, kendi sınırları içerisinde okunmaya başlamış, akıl olguları niceliksel olarak ve matematiksel ölçüler içerisinde kavrayabilmiştir. Bu durum, Descartes'in Aristotelesçi teleolojiden ayırdığı dünyayı akıl için kavranabilir hale getirmiştir.

Kant'a göre, kategorilere duyusal hiçbir belirlenimin karışmaması, akli yanlış yola bu kategorilerin kullanılmasını deneyin büsbütün dışına, yani kendi başına şeylere kadar götürmeye sürükleyebilir. Çünkü kategoriler, onlara somut olarak önem ve anlam sağlayabilecek görüleri olmadığından, mantıksal işlevler olarak genellikle bir şeyi tasarımlarlar ama kendileri hiçbir şeyin belirli bir kavramını vermezler. Dolayısıyla numenler salt anlık (daha doğrusu düşünce) varlıklarıdır<sup>254</sup> ve anlık numenleri irdelemek için kategorileri kullanamaz. Çünkü Kant'a göre; kategoriler yalnızca uzay ve zamandaki görülerin birliği ile bağlantı içinde anlam taşırlar.<sup>255</sup> Bu nedenle kategorilerin kullanımı bir duyu nesnesinin ötesine kesinlikle gidemez, buna zorlanırsa anlamları tamamıyla kaybolur gider.<sup>256</sup> Kısacası, biz nesnelere bize göründükleri gibi yani, fenomen olarak bilebiliriz. Hâlbuki onları salt anlığın nesnelere yani, numen olarak hiçbir zaman bilemeyiz.

#### **2.2.4.2.2. *Transendental Diyalektik***

Kant'a göre bilginin oluşumunda üç yeti söz konusudur. Duyarlık, anlık ve akıl. Kant, duyarlık yetisinin eleştirisini *Transendental Estetik* bölümünde, anlık yetisinin eleştirisini *Transendental Analitik* bölümünde, akıl yetisinin eleştirisini de *Transendental Diyalektik* bölümünde yapmıştır. Bizde tezimizin konusu olan Kant'a aklın eleştirisini derinlemesine irdeleyebilmek için daha önceki bölümlerimizde duyarlık ve anlık yetilerini ele aldık ve bu bilgiler ışığında konumuzu aydınlatmaya çalışacağız.

---

<sup>254</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 85.

<sup>255</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 161.

<sup>256</sup> *age*, s. 162.



Kant, deneyimle elde edilemeyen, ancak insan aklının soru sormaktan kendisini hiçbir zaman alamadığı, bilimlerin kraliçesi olarak nitelendirilen metafizik'in mümkün olup olmadığını tespit etmeye çalışır. Bu nedenle Kant, Transendental Diyalektik bölümünde 'metafizik nasıl olanaklıdır?' sorusunun yanıtını araştırır. Bunu yaparken akıl kendi kendini eleştirir ve düştüğü çıkmazdan yine kendi gücüyle kurtulmaya çalışır.

Kant, uzay ve zaman gibi duyarlığın salt formlarını kategoriler yardımıyla bilgiye dönüştürürken, insan aklının bilgiyi nasıl elde ettiğini araştırır ve bilginin sınırlarını da çizer. Kant'a göre, duyularla alınan izlenimler duyarlığın salt formları olan uzay ve zaman yardımıyla görü haline dönüşür; anlık da, görüleri birleştirmek ya da ayırıştırmak suretiyle bir sentezde bulunarak hüküm verir ve böylece bilgi ortaya çıkar. Bu süreç, duyarlık ve anlık ile elde edilen fenomenlere ait bilgidir. Ancak bir de duyarlık ve anlık ile elde edilemeyen numenler alanı vardır. İşte Kant bu bölümde insan aklının, sonucu ne olursa olsun, fenomenlere ait bilgi ile yetinemeyeceği gerçeğinden hareket ederek, numen alanındaki metafizik bilginin mümkün olup-olmayacağını, mümkünse nasıl olduğunu tespit etme çabasındadır.<sup>257</sup>

Kant'a göre metafizik, hep deneyde uygulamalarını bulan doğa kavramlarından başka, olanaklı hiçbir deneyde verilemeyecek, dolayısıyla nesnel gerçekliklerini hiçbir deneyin doğrulamayacağı kavramlarla, doğrulukları-yanlışlıklarını hiçbir deneyin doğrulayamayacağı savlarla ilgilidir. Ayrıca metafizik, aklın sırf kendi kendisiyle uğraşması, kendi kavramlarını düşünmeye dalması ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum aklın, deneyin aracılığına gereksinim duymadan, hatta deneyle hiç ulaşamayacağı, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklandığını sandığı nesnelere tanışmasıyla ilgilidir.<sup>258</sup>

'Duyulur- olmayan'ın, 'duyulur üstü'nün bir bilimi olma istek ve iddiasında olan bu metafiziğin üç ana konusu vardır: Ruh, evren, Tanrı.<sup>259</sup> Akıl yapısı gereği bu konularla ilgili çıkarımlar yapar. Ancak bu konular bizim bilemeyeceğimiz numen alanda buldukları için akıl yaptığı çıkarımlarda ister istemez kuruntulara düşer. Bu nedenle Kant Transendental Diyalektiği; yanlış

---

<sup>257</sup> Gökberk, *age*, s. 356.

<sup>258</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 80.

<sup>259</sup> Gökberk, *age*, s. 355.

düşünmenin mantığı, ya da yanlış sonuç çıkarmalar öğretisi olarak adlandırır. Kant Transendental Diyalektik bölümünde metafiziği eleştirirken aslında 18. yy rasyonalistleri Leibniz ve Wolff metafiziğini eleştirmektedir.

Bir önceki bölümde, anlığın kategorilerle birlikte çalıştığını örneklerle gösterdik. Kant'a göre; nasıl ki anlama yetisi, deney edinmek için kategorilere gerek duyuyorsa akıl da idelerin temelinin kendinde taşır. İdeler; nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramlardır ve aklın doğal yapısında bulunur. Eğer ideler akli yanlış yollara götürecek kuruntuları beraberinde taşıyorsa, aklın bu yanlış yollara sürüklenmesinden kaçınılabılır.<sup>260</sup> Şöyle ki; her kuruntu, metafizik yargının öznel temelinin nesnel sayılmasından ortaya çıkmaktadır. Transendent kullanılışında salt aklın kendine ilişkin bilgisi ve kendi sınırlarını aşması da bir kuruntu ve çıkmazdır. Akıl bu durumda yalnızca kendi öznesiyle ve içkin kullanışta bu özneye yol göstermekle ilgili olan şeyi ( mantığın ilke ve kuralları) transendent bir şekilde kendi başına nesneye bağladığı zaman kurtulabilir.<sup>261</sup> Yani salt akıl öznel olarak verdiği transendent bir yargıyı transendent bir şekilde kendi başına nesneye bağlarsa yanlış yola sürüklenmekten kaçınacaktır.

#### 2.2.4.2.2.1. Genel Olarak Akıl

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant tüm bilgimizin üç aşamalı bir süreçte oluştuğunu savunmaktadır. Birinci aşamada duyular, ikinci aşamada anlık, son aşamada ise akıl bulunmaktadır. Kant'a göre, bizim duyarlıktan elde ettiğimiz verileri işlemek ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmek için akıldan daha yüksek bir yetimiz yoktur.<sup>262</sup> Kant'a göre anlık bir kurallar yetisiyken, akıl ilkeler yetisidir. Burada ilke, genel olanda kavramlar aracılığıyla özel olanın bilinmesini sağlayan bilgidir.<sup>263</sup> Anlık kurallar aracılığıyla fenomenlerin birliğini irdeleyen bir yeti, akıl ise anlık kurallarını ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yetidir. Böylece akıl deneyime ya da herhangi bir nesneye değil, anlığa yönelmektedir. Akıl, anlıktaki bilgiler çokluğuna kavramlar yoluyla a priori birlik verir ki, bu

---

<sup>260</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 81.

<sup>261</sup> *age*, s. 81.

<sup>262</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 178.

<sup>263</sup> *age*, ay.

birlik ‘akıl birliği’ olarak adlandırılabilir ve anlık tarafından başarılabilecek herhangi bir birlikten bütünüyle ayrı bir türdedir.<sup>264</sup> Genel olarak akıl, bilgi edinme sürecinde anlık kurallarının ilkeler altında birliğini sağlayan en üstün yetidir.

Kant’a göre aklın genel olarak kullanımının yanında mantıksal ve transendental kullanımı da vardır. Mantıksal kullanımıyla akıl duyarlık ve anlaktan aldığı bilginin tüm içeriğini soyutlar, çıkarımlar yapar. Aklın transendental kullanımı ise, duyarlık ve anlaktan almadığı belli kavramların kökenini kapsar. Dolayısıyla transendental kullanımda akıl salt’tır ve kendisi kavramlar üretir.

#### 2.2.4.2.2.2. Mantıksal Akıl

Mantıksal kullanımında akıl, çıkarımlar yapabilen bir yetidir. Kant bilginin ortaya çıkarılmasında dolaysızca bilinen ve salt çıkarsanabilen arasında farklılık olduğunu belirtir. Eğer çıkarsanan yargı daha önceden birincide yatıyorsa ve böylece bir üçüncü tasarımın aracılığı olmaksızın ondan türetilbiliyorsa vargı dolaysız olarak adlandırılır ve bu bir anlık tasarımıdır. Ancak akıl çıkarımlarının ortaya çıkabilmesi için temelde yatan bir bilginin dışında başka bir yargı daha gereklidir. ‘Tüm insanlar ölümlüdür’ önermesinde, ‘Kimi insanlar ölümlüdürler’, ‘Kimi ölümlüler insandırlar’, ‘Ölümsüz hiçbir şey insan değildir’ önermeleri kapsamaktadır. Bu yüzden birincinin dolaysız sonuçlarıdır. Buna karşı, ‘Tüm bilgiler ölümlüdürler’ önermesi temel yargıda yatmaz (çünkü bilge kavramı onda bulunmaz) ve ancak bir ara yargı aracılığıyla birinciden çıkarsanabilir.<sup>265</sup> İlk anlık yoluyla bir kural düşünürüm. Bu akıl çıkarımındaki büyük öncüdür. İkinci olarak yargı yetisi aracılığıyla bir bilgiyi kuralın koşulu altına alırım. Bu akıl çıkarımındaki küçük öncüdür. Son olarak, bilgimi kuralın yüklemi yoluyla ve dolayısıyla akıl yoluyla a priori belirlerim. Dolayısıyla mantıksal kullanımında akıl; çıkarımlarıyla anlaktaki büyük bilgi karmaşasını en küçük sayıda ilkeye (evrensel koşullara) indirgeme ve bu yolla onun birliğini ortaya çıkarma yetisidir. Bunun yanında Kant akıl çıkarımlarını, kesin, koşullu ve ayrık olmak üzere üç türlü olduğunu savunur. Büyük öncül kesin bir yargıyı ifade ediyorsa bu akıl

---

<sup>264</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 179.

<sup>265</sup> *age*, ay.

çıkarmı kesin, koşullu bir yargı ifade ediyorsa bu akıl çıkarmı koşullu, ayırıcı bir yargı ifade ediyorsa da bu akıl çıkarmı ayırıktır. Demek ki, akıl çıkarmaları arasındaki fark büyük öncülden kaynaklanır.<sup>266</sup>

Kant, aklın mantıksal kullanımı ile mantık ilmindeki doğrudan ve dolaylı çıkarmaları kastetmektedir. Bunlardan birincisi, önermelerin döndürülmesi ikincisi tümdengelimsel kıyastır. Ancak doğrudan çıkarmalar olan “önermelerin döndürmeleri”nin gerçekleşebilmesi için önermenin analitik önerme olması yani konunun yüklemde içerilmesi gerekmektedir. Bunun için Kant, “bütün insanlar ölümlüdür” önermesini örnek vermektedir. Bu önerme, ‘bazı insanlar ölümlüdür’ ve ‘bazı ölümlüler insandırlar’ şeklindeki tikel olumlu önermelerle ‘ölümsüz hiçbir şey bir insan değildir’ gibi tümel olumsuz önermeleri de içerilmektedir. Çünkü birinci önermenin yüklemi olan “ölümlü” kavramı potansiyel olarak diğer üç önermenin de konularını kaplamında barındırmaktadır. Buna karşılık, ‘bütün bilgiler ölümlüdürler’ önermesinin yüklemi, bilginlerin dışında başka bir konuyu potansiyel olarak kapsamamaktadır. Çünkü bu önermedeki “ölümlü” yüklemi, “bilge” kavramını analitik olarak değil sentetik olarak içermektedir.

Aklın mantıksal kullanımındaki ikinci durum ise dolaylı çıkarmalar olan tümdengelimsel kıyaslardır. Bu kıyaslar da ya anlık yoluyla, tümevarımsal olarak, deneyin verilerinden çıkarılan bir tümel ilke olan sentetik apriori önermeden, ya da analitik bir önermeden hareketle bir sonuca varılmaktadır. Birincisi “her değişimin bir nedeni vardır” ilkesinden hareketle, “taş değişmektedir”, “o halde taşın değişmesinin de bir nedeni vardır” şeklindeki bir çıkarımdır. İkincisi ise “bütün insanlar ölümlüdür” şeklindeki bir analitik önermeden hareketle, “Aristo insandır”, “o halde Aristo ölümlüdür” şeklindeki çıkarımdır. Her iki çıkarımda da sonucun yüklemi, birinci öncülün yüklemidir. Çünkü kıyasla yapılan şey birinci önermedeki yüklemi orta terim aracılığıyla sonuca vermektir. Bu nedenle Kant, çıkarmalar arasındaki farkın büyük öncüldeki farktan kaynaklandığını söylemektedir. Çünkü büyük öncülün yüklemi ya analitik ya da sentetik yüklemidir. Analitik yüklem sonucunu da analitik yaparken, sentetik yüklem kıyasın sonucunu sentetik hale getirmektedir.

---

<sup>266</sup> Kant, Eleştiri, s. 180.

### 2.2.4.2.2.3. Salt Akıl

Kant, aklın bir diğer kullanımı olan transendental kullanımıyla ilgili olarak ‘salt akıl sentetik a priori ilkeler ve kuralları kapsar mı?’ ve ‘bu ilkeler neden oluşabilirler?’ sorularının yanıtlanması gerektiğini savunarak, bu soruları yanıtlamada bize yol gösterecek olan aracın da aklın çıkarımlarındaki biçimsel ve mantıksal ilkeler olduğunu ileri sürmektedir. Kant bu doğrultuda izlediği yöntemi şöyle ifade eder:

“İlk olarak aklın çıkarımlarının görümlerle hiçbir ilgisi yoktur ve onları kurallar altına getirmekle ilgilenmez. Bunun tersine kavram ve yargılarla ilgilenir. Öyleyse salt akıl nesnelere ilgilendiği zaman bile, bunlarla ve görümleri ile değil ama yalnızca anlık ve yargıları ile dolaysız bağlantı içindedir. (Anlık ilk olarak duyuların birliğine ve bunların görümlerine yöneliktir, çünkü onların nesnelere belirler). Öyleyse aklın birliği ile anlığın birliğini birbirinden özsel olarak ayıran şey; aklın birliğinin olanaklı bir deneyimin birliği olmaması anlık birliğinin ise deneyin birliği olmasıdır.”<sup>267</sup>

Örneğin; anlık duyarlığın kendisine verdiği verilere bakarak her değişimin bir nedeni olduğunu ortaya koyar. Bu anlığın duyusal verilere dayanarak ortaya koyduğu kuraldır. Nitekim duyular zaman ve mekan içerisindeki nesnelere tüm değişimlerini bir nedenle birlikte algılamaktadırlar. Suyun ısınması ateşe ve camın kırılması sert bir cismin çarpmasına bağlıdır. Bu veriler anlığın kategorilerinde bütün değişimler belli bir nedene bağlıdır şeklindeki kural haline gelmektedir. Akıl ise anlıktaki bu kuralı evrenselleştirerek “nedensellik ilkesi” haline getirmektedir.

Kant buna örnek olarak nedensellik ilkesini verir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume nedensellik ilkesinin aklın a priori bir ilkesi değil bir alışkanlıktan ibaret olduğunu savunmuş ve onun bu iddiası Kant’ı dogmatik uykusundan uyandırmıştı. Şimdi Kant’a göre; ‘her şeyin bir nedeni vardır’ önermesi akıl yoluyla bilinen ve getirilen bir ilke değildir. Bu ilke deneyimin birliğini olanaklı kılar ve olanaklı deney ile bu bağıntı olmaksızın salt kavramlardan böyle sentetik bir birliği buyuramayacak olan akıldan hiçbir şey

---

<sup>267</sup> Kant, Eleştiri, s. 180.

ödünç almaz. Dolayısıyla nedensellik ilkesi aynı zamanda anlığa ait bir ilkedir. İkinci olarak Kant, mantıksal kullanımı içindeki akıl yargısının evrensel koşulunu bulmaya çalışır. Kant'a göre akıl çıkarımının kendisi, koşulunun evrensel bir kural (büyük öncül) altına alınması aracılığıyla ortaya çıkan bir yargıdan başka bir şey değildir.<sup>268</sup> Mantıksal kullanımda aklın kendine özgü ilkesi anlığın koşullu bilgileri için koşulsuzu bulmak ve anlığın birliğini sağlamaktır.

Kant bu mantıksal sistemin salt akıl ilkesi olabilmesi için şu varsayım üzerine dayanması gerektiğini savunur: Eğer birbirlerine altgüdümlü koşulların koşulu verilmişse, kendisi koşulsuz olan bütün (ilke), bir dizide verilmiştir. Bu ilke öncelikle nesneyi sonrada onun bağıntısını kapsamaktadır. Örneğin, duyular sert bir taşın çarptığı tahtanın kırıldığını duyumsarlar. Ancak nesneleredeki bu kırılma deneyimini diğer nesnelere bağıntısını anlık ortaya koymaktadır. Bu anlamda anlık sert bir taşın çarptığı diğer tahtalarında kırıldığını belli bir bağıntı içerisinde ortaya koymaktadır. Buna da nesne bağıntısı denilmektedir. Nesne bağıntısını nedensellik ilkesi haline getiren ise salt akıldır. Bu nedenle salt aklın böyle bir ilkesi sentetiktir. Çünkü koşullu olan analitik olarak her hangi bir koşullu ile bağlantılı olsa da, koşulsuz olan ile bağlantılı değildir. Bu ilkeden değişik sentetik önermeler doğmalıdır. Ama salt anlık bunlara ilişkin hiçbir şey bilmez. Çünkü yalnızca bilgisi ve sentetikliği her zaman koşullu olan olanaklı bir deneyimin nesnelereyle ilgilenir. Koşulsuz olan eğer edimsel olarak geçerliyse, özellikle onu koşullu her şeyden ayıran tüm belirlenimler açısından irdelenir ve bu yolla birçok sentetik a priori önerme için gereç vermesi beklenir. Ama salt aklın bu en yüksek ilkesinden kaynaklanan ilkeler tüm fenomenler açısından transendent olacaklardır, başka bir deyişle hiçbir zaman bu ilkenin yeterli bir görgül kullanımı olmayacaktır. Öyleyse bu ilke yalnızca deneyimin olanağını konu alan anlığın tüm ilkelerinden farklıdır.<sup>269</sup> Bunun gibi “koşullar dizisi koşulsuz dek uzanır” ilkesi de salt aklın bir ilkesidir ve anlıktan kaynaklanmamaktadır.

İşte Kant Transendental Diyalektik bölümünün içerisinde ele alacağı salt aklın kavramları olan transendental ideler konusunda bu tür salt akıl ilkelerinin nesnel geçerlilikleri olup olmadığını sorgulamaktadır. Bunun yanında onlardan

---

<sup>268</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 181.

<sup>269</sup> *age*, s. 181.

anlık kullanımı açısından sonuç çıkıp çıkmadığını da sorgulamaktadır. Ayrıca nesnel olarak geçerli bir salt akıl ilkesi var mıdır? Her zaman daha yüksek koşullara yükselerek dizinin tamamlanmasına yaklaşmak mümkün müdür? Bu yolla bilgimize bizim için olanaklı en yüksek bir akıl birliğini getirmek için mantıksal bir kural bulunmakta mıdır? Gibi soruların yanıtlarını vermektedir.

#### **2.2.4.2.2.3.1. Salt Aklın Kavramları (İdeler)**

Kant'a göre; ide zorunlu bir akıl kavramıdır ve duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne yoktur. Örneğin, salt aklın kavramı olan “nedensellik” dış dünyada varlığı olmayan zaman ve mekân içerisinde algılanamayan salt akıl kavramıdır. Transendental ideler, salt akıl kavramlarıdır. Çünkü bütün deney bilgisini mutlak bir koşullar bütünlüğü tarafından belirlenmiş olarak görürler. Bu bağlamda salt akıl kavramları deneyle algılanabilen bütün bilgilerimize şekil veren ve onları bir bütünlük altına toplayan ilkelerdir. Bu ideler keyfi olarak yaratılmış değildir; tersine aklın kendi doğası yoluyla verilmişlerdir ve söz konusu kavramlar zorunlu olarak bütün anlık kullanımı ile ilişkilidirler. Son olarak transendentaldirler ve tüm deneyimin sınırlarının ötesine geçerler. Buna göre deneyimde hiçbir zaman transendental ideye yeterli olacak bir nesne bulunmaz.<sup>270</sup> Yani, yukarıda verdiğimiz örnekte olduğu gibi, salt aklın idesi olan nedensellik kavramına karşılık gelecek herhangi bir deneyim nesnesi bulunmamaktadır.

Salt aklın ideleri sadece sentetik a priori önermeler şeklinde kendini gösteren ilkeler (transendental ideler) değil, aynı zamanda deneyle hiç ilgisi olmayan Tanrı, ruh ve özgürlük gibi (transendent) kavramlardır. Bu kavramlar deneyin verilerinden süzülerek çıkarılan transendental ilkeler gibi deneyle doğrulanamadıkları gibi deneyin verilerine şekil vermektedir.

Kant, metafiziğin mümkün olabilmesi için salt akıl kavramları olan idelerin, salt anlığın kavramları olan kategorilerden ayırt edilmesi gerektiğini belirtir. Bu fark şudur;

“anlığın bütün salt bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıdır. Buna karşılık salt akıl kavramları, yani ideler deneyin verilerinden elde edilemezler.

---

<sup>270</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 187.

Bunlar ne deneye doğrulanabilir, ne de çürütülebilir. Bu nedenle söz konusu kavramlarda gizli olan yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz. Aklın bu yanılgıyı bulması da kolay değildir. Çünkü akıl ideleri aracılığıyla düşünürken doğal bir biçimde diyalektiğe düşer. Bunun sonunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan kuruntu, dış dünyadaki nesnelere araştırmasıyla değil, sırf öznel bir araştırmayla –idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla- yine aklın kendi sınırları içinde tutulabilir.”<sup>271</sup>

Kant’ın bu ayrımı, aklın mantıksal kullanımı ile transendental kullanımı arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Mantıksal kullanımda kavramlar deneyde verilmekte ve ilkeleri deneye doğrulanmaktadır. Buna karşılık aklın transendental kullanımında transendant bilgiler, yani ideler, deneyde verilemezler; ilkeler ise ne deneye doğrulanabilir, ne de çürütülebilirler.

Denilebilir ki; Kant’ın aklın mantıksal kullanımı dediği şey, hem salt rasyonalistlerin (Leibniz-Wolf) hem de Hume’un dogmatizmini ortadan kaldırıyor. Çünkü Kant Hume’un iddia ettiği gibi, akıl ilkelerine hayal gücü ile değil deneyin verileriyle ulaşmaktadır.

Kant’a göre; nasıl ki anlık kavramları anlamaya hizmet eder, akıl kavramları da kavramaya hizmet eder ve salt anlık tasarımlarına kategoriler, salt akıl tasarımlarına transendental ideler adını verebiliriz.<sup>272</sup> Akıl kavramları kesin, koşullu ve ayırık olarak bölümlenen akıl çıkarımlarına dayanır ve bunlardan birincisi düşünen öznenin mutlak (koşulsuz) birliğinin, ikincisi görünüşlerin koşullarının dizisinin mutlak birliğini, üçüncüsü de genel olarak düşüncenin bütün nesnelere koşullunun mutlak birliğini içerir.<sup>273</sup> İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir. Üçü de her biri kendi tarzında olmakla birlikte, diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından dolayı, saf aklın diyalektiği paralogismlere, antinomiye ve sonunda salt aklın idealine bölümlenir.<sup>274</sup> Akıl yetisi bu ideler aracılığıyla tam olarak anlaşılır. Düşünen özne ruh bilimin nesnesidir, tüm fenomenlerin toplamı evrenbilimin ve düşünebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey tanrıbilimin nesnesidir. Öyleyse salt

---

<sup>271</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 82.

<sup>272</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 182.

<sup>273</sup> *age*, s. 190.

<sup>274</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 83.



akıl bir transendental ruh öğretisi için bir transendental evrenbilim için ve son olarak bir transendental Tanrı bilgisi için ide sağlar.<sup>275</sup> Bu bilimler sadece salt akıl tarafından edinilebilir ve metafiziğin üç nesnesi ile ilgilidir. Bunlar; Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür. Anlık bize bu bilimlerin taslağını bile veremeyeceği gibi, onun yalnızca düşünce varlıklarının oluşturduğu alana dalması tehlikesi de yoktur. Ancak anlık kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanımından tam tatmin olmayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını isterse, o zaman anlık kendi alanının dışına sürüklenerek, bir yandan hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesnelere tasarımlar, bir yandan deneyin büsbütün dışında numenler arar ki, bu zinciri onlara bağlayabilsin. Böylece en sonunda artık deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunduğu şeyi tamamlayabilsin. İşte bunlar transendental idelerdir.<sup>276</sup> Kant'ın burada sözünü ettiği transendental ruh öğretisi psikolojik ideleri, transendental evrenbilim kozmolojik ideleri, transendental Tanrı bilgisi ise teolojik ideleri doğurmaktadır.

#### **2.2.4.2.2.3.1.1. Psikolojik İdeler**

Kant'a göre, tözlerdeki bütün ilinekleri soyutlarsak geriye 'Mutlak Özne' kalır. Kant anlığımız aracılığıyla tözlerin öznesini asla bilemeyeceğimizi savunur. Doğa bize tümüyle açılabilirse bile anlığımız ile biz sadece tözlerin yüklemelerini biliriz, yani sadece tözün öznesine yüklenen ilinekleri biliriz, ancak tözün mutlak öznesini bilemeyiz. Çünkü anlık her şeyi çıkarımsal olarak, yani kavramlarla, dolayısıyla sadece yüklemelerle düşünür. Bu nedenle cisimleri bilmemizi sağlayan bütün gerçek özellikler yalnızca ilineklerdir.<sup>277</sup> İç duyunun bütün yüklemeleri özne olarak Ben'le ilgili olduğu için mutlak özne'yi görülerde buluyoruz gibi görünür ve Ben bir öznenin yüklemi olarak düşünülemeyeceği için, mutlak özneye anlığımızla ulaşıyormuş gibi zannederiz. Ama Ben bir kavram değildir. Ben bir kavram olmayınca da ona deney aracılığıyla anlığımızla ulaşmamız mümkün değildir. Eğer "bilinçli algılamamızın, yani Ben'in tasarımı, bir şeyi düşünmemizi sağlayan bir kavram olsaydı, başka şeylerin yüklemi olarak da kullanılabilirdi, ya

---

<sup>275</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 190.

<sup>276</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 85.

<sup>277</sup> *age*, s. 87.

da kendinde böyle yüklemeler taşırdı.”<sup>278</sup> Ancak Ben bir varoluş duygusundan başka bir şey değildir ve sadece bütün düşünmenin ilgi içinde olduğu şeyin tasarımıdır.

Kant’a göre psikolojik ide ruhu konu alır. Ruh başka bir şeyin yüklemi olarak artık tasarımlanamayacak olan, düşünmenin en son öznesi olarak düşünen Ben’dir ve tözdür. İnsan türü ruhun kalıcı olup olmadığını araştırır ve şu sonuca ulaşır: Töz olarak ruhun kalıcılığı ancak olanaklı deney için geçerlidir, kendi başına ve olanaklı bütün deneyin ötesinde bir şey olarak töz hakkında ise geçersizdir. Bütün olanaklı deneyin öznel koşulu yaşamdır. Dolayısıyla ancak yaşamda ruhun kalıcılığı sonuç olarak çıkarılabilir. Çünkü insanın ölümü her türlü deneyin sonudur.<sup>279</sup> Bu nedenle ruhun kalıcılığı insan yaşamında gösterilebilir ancak öldükten sonra gösterilemez. Çünkü töz kavramı ancak olanaklı bir deneyde kalıcılık kavramına bağlanabilir.

Kant bir yandan teorik aklın ruhun kalıcılığını yalnız insan yaşamında gösterebileceğini, öldükten sonra göstermesinin mümkün olmadığını savunurken diğer yandan öldükten sonra da ruhun kalıcılığının “pratik akıl” vasıtasıyla mümkün olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kant’a göre, ahlak yasası bu yaşamda insanlardan elde edebileceği tüm yarar ve üstünlüğün öylesine ötesine geçer ki, insan salt bir dürüstlük bilincini, tüm çıkarların yokluğunda, ölümden sonraki ünün gölgemsi ödülünün yokluğunda bile, her şeyden üstün saymayı öğrenir. Bu dünyadaki davranışı ve kazançlarından özveriler yoluyla, içinden kendini daha iyi bir dünyanın, idedeki dünyasının yurttaşı olmak için uygun kılmaya çağrıldığını duyar.<sup>280</sup> Dolayısıyla ölüm sonrası yaşam aklın teorik kullanımı için olmasa da aklın pratik kullanımı için gereklidir.

Kant’a göre; dış algılarımızın bizim dışımızdaki gerçekliği karşılamaları sadece deney için söz konusu olabilir. Ancak deneyde verilmeyen kendi başına şeyler için söz konusu olamaz.

“Uzayda görülen her şey benim dışımda deneysel olarak bulunur. Uzay kapsadığı bütün görünüşlerle birlikte iç duyulardaki verilerin bağlantıları ile (bir iç duyu nesnesi olarak) ruhun gerçekliğini

---

<sup>278</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 87.

<sup>279</sup> *age*, s. 88.

<sup>280</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 221.

kanıtlamaktadır. Ben, dış deney aracılığıyla, uzayda dış görünüşler olarak cisimlerin gerçekliğinin olduğu kadar iç deney aracılığıyla zamanda ruhumun varoluşunun da bilincindeyim. Bu ruhumu ancak, bir iç durum oluşturan görünüşler aracılığıyla, bir iç duyu nesnesi olarak bilebiliyorum; onun temelinde bulunan kendi başına neliği ise bilmiyorum.<sup>281</sup>

Sonuç olarak psikolojik idenin konusu olan ruh yapımızın kendi başına ne olduğunu ne dış algı ile ne de iç duyu ile bilemeyiz. Ancak ruhun bilinmesi, mümkün deneyin sınırları içerisinde olduğuna göre, bu ruhun bizzat kendisi değil ruhtan çıkan davranışlar aracılığıyla olabilir. Bu nedenle modern bilimler içerisinde yerini alan psikoloji bizzat töz olan ve düşünen ruhu değil onun dışı vuran davranışlarını incelemektedir. Bu anlamda modern psikoloji, bir ruh bilimi değil, bir davranış bilimidir. Düşünen ruh da diyebileceğimiz ben ise yapıp ettiklerinden oluşmaktadır. Yani insan ortaya koyduğu ürünlerinin ötesinde bir şey değildir.

Kant'ın ruh görüşü, batılı varoluşçuların da sınırlarını çizmekte, insan beni, yaptıklarından ya da başarılarından ibaret sayılmakta ve benin yaşamın ötesinde bir töz olduğu kabul edilmemektedir.

Ayrıca Kant'ın beni, bütün düşünmenin ilgi içerisinde olduğu şey olarak kabul etmesi, İbn-i Sina'nın uçan adam modelini de hatırlatmaktadır. İbn-i Sina'ya göre, insan beni bütün dünyevi ilişkilerinden soyutlansa bile yine ortada kendi bilincinde olan bir ben kalmaktadır.<sup>282</sup> İşte bu bilinç bize dış dünyadaki nesnelere varlığını garanti etmektedir.

Kant ruha, aklın bilişsel gücü açısından baktığı için, onun sadece mümkün deneyin sınırları içerisinde bilinebileceğini söylemektedir. Kanaatimizce bir şeyin bilgi objesi olması ile var olması ayrı şeylerdir. Kant, mümkün deneyin ötesinde olduğu için aklın sınırları içerisinde bir fenomen olarak ruhun olmayacağını söylemektedir. Onun bu tavrı ontolojik değil epistemolojik bir tavidir. Kant ahlak konusunda ruhun varlığını kabul ederken, epistemolojinin sınırları dışına

---

<sup>281</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 90.

<sup>282</sup> İbn Sina, *Eş-Şifaset-Tabi'iyat 2: En-Nefs*, Kahire 1975, trc: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde, İstanbul 2003, s. 295.

çıkmakta, varlık veya varoluş alanına girmektedir. Bu alanda aklın hem sınırları genişlemekte hem de işlevi farklılaşmaktadır.

Meşşai filozofların, varlığı dış dünyada varlık, zihinde varlık ve dilde varlık gibi kategorilere ayırarak, dış dünyada varlığı birinci töz, zihinde varlığı ikinci töz olarak kabul etmeleri dikkate şayan bir ayrımdır. Çünkü birinci tözler dış dünyadaki fertler ya da tekil nesnelere olarak ne bir konu içerisinde ne de bir konuya yüklem olabilirler. Ancak cümlenin öznesi olarak yüklem varlık temelini oluştururlar. Onları kaldırırsanız, ikinci tözler olan yüklem ontolojik temelden yoksun kalırlar.

Birinci tözlerin ya da varlığın tözünün bilinemeyeceği ya da zihinde varlık haline getirilemeyeceği birçok filozof tarafından kabul edilen bir durumdur. Bu bir epistemolojik mazerettir. Ancak tözün inkârı oldukça problemlidir bir konudur.

#### **2.2.4.2.2.3.1.2. Kozmolojik İdeler**

Kozmolojik ideler evrene ilişkindir. Kant tüm transendental ideleri görüşlerinin sentezindeki mutlak birlik ile ilgili oldukları ölçüde, ‘evren kavramları’ olarak adlandırır.<sup>283</sup> Evren kavramı var olan şeylerin mutlak bütünlüğünü içerdiği için de ‘Kozmolojik İde’ adını alır.<sup>284</sup> Kozmolojik ide koşullu olanın koşuluyla bağlantılılığını öylesine genişletir ki, deney ona hiçbir zaman denk düşemez ve o bu nokta bakımından hep, nesnesi hiçbir zaman hiç bir deneyde kendisine tam uygun bir biçimde verilemeyecek bir idedir.<sup>285</sup> Bu nedenle kozmolojik ideler salt deneyle bilinemezler.

Kant kozmolojik ideleri sistemli bir şekilde sıralayabilmek için öncelikle anlığın salt ve transendental kavramların kaynağı olduğunu, aklın aslında hiçbir kavram üretmediğini vurgular. Kant’a göre aklın yapabileceği şey; anlık kavramlarını olanaklı deneyin sınırlamalarından özgür kılmak ve bu kavramları deneysel alanlarla bağlantılı olarak, ama bu alanın sınırlarının dışına doğru genişletmektir.<sup>286</sup> Akıl verili bir koşullu için koşullar (ki anlık tüm fenomenleri sentetik birliğin koşulları olarak bunların altına getirir) bakımından mutlak

---

<sup>283</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 227.

<sup>284</sup> *age*, s. 228.

<sup>285</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 91.

<sup>286</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 224.

bütünlük isteğinde bulunur ve bu yolla kategoriye transendental ideye çevirir.<sup>287</sup> Dolayısıyla transendental ideler aslında koşulsuz dek genişletilmiş kategorilerdir.

Kant'a göre, salt aklın apriori ilkeleri olan kozmolojik ideler felsefeyi dogmatik uykusundan uyandırır ve aklın kendi kendisini eleştirmesini sağlarlar. Çünkü kozmolojik ideler deneyimin ötesindedir ve deneyimin üstüne çıkmaya çalışan salt akıl, her zaman çelişkilere (antinomilere) düşmeye mahkûmdur. İşte kozmolojik ideler aklın düştüğü bu antinomilerden kurtulmak için başvurduğu girişimlerdir. Böylece akıl kendi kendini eleştirecek, dogmatik uykusundan uyanmış olacaktır. Kant, kozmolojik idelere uygun olarak saf aklın dört türlü diyalektik savı olduğunu belirtir. Temelini insan aklında bulan antinomiler duyulur dünyanın görünüşlerini olanaklı kılan bağlantı ilkelerini, kendi başına şeyler "Ding an sich" alanı içinde geçerli diye kabul edince ortaya çıkar ve karşıtlarıyla birlikte dört önermeyi içerir. Bunlar:

1 ."Sav. Evrenin zamanda başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.

Karşısav: Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınır yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur"<sup>288</sup>.

2."Sav: Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiç bir şey yoktur. Dünyada her şey yalın olandan oluşur.

Karşısav: Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiç bir şey yoktur"<sup>289</sup>

3." Sav: Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin fenomenlerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu fenomenleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

Karşısav: Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur".<sup>290</sup>

4."Sav: Evrenin nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır.

---

<sup>287</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 224.

<sup>288</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 231; Kant, *Prolegomena*, s. 92.

<sup>289</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 235; Kant, *Prolegomena*, ay.

<sup>290</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 239; Kant, *Prolegomena*, ay.

Karşısav: Ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak mutlak olarak zorunlu hiç bir varlık yoktur".<sup>291</sup>

Kant'ın vermiş olduğu bu birbirine taban tabana karşıt savların hiçbirini deneyde doğrulayamayız. Çünkü bu önermeler deneyle bize verilmezler. Ancak bu karşıt savlar akıl tarafından eşit ölçüde doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Karşıt savların eşit ölçüde açık ve karşı çıkılmaz bir biçimde hem olumlanabilir hem de olumsuzlanabilir olması nedeniyle akıl çelişkiye düşer.

Kant antinomilerden oluşan bu önermelerin ilk ikisine matematiksel antinomiler son ikisine de dinamik (devimsel) antinomiler adını verir. Matematiksel antinomiler birlikte yanlışlanabilir, dinamik antinomiler ise birlikte doğrulanabilirler. Kant matematiksel antinomilerdeki karşıt savların ilkinin yanlışlığını şöyle açıklar:

“Zamanda ve uzayda bulunan nesnelere söz ettiğim zaman, kendi başına şeylerden söz etmiş olmuyorum, çünkü onlar konusunda hiçbir şey bilmiyorum; görünüşteki şeylerin, yani yalnızca insana bağışlanmış nesnelere bir bilme yolu olarak deneydeki şeylerin sözünü ediyorum. Uzayda ve zamanda düşündüğüm şeyin, kendi başına benim bu düşüncelerim olmaksızın da, uzayda ve zamanda olduğunu söyleyemem; söylersem çelişmeye düşerim. Çünkü uzay ve zaman onlardaki görünüşlerle birlikte, kendi başlarına ve benim tasarımlarımın dışında var olan şeyler değil, yalnızca tasarımlama yollarıdır; sırf bir tasarımlama yolu olan bir şeyin tasarımlarımın dışında da var olduğunu söylemek de açıkça çelişkilidir. Böylece duyular dünyasının nesnelere, ancak deneyde vardır; buna karşılık, deney olmaksızın, ya da deneyden önce nesnelere kendilerine özgü kendi başına bir varoluş yüklemek, deneyin deneyden önce gerçek olduğunu tasarımlamak demek olur.”<sup>292</sup>

Bunun sonucunda uzay ve zaman bakımından evrenin sonlu ya da sonsuz olduğunu söylemek olanaksızdır. Çünkü bu durumların hiç biri deney tarafından içerilmez. Ne sonsuz bir uzay veya zaman, ne de evrenin boş bir uzayla sınırlandırılması veya daha önce geçmiş boş bir zamanın deneyi olanaklıdır, bunlar sadece idedir. Böylece dünyanın boyutları her türlü deneyden ayrı olarak,

<sup>291</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 243 Kant, *Prolegomena*, s. 93.

<sup>292</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 95.

onun kendinde bulunmalıdır. Bu da görünüşlerinin tümünün kavramı olan, varoluşu ve bağlantılılığı yalnızca tasarımda, yani deneyde bulan duyular dünyasının kavramıyla çelişir; çünkü o kendi başına bir şey değildir. Bunun sonucu olarak; kendi başına var olan bir duyular dünyası kavramı çelişkili bir kavram olduğundan, boyutlarına ilişkin sorunun çözümü hep yanlış olacaktır.<sup>293</sup> Görüldüğü gibi; böyle bir antinomide ne sav ne de karşı sav haklıdır. Duyulur dünya ile düşünülen/ akledilen dünya arasındaki çatışma, Kant'ın aklı duyulur dünyanın sınırlarına çekmesiyle son bulmaktadır.

Kant bu şekilde ilk antinominin yanlışlığını gösterdikten sonra ikinci antinomi olan görünüşlerin bölünmesi antinomisinin de aynı şekilde yanlışlanabileceğini belirtir. Kant bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Görünüşler yalnızca tasarımdır, bölümler de ancak onların tasarımında, dolayısıyla bölmede, yani bölündükleri olanaklı deneyde vardılar. Bu bölme de ancak deneyin ulaştığı yere kadar ulaşır. Bir görünüşün tüm deneyden önce bütün parçalarını kendinde taşıdığını kabul etmek; ancak deneyde var olabilen sırf bir görünüş olanı, deneyden önce kendine özgü bir varoluş yüklemek, ya da sırf tasarım olanların, tasarımlama yetisi onlara rastlamadan önce de var olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Bu da çelişkilidir, dolayısıyla bu yanlış anlaşılan sorunun her çözümü de -ister cisimlerin kendi başlarına sonsuz çoklukta parçacıklardan, ister sonlu sayıda yalnız parçacıklardan oluştukları söylesin- çelişkilidir.”<sup>294</sup>

Birinci antinomide olduğu gibi bu antinomide de ne sav ne de karşı sav haklıdır. Çünkü her ikisi de yanlış varsayımlarla kurulmuşlardır, yani uzay- zaman dünyası (doğa) kendinde şey (Ding an sich) olarak varsayılmıştır.<sup>295</sup> Oysa doğa fenomen alandadır ve biz onu duyarlık ve anlığımızın birlikte çalışması sonucu biliyoruz. Doğayı numen alan olarak düşünürsek çelişkiye düşeriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi biz ancak fenomen alanını bilebiliriz. Numen alanı bilemeyiz. Fenomen alanı bilmemiz, duyarlığımızın a priori formları olan uzay ve zamanla anlığın a priori kavramları olan kategoriler aracılığı ile olur. "Numen" alanda ise, kategorileri kullanamayacağımız için bu alanı hiçbir zaman bilemeyiz. Çünkü

---

<sup>293</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 96.

<sup>294</sup> *age*, ay.

<sup>295</sup> Akarsu, *Ahlak öğretileri*, s. 176.

numen alanına ilişkin bilgi, aklın kullanılışı deney ve kategorilerle sınırlandırılmış olduğundan, elde edilemez. Numen alan duyulur görü ile içerik kazanmadığından bu alanın fenomenal anlamda bilgisine ulaşamayız. Ayrıca numen alan metafizik alandır ve "metafizik insan aklının doğal bir yatkınlığıdır". Bu yüzden insan kendini numen alanı araştırmaktan da alıkoyamaz. Kant'a göre; aklın doğal bir yatkınlığı olarak metafizik gerçektir ama kendi başına bırakılıp eleştirel bilim tarafından dizginlenemezse diyalektik ve aldatıcı olur.<sup>296</sup>

Kant bir yandan matematiksel antinomilerin birlikte yanlışlanabileceğini savunurken diğer yandan dinamik antinomilerin birlikte doğrulanabileceğini savunur. Çünkü dinamik antinomilerin biri fenomen alan ile diğeri numen alan ile ilgilidir ve karşıt savlar çelişkiye düşmeden doğru kabul edilebilir. Kant'a göre nasıl ki, duyular dünyasının nesnelere kendi başına şeyler, doğa yasalarını da kendi başına şeylerin yasaları olarak kabul etmek bizi çelişkiye düşürüyorsa, aynı şekilde; özgürlüğün öznesi diğer nesnelere gibi yalnızca görünüş olarak tasarımlanırsa, çelişme önlenemez. Ama doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse; hiçbir çelişme ortaya çıkmaz.<sup>297</sup> Bunun sonucunda Kant üç ve dördüncü antinomilerin sav ve karşıt savının nasıl doğrulanabileceğini bize şu şekilde açıklar:

“Özgürlükten çıkan bir nedensellik, yani nedenler dizisi boyunca geriye gidildiğinde ilki koşulsuz, kendiliğinden etki yapan ve bu nedenler dizisini başlatan nedenler ‘kendinde şey’ olarak salt kuramsal yolla bilinmeseler de pekâlâ düşünülebilir. Karşısavlarda dile gelen düşünce içinde aynı şey söylenebilir. Fenomenler dünyasında bütün olaylar, doğa olayları olarak kavrandıklarına göre, doğal nedensellik yasasına bağlıdır ve zorunludurlar. Aynı şekilde deney alanında koşulsuz olan zorunlu bir varlığın varoluşu da kabul edilemez.”<sup>298</sup>

Bu dört antinomi içerisinde Kant'ın en fazla üzerinde durduğu antinomi özgürlük antinomisidir. Çünkü Kant'a göre fenomenler dünyasında her şeyin bir nedeni vardır. Ancak bu nedensellik bütün doğa olaylarını açıklayamaz. Bu nedenle fenomenler alanında etkili olan ancak kendisi bu alanda bulunmayan bir

<sup>296</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 117.

<sup>297</sup> *age*, s. 97.

<sup>298</sup> Akarsu, *Ahlak öğretileri*, s. 177.



nedensellik bulunmalıdır. Kant buna özgürlükle olan nedensellik adını verir. Böylece iki çeşit nedensellik ve bunların bulunduğu iki alan vardır. Özgürlükle olan nedensellik düşünülür alandır, doğadaki zorunlu nedensellik ise fenomenler alanındadır. Ancak bu iki tür nedensellik büsbütün farklı alanlarda olmak zorunda değildirler. Çünkü fenomenler alanı numen alanın bir görünüşüdür. Bu nedenle de doğadaki zorunlu nedensellik ile özgürlükle olan nedensellik bir arada bulunabilir. Kant'a göre özgürlükle bulunan nedenler ya nedenler zincirini başlatan ilk neden ya da olaylar dizisi içinde bulunan başlatıcı nedenler olarak ortaya çıkabilir. Burada Kant için başlatıcı neden, özgür özne olan insandır. Kant buradan ahlak alanına bir geçiş yapar ve insanın özgür iradesini kurmaya çalışır. Özgürlük ancak ahlak alanında kurulabilir. Çünkü her şeyin zorunlu nedensellik yasalarıyla belirlenmiş olduğu bir dünyada, insana ahlak istemleri ya da buyrukları konamaz. İradesi (istenç) özgür olmayan bir insandan da bu buyruklara uyması beklenemezdi.<sup>299</sup> Bunun sonucunda Kant doğadaki zorunlu nedensellik ile özgürlükle olan nedenselliğin insanda bir arada bulunduğunu ileri sürer. Çünkü insan hem duyular dünyasının bir fenomenidir ve burada nedenselliği deneysel yasalara bağlıdır. Hem de anlığı ve akli olması dolayısıyla düşünülür bir objedir. Bu yönüyle de nedenler dizisini başlatma gücüne sahip, özgür bir varlıktır.

Kant insanın hem duyular dünyasının zorunluluğuna, hem de düşünülür dünyanın özgürlüğüne sahip olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar. Ama bu eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler. Doğa zorunluluğu için gerekli olanlar duyular dünyasındaki olayların sürekli yasalarca belirlenebilirliği, dolayısıyla bir nedene bağlanmalarıdır. Oysa temelde bulunan kendi başına şey ve onun nedenselliği bilinmez kalır.”<sup>300</sup>

Akıl sahibi varlıkta bulunan akıl, özgürlük aracılığıyla duyular dünyasındaki etkilerin nedeni olsa da, olmasa da doğa yasası hep vardır. İlki

<sup>299</sup> Akarsu, *Ahlak öğretileri*, s. 178.

<sup>300</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 99.

olduğu zaman eylem, görünüşteki etkisi hep sürekli yasalara uygun olan maksimlere göre olup biter; ikincisi olduğunda eylem aklın idelerine göre olup bitmediğinden, duyusallığın deneysel yasalarına bağlıdır; her iki durumda ise etkiler sürekli yasalara göre bağlanırlar. Doğa zorunluluğundan bundan fazla bir şey beklemiyoruz. Ne var ki ilk durumda bu doğa yasalarının nedeni akıldır ve dolayısıyla özgürdür. İkinci durumda ise etkiler sırf duyusallığın doğa yasalarına göre oluşurlar. Çünkü akıl onları etkilemez ve kendisi de duyusallık tarafından belirlenemez ki, bu durumda o özgürdür. Böylece doğa yasasının, belirleyici nedenleri olarak kendi başına şeylere bağlı olan aklın pratik kullanımının özgürlüğüne zarar vermediği gibi özgürlükte görünüşlerin doğa yasasını engellemez.<sup>301</sup> Sonuçta doğada zorunluluk, pratik alanda da özgürlük varlığını sürdürmüş olur. Kant'a göre bizim özgür davranışlarımızın temeli akıldır ve akıl duyarlığı aşan düşünülür varlığımızdır. Özgür davranışlarımızın aklın yasalarına ve buyruklarına uyması gereklidir. Ancak bu sadece bir gerekliliktir, zorunluluk değil. Aklın yasaları insanı zorlamazlar, sadece yapılmasını isterler. İnsan aklın yasalarına uymak zorunda değildir, uyup uymamak kendi istencine bağlıdır. Bu nedenle akıl yasaları insanı özgür kılar. İnsana özgürlükten kaynaklanan bir sorumluluk verirler. Duyular dünyasında nedenselliğe bağlı olan insan için düşünülür dünyada gereklilik yasası söz konusudur.

Kant'ın fenomen alanının zorunlu nedenselliğinden numen alanının özgür nedenselliğine geçişinde insan tanımı önemli bir rol oynamıştır, diyebiliriz. Çünkü insan bir yönüyle biyolojik yasalara bağlı varlık, diğer bir yönüyle ruh sahibi özgür varlıktır. Birincisi insanı fenomen alemine bağlarken ikincisi numen alemine bağlamaktadır. Bu durum aklın yapısı ile ilgili değerlendirmelerinden çıkarılabilir. Akıl duyulardan gelen malzemeyi işlerken zorunlu- evrensel yasalara uymakta, buna karşılık görümsüz kavramlar ya da ideleri işlerken özgürdür. Bu bağlamda sentetik apriori önermeler iki değerli önermeler, (yani ya doğru ya da yanlış olan önermeler) iken numen alanındaki ideler üzerine ortaya konulan önermeler ikisi birden doğru olabildiği gibi ikisi de birden yanlış olabilen önermelerdir. Bunlar bir bakıma aklın çift değerli mantığının sınırlarını aşarak özgürlük alanına çıkmasını sağlamaktadır.

---

<sup>301</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 99-100.

### 2.2.4.2.2.3.1.3. Teolojik İdeler

Kant'a göre teolojik ideler salt aklın idealidir ve aklın ideali ile amaçladığı şey; a priori kurallara göre tam belirlenimdir. Buna göre akıl kendi ilkeleri ile uyum içinde tam olarak belirlenebilir ilkeleri bir nesne düşünür.<sup>302</sup> Akıl burada koşullu olandan hareketle koşulsuz olmayanı tanımlamak yerine, deneyden tümüyle kopar ve her şeyin olanağını yükleyebileceği bir varlık tasarlayarak teolojik ideleri oluşturur. Salt aklın ideali olan teolojik idelerde akıl, psikolojik ve kozmolojik idede olduğu gibi deneyden yola çıkmayıp, nedenler dizisinde yükselir. Burada nedenler dizisini mutlak olarak tamamlamaya yönelme yanılığısına 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.<sup>303</sup> Çünkü teolojik ide salt aklın diyalektik kullanımının ürünüdür. Anlığın salt kavramları olan kategoriler deneyin verilerine birlik ve düzen kazandırmaları açısından deneyle ilişkilidir. Transendent ideler ise deneyin üzerine çıkılarak oluşturulurlar. Bu nedenle de düşünmemizin öznel koşullarının ürünü olan teolojik ideleri şeylerin nesnel koşulları olarak kabul etmek, aklımızı tatmin etmek için varsayımları doğru olarak kabul etmektir. Bu da diyalektik bir kuruntudur.

Sonuç olarak psikolojik, kozmolojik ve teolojik ideler olarak yukarıda açıklamaya çalıştığımız ideler, aklın kendisine özgü belirleniminden doğan transendental idelerdir. Bu ideler anlığın kullanılışındaki sistematik birliğin ilkesidir. Sırf düzenleyici olan bu ideler, kurucu birlik sayılırsa ve bunlar aracılığıyla bilginin olanaklı deneyin ötesine geçeceğine inanırsak bu akıl için yanlış anlamadır ve akli diyalektiğe düşürür. Örneğin, Tanrı gibi bir teolojik ideyi deneyin sınırları içerisinde düşünürsek yanlış düşeriz. Çünkü bu gibi ideleri

---

<sup>302</sup> Kant, *Eleştiri*, s. 283.

<sup>303</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 102.

deney alanında doğrulamamız mümkün değildir. Bu nedenle aklın sınırlarının belirlenmesi gereklidir.

### 2.2.5. Salt Aklın Sınırları

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerden yola çıkarak diyebiliriz ki; psikolojik, kozmolojik ve teolojik ideler salt aklın oluşturduğu ideler olarak hem deneyin sınırlarını aşmakta hem de deneyle doğrulanamamaktadır. Bu nedenle bu ideleri aklın sınırlarının ötesinde düşünmek gerekmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant için nesnelere hakkında olanaklı deneyle elde edebildiğimiz bilgi dışında nesnelere kendinde şey'leri hakkında bilgi edinemeyiz. Ama öbür yandan, kendi başına olan hiçbir şeyi kabul etmemek, ya da kendi deneyimizi şeyleri bilmenin tek olanaklı yolu, uzay ve zamandaki kendi görüşümüzü tek olanaklı görüş, çıkarımsal anlığımızı da olanaklı her anlığın ilk örneği olarak ilan etmek doğru değildir. Dolayısıyla deneyi olanaklı kılan ilkeleri kendi başına şeylerin genel koşulları saymak da yanlış olacaktır.<sup>304</sup> Olanaklı deney nesnelere bilgisini edinmemizin bir aracı olmakla birlikte bize kendinde şeyler hakkında bilgi veremez. Ancak biz deneyle kendinde şeylerin bilgisini edinmesek de bunları araştırmaktan yine de vazgeçemeyiz. Çünkü deney hiçbir zaman akla yetmez, soruları yanıtlarken hep öteye, daha gerilere işaret eder ve tam çözümler söz konusu olunca bizi doyurmaz.<sup>305</sup> Aklın daha ileriye gitmek istediği alan metafizik alandır.

Deney ötesinde olup aklın bilmek istediği metafizik alan, yani kendinde şeyler alanı olan numen alandır. Bu alan bizim bilmemize bağlı olmadan var olan bir alandır. Kant burada şu soruyu sorar: Akıl deneyin ötesinde, bizim hiçbir zaman bilemeyeceğimiz bu alanı bilmeye çalışırken, yani bildiğimiz şeyi bilmediğimiz şeye bağlarken ne yapıyor? Burada bilinen, hiç bilinmeyeni (ve hep bilinmeyecek olarak kalacak olanı) gerçekten bağlantı içine sokuluyor; bununla bilinmeyen bir nebze daha bilinir kılınıyorsa bile bu bağlantılılık kavramı yine de belirlenebilir ve açıklığa kavuşturulabilir.<sup>306</sup> Böylece Kant yalnızca numenlerden oluşan bir varlık düşünmemiz gerektiğini vurgular. Çünkü Kant'a

<sup>304</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 105.

<sup>305</sup> *age*, s. 106.

<sup>306</sup> *age*, s. 109.

göre; akıl ancak kendi başına şeylerde tamlığa ve doyuma ulaşabilir ve görünüşler kendilerinden farklı bir şeyle gerçekten ilgilidirler, hep kendi başına bir şeyi kesinlikle varsayarlar ve ona işaret ederler.<sup>307</sup> Bunun sonucunda da akıl numen alan hakkında fikir sahibi olabilir.

Buraya kadar gördük ki; anlık sadece fenomenleri bilir numenleri ise varsayar. Akıl ise hem fenomenleri hem de numenleri kapsar ve anlığımıza sınırlar koyar. Akıl bunu şu şekilde yapar:

“Duyular dünyasına ait her şeyi kapsayan deney, kendi kendine sınır koymaz; her koşullu olandan hep başka bir koşullu olana ulaşır. Ona sınır koyacak şey, onun tamamen dışında bulunmalıdır, bu da anlığın saf varlıklarının alanıdır. Bu anlık varlıklarının doğal yapısını belirlemek söz konusu olduğunda ise, bu alan bizim için boş bir yerdir; amaç dogmatik olarak belirlenmiş kavramlar olunca da, olanaklı deneyin ötesine gidemeyiz. Ama bir sınırın kendisi –kendi içinde olana ait olduğu kadar verilmiş bir tümün dışında bulunan uzaya da ait olduğundan- pozitif bir şey olduğu için; aklın edindiği bilgi yine de gerçekten pozitif bir bilgidir. Bu bilgiyi akıl, bu sınıra kadar giderek genişletir; ama bu sınıra öyle bir şekilde gider ki, onun dışına çıkmayı denemez, çünkü orada, içinde ancak şeyler için biçimler düşünebileceği, ama şeylerin kendilerini düşünemeyeceği boş bir uzay bulur. Ne var ki deney alanının başkaca bilinmeyen bir şey aracılığıyla sınırlandırılması yine de bu açıdan aklın elinde kalan bir bilgidir. Bu bilgiyle akıl, duyular dünyasının içinde kapanıp kalmadığı gibi, dışında da şuraya buraya koşmaz; kendini sırf, bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağlantısını bilmekle sınırlandırır.”<sup>308</sup>

Böylece Kant aklın sınırlarını çizmiş oluyor. Görülüyor ki, Kant’a göre fenomen alanın bilgisine tamamen sahip olan akıl numen alanın bilgisine ancak, fenomen alanla olan bağlantısı içinde ve onun elverdiği ölçüde sahip olabilir.

Kant fenomen numen bağlantısını göstermek için doğal teolojiyi örnek verir. Doğal teoloji insan aklının sınırında bulunan böyle bir kavramdır. Burada akıl en yüce bir varlığın (pratik açıdan da düşünülür bir dünyanın) idesine

---

<sup>307</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 109

<sup>308</sup> *age*, s. 115-116.

yönelmek gerekliliğini duyar. Bunu yaparken de amacı, bu sırf anlık varlığı konusunda, dolayısıyla duyular dünyasının dışında bir şey belirlemek değildir. Yalnızca bu dünya içindeki kendi kullanılmasına olanaklı en büyük (hem teorik hem de pratik) birliğin ilkelerine göre yön vermek, bunun içinde bu ilkelerin, bütün bu bağlantılılığın nedeni olarak bağımsız bir akılla ilgilerinden yararlanmaktır.<sup>309</sup> Kant bu ifadeleriyle pratik akla yönelerek numen alanın daha açık bir hale geleceğinin işaretlerini vermektedir.

Salt aklın sınırları konusunda Kant; aklın ideleri olan, transendental idelere de yer verir. Daha önce de belirttiğimiz gibi; Kant'a göre psikolojik, kozmolojik ve teolojik olmak üzere üç transendental ide vardır ve bunların her biri metafiziğin insanlarda bulunan doğal bir yatkınlık olduğunu açıklar. Bunun yanında Kant her bir idenin Materyalizmin, Naturalizmin ve Kaderciliğin akli sınırlandırılan savlarını ortadan kaldırarak, ahlâkın idelerine, kurgulamanın alanı dışında bir yer sağladığını savunur.

Kant öncelikle, psikolojik idenin insanda bulunan, saf ve bütün deneysel kavramların üstünde olan ruhunun yüce doğal yapısı konusunda pek az şey kavramamızı sağlasa da bu kavramların yetersizliğini gösterdiğini belirtmektedir. Bunun yanında doğayı açıklamaya hiç yaramayan, üstelik pratik bakımdan akli daraltan bir psikolojik kavram olarak materyalizmden farklı olduğunu savunarak materyalizmi eleştirmektedir. Daha sonra Kant, kozmolojik ideler olanaklı tüm doğa bilgisinin akli haklı araştırmalarında doyurmada gözle görülür yetersizliklerinden dolayı, bizi, doğayı kendi başına yeterli olarak ilan eden naturalizmden uzaklaştırmaya yararlar<sup>310</sup> ifadesiyle naturalizmi eleştirmektedir. Son olarak Kant'a göre, şeyler başka şeylere bağımlıdır ve duyular dünyasındaki tüm doğa zorunluluğu her zaman koşulludur. Bu nedenle koşulsuz zorunluluk ancak duyular dünyasında farklı bir nedenin birliğinde aranmalıdır. Dolayısıyla doğa zorunluluğunun nedenselliği de rastlantısal olanın varoluşunu kendi sonucu olarak hiçbir zaman kavranılır kılamayacaktır. Akıl, teolojik ide aracılığıyla kendini kadercilikten: hem ilk ilkesi olmayan bir bütün olarak doğanın kendisinde bulunan kör bir doğa zorunluluğunun kaderciliğinden, hem de bu ilkenin

---

<sup>309</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 116.

<sup>310</sup> *age*, s.118.

kendisinde bulunan nedenselliğin kaderciliğinden kurtarır ve özgürlük aracılığıyla bir neden kavramına, dolayısıyla en üst bir düşünce varlığı kavramına götürür.<sup>311</sup> Kant böylece materyalizm ve natüralizmin ardından kaderciliği eleştirerek ruh, Tanrı ve özgürlük konularında bize yeterli bilgiyi veremeyen salt akıldan, bu konularda bizi aydınlayabilecek olan pratik akla geçiş yapıyor. Salt teorik alanda varlığı kanıtlanamayan ruh, Tanrı ve özgürlük idelerinin ahlâk alanında zorunlu olarak bulunduğunu ve “pratik akıl” aracılığıyla bilinebileceğini savunuyor.

## 2.2.6. Bilim Olarak Metafizik Nasıl Olanaklıdır?

Kant, sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğunu göstermek için ortaya koyduğu soruların sonuncusunda, “bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır?” sorusunu çözümlenmeye çalışır ve olanaklı bilimlerin içerisinde metafiziğin bir ayrıcalığa sahip olduğunu belirtir. Kant’a göre bu ayrıcalık şudur:

“Metafizik tamlığa erişebilir ve artık değişmeyeceği ve yeni buluşlarla genişleyebileceği bir duruma getirilebilir. Çünkü burada akıl, bilgisinin kaynaklarını nesnelere ve görüde bulmaz, kendinde taşır ve akıl, yeti olarak ilkelerini tam ve her türlü yanlış anlamayı engelleyecek bir şekilde belirleyince, artık salt aklın a priori olarak bileceği, hatta haklı olarak sorabileceği bir şey kalmaz.”<sup>312</sup>

Salt aklın teorik bir bilimi olan Metafiziğin genel kavrayışların ötesinde bir dayanağı yoktur. Kant böylece kendinden önceki geleneksel ve dogmatik metafiziğin mümkün olmadığını savunurken salt akıldan gelen bir metafiziğin mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu metafizik ise ahlâk metafiziğidir. Kant transendent metafiziğin olanaksız olduğunu bildirmiş olmakla birlikte, bunu başka bir temele dayandırmıştır. Çünkü o insan anlığının, olabilir deneyim sınırları ötesine dalıp numenlerle uğraşmaya giriştiğinde, kendini çelişkiler içinde yitirecek biçimde yapılmış olduğunu söylüyordu. Böylece transendent metafiziğin olanaksızlığını bir mantık konusu olarak değil, bir olgu konusu olarak görüyordu.<sup>313</sup>

<sup>311</sup> Kant, *Prolegomena*, s.118.

<sup>312</sup> *age*, s. 121.

<sup>313</sup> Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, trc: Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984, s. 14.

Kant önceleri olgu konusu olarak görüp aklın sınırları dışına koyduğu transendent metafiziği, pratik akılla tekrar aklın sınırları içerisine sokmakta, önceleri bilgiye yer açmak için kenara ittiği inancı şimdi tekrar bilginin sınırları içerisine almaktadır. Kaldı ki, fenomen alanında da kendi yasalarını varlığa veren zihin bir çeşit belirleyici durumundadır. Zihnin yasaları/ kategorileri Aristoteles'te olduğu gibi varlığa değil de insan zihnine ait olduğu ve insan varlığa yasa buyurduğu için ahlak yasasına benzer yasaları burada da oluşturmaktadır. Ancak bu alandaki yasalar, fenomen dünyasında ve deneyin sınırları içerisinde kalınarak oluşturulduğu halde ahlâk yasaları numen alanında ve deneyin sınırları dışında oluşturulmaktadır.

Kant, kozmolojik idelerden hareketle ortaya koyduğu dört antinomiden matematiksel olanların değil de diyalektik antinomiler üzerine ahlâk metafiziğini kurmaktadır. Ahlâk metafiziğini üzerine kurduğu özgürlük antinomisi, karşıtıyla birlikte doğru olabilen bir antinomi olarak, antitezini ortadan kaldırmayan, onunla diyalektik ilişkiye girebilen ve böylece zorunluluğu kısmen ortadan kaldıran antinomidir. Ahlâk metafiziğinin üzerine konumlanması gereken zeminde zorunlu değil özgür nedenlerle sınırlanmış olması gerekmektedir. Bu metafiziği kuran da zorunlu nedensellikle sınırlı olan “teorik akıl” değil özgür nedenler zemininde işleyen pratik akıldır.



## III. BÖLÜM

### KANT'TA PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. *Pratik Akıl*

Pratik kullanımda akıl, tasarımlara uygun nesnelere ortaya koyan ya da bu nesnelere ortaya koymak için belirleyen, daha doğrusu kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan, iradenin belirleme nedeniyle uğraşır. Çünkü burada akıl en azından iradeyi belirlemeyi başarabilir.<sup>314</sup> Dolayısıyla insan iradeyi belirleyebiliyorsa özgür bir varlıktır. Salt akıl için bir antinomi olan özgürlük idesi, “pratik akıl” için olması gereken bir idedir.

Görüldüğü gibi, Kant’ın felsefesinin doğa ve ahlâk olmak üzere iki konusu vardır. Doğa var olan her şeydir, ahlâk ise olması gereken şey ya da özgür davranışlar alanıdır. “Teorik akıl” bize olanı, “pratik akıl” ise olması gerekeni bildirir. Teorik aklın ortaya koyduğu önermeler, örneğin “taş serttir” şeklindeki önermede olduğu gibi olanı bildirmektedir. Pratik aklın ortaya koyduğu önermeler ise örneğin, “yalan söylememelisin” önermesinde olduğu gibi olanı değil olması gerekeni ifade etmektedir.

Felsefesini doğa ve ahlâk olmak üzere iki bölüme ayıran Kant’a göre, insan da iki ayrı varlık alanında yer almaktadır. Bu alanlar doğa ve ahlâk varlık alanlarıdır. Doğa varlığı olarak insan fenomenler dünyasına aittir ve bu alanda nedensellik yasasına bağlıdır. Ahlâk varlık alanında ise numenler dünyasına aittir ve özgür bir varlıktır. Kant, ahlâk alanında insanın, kendi ahlâksal yaşamını kendi koyduğu bir ilke olan “ahlâk yasası”na göre kurabileceğini ileri sürmektedir. Bu alandaki insan aslında metafizik bir dünyadadır. Çünkü aynı zamanda metafizik bir nitelik taşıyan ahlâk alanı, olması zorunlu olan bir alan değil, olması gereken bir alandır. Olması gereken bir alan da doğal bir belirlenim taşımaz, insana ait bir alan olarak özgürlüğü öngörür.

Kant insanın iki yönlü bir varlık olduğunu şöyle ifade eder: İki şey üzerinde sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki

---

<sup>314</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc: İ.Zeki Eyüboğlu, İstanbul 2004, s. 35.

ahlâk yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alandaymış gibi aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok. Onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi var oluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan bu uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlık tarafından fark edilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor. Bu dünyayla ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilen dünyalarla ben kendimi, orada olduğu gibi sırf rastlantısal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanıyorum. İlk görünüm, sayısız dünyaların çokluğu görünümü, benim, kısa bir süre için nasıl olduğunu bilmediğim bir şekilde yaşama gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu maddeyi evrende sırf bir nokta olan bu gezegene geri vermesi gereken hayvansal bir yaratık olarak önemini adeta yok eder. Buna karşılık, ikincisi, düşünen bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek artırır. Çünkü bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından bu amaca uygun belirlenişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmamış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten açığa çıktığı kadarıyla açığa çıkar.<sup>315</sup>

Kant'ın ahlâk felsefesi'nin rasyonel ve empirik olmak üzere iki bölümü vardır. "Salt" ya da "rasyonel" bölümü, ahlâk ilkeleriyle uğraşır, "empirik" bölümü ise insanların gerçekte yapıp ettikleriyle ahlâkın normlarına uygun olarak biçim kazanan ahlaki davranışlarıyla ilgilenir, bu her eğitimin de ödevidir. Kant ahlâk felsefesinin deneye dayanan insan bilgilerini içine alan empirik bölüme "pratik antropoloji", akılsal kısmına ise "ahlâk" adını verir.<sup>316</sup> Kant'a göre, biz sadece akıllı bir varlık değiliz, aynı zamanda etten, duyarlılıktan, duygudan meydana gelen bir varlığız. Bundan dolayı akıl bir anlamda bize transendent bir

<sup>315</sup> Kant. *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 213.

<sup>316</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, trc: İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1995, s. 3.

şeydir ve ahlaklılık işte insanın bu ikinci yanının birinci yanına itaat etmesinden ibarettir.”<sup>317</sup> Kant bu düşünceleriyle pratik aklı teorik aklın emrine vermektedir. Böylece Kant’ın ahlaki rasyonel yapısına kavuşmaktadır.

Kant, ahlâk alanında insanın, kendini oluşturan özgür bir varlık olarak, kendi ahlâksal yaşamını kendi koyduğu bir ilkeye, “ahlâk yasası”na göre kurabileceğini ileri sürer. Doğa varlığı olarak insan zorunluluklar alanında yer alırken, ahlâk varlığı olarak insan kendi yarattığı bir zorunluluk türü olarak gereklilikler alanında bulunur. Başka bir deyişle, doğa varlığı olan insan fenomenler alanında yer alırken, ahlâk varlığı olan insan kendi yarattığı numen alanında yer alır, alabilir. Ve irade sahibi, sorumlu varlık olarak insanın yer alması gereken alan da böyle bir alandır. Böylece Kant, insanı ikili bir yapıda görmüş olur: 1. Doğa varlığı olarak nedensellik yasalarına tabi olan insan, 2. Kendi yasasını kendisi koyan, ahlâksal/toplumsal yaşamını kendisi kuran, kurması gereken, özgür varlık olarak insan. Bu ikinci konumuyla insan aslında metafizik bir dünyada yer alır. Fakat bu dünya, özgürce kurulması gereken ahlâk/toplum dünyası olarak metafizik bir dünyadır; çünkü o doğa ortasında gerçekleştirilen, gerçekleştirilmesi gereken bir dünya olmakla birlikte, doğal belirlenim taşımaz; o, insana ait tinsel bir dünya olur.

Kant, “pratik aklın eleştirisi”ni böyle bir “ahlâk metafiziği”ni temellendirmek için geliştirmiştir. Bu metafiziğin geleneksel metafizikle bir ilgisi yoktur ve yepyeni anlamda bir metafiziktir. Kant burada fiziksel dünyada kendiliğinden bulunmayan, ancak istenç ve sorumluluk sahibi insanın, kendi özgür iradesiyle kendine akıl ilkeleri koyabilen insanın çabasıyla oluşturulabilecek olan bir dünyanın olanağını araştırmaktadır. Ve işte bu dünya, bu yeni anlamıyla metafizik bir dünyadır. Burada tümel/evrensel bir ahlak aranmaktadır ki, bu bir “akıl ahlâkı”dır. Bu ahlâkın kuruluşunda ki kurucu öğeler şunlardır:

1. İyi irade
2. Ödev
3. Koşulsuz buyruk (kategorik imperatif: ahlâk yasası)
4. Özgürlük.

---

<sup>317</sup> Ahmet Arslan, *Felefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 172.

Böyle bir ahlâksal yaşamda amaç mutluluk değil, ahlâk yasasının gereğini yerine getirmeyi ödev olarak gerçekleştirmektir. Bu yönde Kant, “autonomi” kavramını bulmuştur. Bu kavram bütün ahlâki düşünmelerin temelinde yer alan bir ana unsurdur. Autonomi, gerçekten iyi ahlâk duygusundan çıkan ahlâk davranışını, ödev olarak bilip tanıdığımız şey ile bizde buna karşı ortaya çıkan şey arasındaki bütün hayat çatışmaları arasında biz insanların ne yapmamız gerektiğini kendi içimizde bulmamızı, kendi içimize dayanarak takdir ve kabul etmemizi şart koşmaktadır.<sup>318</sup>

Kant’da pratik aklın ne olduğunu anlayabilmek için iyi irade, ödev, koşulsuz buyruk (kategorik imperatif: ahlâk yasası) ve özgürlük kavramlarının ne olduğunu açıklamak gerekir. Bu nedenle sırasıyla bu kavramların Kant’ın ahlâk felsefesi için ne ifade ettiğini belirteceğiz.

### 3.1.1. İyi irade

Kant için ahlâkın temelini, herkes için aynı kalan ve değişmeyen bir şey oluşturmalıdır. Herkes için aynı kalan, değişmeyen bu temel, “iyi irade” (iyi niyet) ve “ahlak yasası”dır.<sup>319</sup> Kant’a göre iyi irade kavramı, ahlak kavramları arasında eylemlerin ahlaki bakımdan değeri yargılandığında başvurulacak olan kavramdır. “Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi” adlı eserinde Kant, “İyi irade” kavramı hakkında şu ifadeyi kullanır: “Dünyanın dışında bile, iyi bir iradeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”<sup>320</sup> Başka yüksek değerlerde vardır ama onlar mutlak anlamda kendi başına iyi değildirler. Duruma göre kötü de olabilirler. Örneğin anlık, düşünme yeteneği, yüreklilik, kararlılık, yargılama gücü gibi değerler iyi ve istenmeye layıktırlar. Ama bunları kötüye kullanan bir irade olursa kötü birer değer haline dönüşürler. İyi irade, etkilerinden ve başardıklarından ya da konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan dolayı değil, yalnızca irade olarak, kendi başına iyidir.<sup>321</sup>

Kant’a göre iki türlü iyi vardır. Birincisi “araç olarak iyi”, ikincisi de “kendinde iyi”dir. Araç olarak iyi, herhangi bir değere erişmede işe yarar.

<sup>318</sup> Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, trc: Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1957, s. 34.

<sup>319</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 265

<sup>320</sup> Kant. *AMT*, s. 8.

<sup>321</sup> Kant. *age*, s. 9.

Buradaki iyi yararlı olanla ilgilidir. Değeri kendi içinde değildir, sadece yararlı olduğu için değerli olur. Kendinde iyi ise, kendi başına değerlidir. Kendi başına değerli ve iyi olan şey “iyi irade”dir.<sup>322</sup> İnsanın sonucu ne olursa olsun iyi davranışta bulunmaya ahlâki olarak karar vermesi iyi irade sayesinde gerçekleşir.

Kant’a göre iyi irade ahlâkça iyi istemede ortaya çıkan güçlü bir düşüncüdür. Ahlâki eylem dışla ilgili eylemlerde ve onların sonuçlarında, başarılarında belirmez. Bir eylemin ahlaki değeri sonucunda değil, başarısında, eylemin arkasındaki düşüncedir. Ahlâki iyi duyulur görüde kendisine karşılık olan bir şeyin bulunamayacağı, duyulur-üstü bir şey olduğundan ancak akılla bilinir ve düşünülebilir. Bu düşünüş eğer ödev duygusundan kaynaklanıyorsa eylem mutlak olarak değerlidir. İyi irade, koşulsuz olarak biricik iyi, ödev uğruna davranmada belirir.<sup>323</sup> Ödev duygusundan kaynaklanmayan eylem mutlak bir değer taşımamaktadır.

Kant’a göre akıl, pratik bir yeti yani iradeyi etkilemesi gereken bir yeti olarak bize verilmiştir. Onun gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, aklın mutlaka gerekli olduğu, kendi başına iyi bir iradeyi ortaya çıkarmak olmalıdır. Bundan dolayı bu irade en üstün iyidir ve başka her şeyin, hatta her mutluluk isteminin bile, koşulu olmalıdır.<sup>324</sup> Dolayısıyla aklın görevi kendi başına iyi iradeyi ortaya çıkarmaktır ki, bu en üstün iyidir. İyi iradeyi ortaya çıkaran akıl olduğuna göre, ahlâki alanda belirleyici olan da akıl yasasıdır.

### 3.1.2. Ödev

Kant, iyi irade kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için ödev kavramı ile bağlantısının kurulması gerektiğini belirtmektedir. Ödev bir eylemin zorunlu olarak yasa karşısındaki saygıdan doğmasıdır.<sup>325</sup> Kant, iyi iradenin ödev bağlantısında insan eylemlerini şu şekilde bölmeler:

1. Ödeve aykırı olanlar
2. Ödeve uygun olanlar

---

<sup>322</sup> Akarsu, *Ahlak öğretileri*, s. 208.

<sup>323</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 168.

<sup>324</sup> Kant. *AMT*, s. 11.

<sup>325</sup> Kant, *age*, s. 15.

2-a. Eğilimden çıkan

2-b. Ödevden çıkan (ödevde karşı saygıdan çıkan, hem de içinde hiçbir eğilim olmadan, hatta eğilime karşı gerçekleşen eylemler).<sup>326</sup>

Kant ödevde aykırı olan eylemlerle ilgilenmemektedir. Çünkü onlar ahlâki değildirler. Ödevde uygun eylemler ise ahlâksal eylemlerdir. Kant'a göre ödev iradeye buyrulan şeydir, böylece de irade için ahlâkî bir zorunluluğu dile getirir.

Kant ödevde uygun eylemler olarak eğilimden çıkan eylemlerin ahlâki olarak değerlendirilemeyeceğini, ödevden çıkan eylemlerin ise ahlâksal olarak değerlendirilebileceğini savunmaktadır. Örneğin, Kant'a göre yaşamını sürdürmek ödevdir, ayrıca da herkesin buna doğrudan doğruya eğilimi vardır. Ama bunun içinde, insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri özenin hiçbir iç değeri, maksimlerinin de hiçbir ahlâksal içeriği yoktur. Bu insanlar yaşamlarını ödevden dolayı değil ödevde uygun olarak koruyorlar. Buna karşılık, eğer talihin kötü cilveleri ve umutsuz acı, yaşamdan tat almayı büsbütün yok ettiyse ve insan alınyazısına küserek ölmeyi dilerse, ama yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa: işte o zaman maksim ahlâksal içeriği vardır.<sup>327</sup> Ödevden çıkan eylemin değeri, erişilmek istenilen maksatta, niyette (Absicht), güdülen başarıda değil, kararı verdiren maksim'dedir.<sup>328</sup> Maksim, iradenin öznel ilkesidir: nesnel ilke ise, pratik yasadır.<sup>329</sup> Eylemlerin pratik yasa karşısındaki salt saygıdan doğması zorunluluğu ödevi kuran şeydir. Bu ödev, her değerün üstünde olan kendinde iyi iradenin koşuludur.<sup>330</sup> Dolayısıyla insan kendi iradesiyle çıkar gözetmeksizin, eğilimlerinden bağımsız olarak, sonucu ne olursa olsun, ödevde karşı saygıdan doğan bir eylemde bulunuyorsa, o eylem ahlâksal olarak nitelendirilmektedir.

Kant'a göre irademle hiçbir zaman sonuç olarak değil, sadece neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesaplarının tamamen dışında bırakan şey, sırf kendisi için yasa, dolayısıyla buyruk olabilir. O halde ödevden dolayı olan bir davranış, eğilimin etkilemesini, onunla birlikte de iradenin her türlü nesnesini tamamen uzak tutmalıdır. Böylece,

<sup>326</sup> Akarsu, *Ahlak öğretileri*, s. 212.

<sup>327</sup> Kant. *AMT*, s. 13.

<sup>328</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 213.

<sup>329</sup> Kant. *AMT*, Dipnot.1, s. 16.

<sup>330</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 215.

nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya salt saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka, iradeyi belirleyebilecek bir şey kalmaz.<sup>331</sup> Dolayısıyla iradeyi belirleyecek olan şey öznel ve öznenin ödevden çıkan eylemlerinde bulunmaktadır.

Ödevde uygun eylemin varlığı konusunda önemli olan, aklın kendi başına, bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurmasıdır. Çünkü ödev, ödev olarak, her deneyden önce, iradeyi a priori olarak belirleyen akıl idesinde bulunur.<sup>332</sup> Deney bize hiçbir zaman ödevde uygun eylemin ödevden nasıl çıktığını gösteremez. İradeyi belirleyen ilke deneyden değil de doğrudan doğruya akıldan çıktığı için Kant'ın temelini pratik akılda bulan ahlâk felsefesi empirik değil rasyonel bir yapıya sahiptir.

### 3.1.3. Koşulsuz Buyruk (Kategorik İmperatif: Ahlâk Yasası)

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Kant'ın ahlak anlayışında, bir eylemin ahlâki olarak nitelendirilebilmesi için irademizin ahlâk yasası tarafından belirlenmiş olması gerekmektedir. Bu belirlenimi yaptıktan sonra kant “iyi bir irade için iradeyi belirleyecek olan ahlâk yasası nasıl olmalıdır?” sorusunu şu şekilde yanıtlamaktadır: Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre eylemde bulunma yetisi ya da iradesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, irade pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl iradeyi zorunlu olarak belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur. Yani irade, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.<sup>333</sup> Bu durumda irade yasalara göre eylemde bulunur. Ancak yasa bir zorunluluğun simgesi iken irade seçme yetisi olması nedeniyle özgürlüğün simgesi olmaktadır. Bununla birlikte yasadan başka bir itici gücü olmayan, bundan dolayı yasadan başka bir şeyi istemeyen, zorunluluk ve özgürlüğün bir ve aynı şey olduğu bir irade düşünebiliriz. Bu iradede yasa başka bir itici olmadan tam bir özgürlükle kendini gösterir. Böyle bir irade tam olarak iyidir, salttır ya da kutsaldır. Böylece yasa,

---

<sup>331</sup> Kant, *AMT*, s. 16.

<sup>332</sup> *age*, s. 24.

<sup>333</sup> *age*, s. 29.

ödev olarak “yapman gerekir” diyen bir buyruk (imperatif) şeklinde kendini göstermektedir.<sup>334</sup> Yani irade kendi isteği ile seçme gücünü kullanarak yasaya uygun hareket ediyorsa özgür bir şekilde hareket ediyor demektir. Bu durumda da ahlâk yasası doğa yasasının zorunluluğundan farklı olarak kendini gereklilik şeklinde ortaya koymaktadır.

Kant’a göre, irade için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir, (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.<sup>335</sup> Ahlak yasası, kendisini, “yapmalısın” buyruğu ile birlikte ortaya koymaktadır ve buyruk kavramı normal emir ve yasaklardan farklıdır. Çünkü normal emir ve yasaklar insana dışarıdan verilen bir zorunluluktur. Hâlbuki ahlâki buyruklar “pratik akıl” ve iradeden kaynaklanan bir gereklilik taşır.

Buyruk; benim aracılığım ile olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi –ister özne o eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, ister bilmesine rağmen bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden- hemen yapmayan bir istemeye bağlantısını ortaya koyar. Böylece Kant, buyrukları koşulsuz (kategorik) ve koşullu (hipotetik) buyruk olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, eğer bir eylem, belli bir amaca ulaşmada araç olarak iyi ise, yani irade belli koşullara bağlı ise, bu koşullu buyruktur. Buna karşılık, buyruk, kendi başına iyi olan bir iradenin ilkesi ise, yani hiçbir koşula bağlı değilse koşulsuz buyruktur.<sup>336</sup> Ahlak yasası koşulsuz buyruktur ve ahlaki olan eylemde koşulsuz buyruğa göre yapılan eylemdir. Çünkü ahlâki eylem kayıtsız şartsız, hiçbir çıkar gözetmeden yapılan, sonucu ne olursa olsun iyi iradeden, iyi düşünüşten ortaya çıkan eylemdir.

Koşulsuz buyruk tek bir temel buyruktur ve Kant bu buyruğu şu şekilde ifade eder: “Öyle davran ki, senin iradenin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilsin.”<sup>337</sup> Bu buyrukta irade belirli bir yasaya uygun bir şekilde kendi eylemini belirleyebilen bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi eylemini belirleme ise sadece akıl sahibi varlıklara özgü bir durumdur.

---

<sup>334</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 219.

<sup>335</sup> Kant, *AMT*, s. 29.

<sup>336</sup> *age*, s. 31.

<sup>337</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.56; Kant, *AMT*, s. 38.



Kant'a göre eğer en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın iradesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olan iradenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalıdır. Bu ilkenin temeli şudur. Akıl sahibi doğa kendisi amaç olarak vardır. İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar, bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim içinde geçerli olan tam nesnel bir ilkedir ki bundan, en yüksek pratik temel olarak, iradenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: Her defasında insanlığa, kendi işinde olduğu kadar başka herkesin işinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.<sup>338</sup>

Kant'ın buyrukları koşulsuz ve koşullu olarak ayırdığını daha öncede belirtmiştik. Bunun yanında *Salt Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı gibi bu buyruklardan oluşan önermeleri de sentetik ve analitik olarak ayırmaktadır. Kant'a göre koşulsuz buyruklar sentetik - pratik, koşullu buyruklar ise analitik - pratik önermelerden oluşmaktadır. Koşulsuz buyruk akıllı varlığın iradesine herhangi bir koşul olmadan, doğrudan doğruya gerekliliği katar.<sup>339</sup> Görülüyor ki, Kant'ta koşulsuz buyruklar sentetik a priori pratik önermelerdir ve bunların nasıl olanaklı olduğunu göstermek gerekmektedir.

Kant'ın bilgi felsefesini kurduğu “Salt Aklın Eleştirisi” adlı bölümde kuramsal olarak sentetik a priori önermelerin nasıl mümkün olduğunu açıkladık. Burada var olan üzerine söylenebilecek önermelerin kavranılabilirliği söz konusu idi. Ahlak Felsefesinde ise pratik biçimde olan bir önerme, bir kategorik imperatif, yani olması gerekeni dile getiren, böylece irade ve eylemlerle ilgili olan bir önerme söz konusudur.<sup>340</sup> Kant'a göre böyle bir koşulsuz buyruğun olanağını gösterebilmek için insanın iki ayrı dünyanın üyesi olduğunu düşünerek işe başlamak gereklidir. Çünkü insan hem duyulur dünyanın hem de düşünülür dünyanın bir üyesidir. Duyulur dünyaya ait olan yönüyle insan doğa yasalarına tâbiidir. Düşünülür dünyaya ait olan yönüyle ise akılda temelini bulan yasalara tâbiidir.

---

<sup>338</sup> Kant, *AMT*, s. 46.

<sup>339</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 231.

<sup>340</sup> *age*, ay.

Duyulur ve düşünülür dünyanın üyesi olan insan akıl yetisi sayesinde kendini diğer her şeyden, nesnelere uyarılan kendisinden bile ayırır. Akıl saf kendi kendine etkinlik olarak, anlaktan üstündür. Şöyle ki, anlık her ne kadar kendi kendine etkinlik ise ve duyu gibi, sırf şeyler tarafından uyarıldığımızda ortaya çıkan tasarımlar taşımaya da bu etkinliğiyle duysal tasarımları kurallar altına koymaya, böylece de bunları bir bilinçte birleştirmeye yarayan kavramlar oluşturabilir. Ancak bu kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz. Duyusallığın bu kullanılışı olmasaydı, anlık düşünülemezdi. Buna karşılık akıl, ide denilen kavramlarla öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlık dünyasından ayırt etmekle, bununla da anlığa sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.<sup>341</sup> Dolayısıyla akıl duyu ve anlaktan üstün bir yetidir. Duyu ve anlığımızla ulaşamadığımız idelerin bilgisine biz aklımızla ulaşabilir, ayrıca anlığımızın sınırlarını da aklımızla belirleyebiliriz.

Akıl sahibi insan kendi iradesinin nedensellini özgürlük idesi olmadan düşünemez. Çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlâklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır. Bu ilke de (Öyle davran ki, senin iradenin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilirsin) doğa yasasının bütün görüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur.<sup>342</sup> Öyleyse koşulsuz buyruk sadece “özgürlük idesi” altında mümkündür. Akıl sahibi ve ahlâki sorumluluğu olan insanlar ancak özgür olduğu ölçüde koşulsuz buyruğa uygun davranabilirler.

### 3.1.4. Özgürlük

Yukarıda da belirttiğimiz gibi akıl için özgürlük metafizik alanda söz konusudur. Doğa yasasının geçerli olduğu fiziki alanda ise özgürlük yoktur. O halde özgürlük doğa yasasının geçerli olmadığı alanda yani salt aklın hüküm sürdüğü alanda geçerlidir.

---

<sup>341</sup> Kant, *AMT*, s. 71.

<sup>342</sup> *age*, ay.

Akıl kendiliğinden ortaya koyduğu özgürlük yasasıyla pratik bir nitelik taşıdığını a priori olarak kanıtlar. Eylemler, bir yandan, doğa yasası değil de özgürlük yasası denen bir yasaya bağlandığından, düşünülebilen varlıkların davranışlarıdır. Öte yandan da duyular dünyasında görünüşler olarak ortaya çıkan olaylardır. Bu nedenle bir pratik aklın belirlenimi ancak görünüşlerle bağlantı içinde ve anlık kategorilerine uygun biçimde gerçekleşebilir.<sup>343</sup> Ancak özgürlük kategorileri anlık kategorilerinden daha üstündür. Çünkü anlık kategorileri nesnelere bize tam olarak veremeyen nesnenin sadece fenomenal yönünü bildirebilen kategorilerdir. Özgürlük kategorileri ise özgür irade tarafından belirlenir. Bu nedenle temelini kuramsal değil pratik bir yasada oluşturmaktadır.

Özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilişkiye giren a priori pratik kavramlar, bilgiye dönüşürken anlam kazanmak için görüleri beklemek zorunda kalmazlar. Bu nedenle pratik kavramlar bağlantılı olduğu nesnenin (iradenin amacının) gerçekliğini yaratır. Bu olay teorik kavramlarla yapılamaz.<sup>344</sup> Dolayısıyla özgürlük kategorileri duyularla değil, pratik akılla ilgilidirler ve ahlâk yasası tarafından belirlenirler.

Kant'ın anlığın kategorilerini iki alt bölüme ayırdığını daha önce belirtmiştik. Bunun gibi Kant özgürlük kategorilerini de iki bölüme ayırmaktadır. Birinci bölüm anlık kategorileriyle aynı şekilde adlandırılan, nicelik, nitelik, görelilik ve kiplik kategorileridir. İkinci bölümde ise birinci bölümde bulunan her bir kategorinin altında üçer tane bulunan on iki kategori vardır. Bu kategorileri Kant, aşağıdaki çizelge ile sunmaktadır.

## ÖZGÜRLÜK KATEGORİLERİ

### 1-Nicelik

Öznel, maksimlere göre (birey iradesinin konuları)

Nesnel ilkelere göre (koşullu buyruklar)

Özgürlüğün nesnel, öznel a priori ilkeleri (yasalar)

### 2-Nitelik

Davranışın pratik kuralları (kural koyucu)

Yapmamamın pratik kuralları (yasaklayıcı)

<sup>343</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 98.

<sup>344</sup> *age*, s. 99.

Ayrı tutmaların pratik kuralları (ayırıcı)

### 3- İlişki (Görelilik)

Kişinin durumuna göre

Kişinin durumuyla ilişkili

Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla ilişkisi

### 4-Kiplik

Yetki verilen ve yetki verilmeyen

Ödev ve ödeve aykırı olan

Yetkin ödev, yetkin olmayan ödev<sup>345</sup>

Bu çizelgede, özgürlüğün deneysel belirleme nedenlerine bağlanmayan, kendi aracılığıyla olanaklı eylemler bakımından duyular dünyasında görünüşler niteliğinde ortaya çıkan bir nedensellik türü olduğu, dolayısıyla doğa olayının kategorileriyle ilgili bulunduğu görülmektedir. Öte yandan her kategori, o nedenselliği belirleyen nedenin duyular dünyası dışında da düşünülebilir bir varlığın özgürlük içindeki özelliği diye benimsenecek nitelikte geniş tutulmuştur.<sup>346</sup> Kant, doğadaki nedenselliğin yanı sıra bir de “özgürlükle olan nedensellik” kavramını geliştiriyor ve fenomenler alanında etkisine rastlanan ama kendisi fenomen olmayan bir nedensellik düşünebileceğimizi belirtiyor. Böylece iki çeşit nedensellik çıkıyor. Birincisi fenomenler alanında bulunan doğal nedensellik, ikincisi akılla kavranabilen, düşünülmür alanda bulunan ve özgürlükle olan nedenselliktir. Özgürlükle olan nedensellik nedenler dizisini başlatan ilk nedendir. Bu da iki çeşittir: ilki, evrende nedenler dizisinin kendisiyle başladığı, artık başka bir nedeni olmadığından özgür olan bir ilk nedendir. İkincisi, evrende olayların dizisi içinde başlatıcı neden olarak ortaya çıkan özgür nedenlerdir.<sup>347</sup> Buradan ilk nedenin Tanrı, özgür nedenin ise insan olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü insan doğa yasalarının dışında kendi iradesini kullanarak nedenler dizisini başlatabilen özgür bir varlıktır. İrade akıl sahibi olan insanın bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin onu belirleyen diğer nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir.

<sup>345</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 99-100.

<sup>346</sup> *age*, s. 100.

<sup>347</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 237.

Kant'a göre iradesi olan her akıl sahibi varlığa zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu bir özgürlük yüklemek gerekmektedir. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesnelere bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünüyoruz. Böylece yargılarında başka herhangi bir şey tarafından yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır. Çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini dış etkinliklerden bağımsız görmelidir. Dolayısıyla o, "pratik akıl" ya da akıl sahibi bir varlığın iradesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir. Böyle bir varlığın iradesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir irade olabilir.<sup>348</sup> Kısacası, eylemlerindeki nedenselliğin bilincinde olan akıl sahibi varlık, iradesi olduğundan dolayı eylemini belirleyebilen özgür bir varlıktır.

### **3.2. Pratik Aklın Diyalektiği**

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, akıl ister istemez kendini aşan, çözemeyeceği, ama sormaktan da kendini alamadığı sorularla uğraşmaktadır. Bu durumda akıl diyalektiğe düşer. Çünkü akıl verilmiş koşullu bir nesnede koşulların mutlak bütüncülüğünü arar, buda yalnızca kendi başına varlıklarda bulunabilir. Ancak nesnelere bütün kavramlarını, biz insanlarda yalnızca duyuşsal olabilecek görümlere bağlamak gerekmektedir. Bu görümler nesnelere kendi başına varlıklar olarak değil, yalnızca fenomenler olarak tanıtılır. Bu fenomenlerin dizisinde hiçbir zaman koşulsuz olan kendi başına şeye ulaşamaz. Ama eğer akıl koşulsuz olanı kendi başına şeymiş gibi fenomenlere yüklerse kuruntuya düşer.<sup>349</sup> "Salt Aklın Eleştirisi"nde, transendental diyalektik konusunda bu kuruntulardan kaynaklanan antinomileri ayrıntılı bir şekilde irdeleyen Kant "Pratik Aklın Eleştirisi"nde de aklın diyalektiğe düşebileceğine işaret etmektedir.

Kant "Pratik Aklın Eleştirisi"nde diyalektiğin, hem mutlak koşulsuz olana, hem de akılla ilgili irademizin bir nesnesinin mutlak bütünlüğüne erişme

---

<sup>348</sup> Kant, *AMT*, s. 67.

<sup>349</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 149.

ereğinden çıktığını belirtmektedir. Bu erekse “en yüksek iyi”dir.<sup>350</sup> Dolayısıyla “en yüksek iyi”ye ulaşma isteği aklı diyalektiğe düşürür.

### 3.2.1. En Yüksek İyi

Kant'ta “en yüksek iyi”nin belirlendiği biricik yer ahlâk yasasıdır. Çünkü bu yasaya uyma en yüksek iyidir ve salt iradeyi belirler. Kant'a göre ahlâk yasası en üstün koşul olarak, önceden yüksek iyi kavramının içine yerleştirilirse, o zaman en yüksek iyinin yalnızca nesne değil, tersine onun kavramı da olduğu, gene onun pratik aklımız aracılığıyla olanaklı duruma gelen varoluşuna özgü tasarımın salt iradenin belirleme nedeni niteliği taşıdığı kendiliğinden anlaşılır. Çünkü gerçekte, önceden “en yüksek iyi” kavramının içine yerleştirilmiş ve onunla birlikte düşünülmüş olan ahlâk yasası, özerklik ilkesine göre iradeyi belirleyen nesneden başkası olamaz.<sup>351</sup>

Kant en yüksek kavramının iki farklı anlam taşıdığını ve bu anlamları detaylı bir şekilde incelenmediği takdirde gereksiz tartışmalara yol açabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda En Yüksek kavramı en üstün ya da yetkin anlamına gelebilmektedir. Birincisi, kendisi koşul olup başka bir koşula bağlanmayandır. İkincisi ise kendi türünde daha büyük bütünün bölümü olmayan bütündür.<sup>352</sup> En üstün iyi erdemdir ve erdem, iradenin mutluluğa erme yolundaki en üst koşuldur. Erdem en üstün iyi olmakla birlikte en yetkin anlamındaki en yüksek iyi değildir. Bunun için erdem ödülleniş mutluluğa bağlanması, yani erdemli insanın mutluluğa ulaşması gerekmektedir.

Kant'a göre erdem ödüllendiği, böylece adaletin egemenlik sürdüğü bir dünya, bunun olmadığı bir dünyadan daha değerlidir. Kant böyle bir dünyanın olması gerektiği aksiyomunu da (postulat) bu yargı üzerine dayandırmaktadır. Böyle bir şeyin, bu dünyada gerçekleşmezse öbür dünyada gerçekleşmesi gerekmektedir. Öyleyse insanlar ölümden sonra da yaşamlarını sürdürmelidirler. Öbür dünyada bir Tanrı'nın onların üzerinde gücü olmalı ve erdemlerine karşılık olacak mutluluğu onlara vermelidir. Böylece “en yüksek iyi” daha iyi bir dünyada

<sup>350</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* s. 151.

<sup>351</sup> *age*, s. 152.

<sup>352</sup> *age*, s. 153.

gerçekleşecektir.<sup>353</sup> Burada görüldüğü gibi “Salt Aklın Eleştirisi”nde metafizik kavramları sorgulayan Kant, “Pratik Aklın Eleştirisi”nde onların gerekliliğini belirtmektedir.

Kant’a göre bizim için pratik olan; irademizle gerçekleştirilen, “en yüksek iyi”de erdemle mutluluğun birbiriyle bağlantılı biçimde düşünülmesi zorunludur. Öyle ki bunlardan biri diğerine bağlı bulunmazsa, “salt pratik akıl” tarafından benimsenemez. Bu bağ, analitik ya da sentetik olmalıdır. Ancak analitik olamaz çünkü analitik olabilmesi için erdem ve mutluluğun özdeş olması gereklidir. Oysa bu kavramlar özdeş değildir. Dolayısıyla bu bağın neden-etki bağlantısı gibi sentetik olması gerekmektedir.<sup>354</sup> Çünkü en yüksek iyi ancak bizim irade ve eylemlerimiz yolu ile etkide bulunan bir şey olarak geçerlidir. Öyleyse ya bizim mutluluğa çabamız erdemnin nedeni olmalıdır, ya da erdeme ulaşma çabamız mutluluğumuzun nedeni olmalıdır. Ama birincisi, yani mutluluğumuzun erdemnin nedeni olması mutlak şekilde olanaksızdır. Çünkü ahlâki eylem (bununla birlikte erdem) ancak yasa karşısındaki salt saygıdan isteniyorsa gerçekten ahlâkidir ve mutluluk için bir araç olamaz. Bunun gibi ikincisi de olanaksızdır. Çünkü bize deney gösteriyor ki erdemli yaşam bize her zaman mutluluk sağlamaz.<sup>355</sup> Burada görülüyor ki erdem ile mutluluğun neden etki bağlantısı içine almaya çalışmak akli antinomilere düşürüyor. Çünkü en yüksek iyinin erdem ve mutluluk ile uyum içinde olması gereklidir. Ancak erdem ve mutluluk bağlantısı zorunlu değildir.

Kant bu antinomiden kurtulmanın mümkün, ancak bunun analitik değil sentetik yolla olabileceğini ifade etmektedir. Kant’a göre burada bir çeşit reel bağlantı, yani mutluluğa çabanın “erdemli düşüncüsü” meydana getirmesi kesin olarak olanaksızdır. Ama öteki çeşitten bir bağlantı, yani “erdemli düşüncünün” zorunlu olarak mutluluğu meydana getirmesi hiçte mutlak olarak olanaksız değildir. Böyle bir şey, yalnızca bizim duyulur dünyamızda, böylece deney alanında ortaya çıkmıyor. Ama ahlâk yasası bir “salt entelektüel belirleme nedeni” olarak beni aynı zamanda duyulur-üstü bir dünyanın da üyesi yaptığına göre böyle bir şey “hiçte olanaksız değildir. Yani “doğanın düşünülür olan ilk hareket ettiricisi”nin neden olarak ahlâki düşünüşle etki olan mutluluk arasında zorunlu

<sup>353</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 254.

<sup>354</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 157.

<sup>355</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 255.

bir bağlam kurmuş olması hiç de olanaksız değildir. Böylece pratik aklın bir kendi kendisiyle çelişmesi gibi görünen “en yüksek iyi”, “pratik bakımdan olanaklı” olarak ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da ahlâkça belirlenmiş bir iradenin “gerçek nesnesi”, “en yüksek ereği” olmaktadır.<sup>356</sup> Burada söz konusu olan ilk hareket ettirici, Tanrı’dır. Böylece ahlâki bakımdan “en yüksek iyi”nin gerçekleşebilmesi için Tanrı’nın var olması zorunludur.

### **3.3. Teorik Akıl Ve Pratik Akıl**

Kant teorik bilen insanlar olarak doğal zorunluluk kavramından ayrılamayacağımız gibi, pratik varlık olarak da özgürlük kavramından ayrılamayacağımızı ileri sürer. İnsan fenomen olarak bağımlı, numen olarak özgür bir varlıktır. Kant aklın bize koşulsuz buyrukta isteme ve eylemenin bir yarasını verdiğini ileri sürmektedir. Bu ahlâk yasası ancak özgürlük idesine dayandığında olanaklıdır. İnsan “teorik akıl” bakımından ancak bir duyu varlığı, bir doğa varlığı olarak kalır. “Pratik akıl” bakımından ise duyulur üstü, düşünülür bir dünyanın üyesidir ve ahlâk yasası ile belirlenmiştir. Ahlâk yasası ise doğa yasalarından öze ayrıdır.<sup>357</sup> “Teorik akıl” ile sadece fenomen alanın bilgisini edinebilen insan, “pratik akıl” ile numen alanın bilgisini edinebilmektedir. Bu da pratik aklın kapsamının teorik akla göre daha fazla olduğunu göstermektedir.

Kuramsal anlığın Kategorilerine “doğa kategorileri”, pratik aklın kategorilerine de özgürlük kategorileri denebilir. Özgürlük kategorileri pratik aklın tüm alanını kuşatırlar. “Pratik akıl” da deneysel olarak verilmiş olan çabaların hizmetine girebilir, ya da deneye bağlı olmadan salt akıl olarak istenci belirlerse ahlâksal olanın kaynağı olur. Akıl pratik olarak teorik aklın sınırlarını aşabilir. Eğer “pratik akıl” sadece duyulara bağlı olsaydı “teorik akıl” üstün olurdu. Ancak salt akıl pratik olabiliyorsa, yani “pratik akıl” ahlâk yasasının bilincinde olarak, tam bir özgürlük içinde salt bir şekilde ortaya çıkıyorsa, a priori ilkelere göre yargılama yapıyorsa, belli teorik önermelerin salt aklın pratik ilgelerine ayrılmaz bir şekilde bağlı oluşu ortaya çıkıyorsa, “salt pratik akıl”, salt

---

<sup>356</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 256.

<sup>357</sup> *age*, s. 203.



teorik akla göre üstündür.<sup>358</sup> Çünkü teorik bilgilerimiz ancak pratik olarak kullanıldığı takdirde tamamlanır. Ayrıca teorik alanda deneye bağımlı ve düzenleyici olan akıl, pratik alanda kanun koyucu olarak işlevde bulunmaktadır.

Kant'ın bilgi anlayışı deneyin alanıyla metafiziğin alanını birbirinden ayırır. Deneysel düzeyde duyuyla elde edilen izlenimler anlığın kategorileriyle bilgiye dönüştürülürken, metafizik düzeyde akıl deneyi aşan fikirlere yönelir.<sup>359</sup> Ancak metafizik “salt teorik akıl”da olanaksızdır. “Pratik akıl”da ise olanaklıdır. Çünkü akıl salt olarak gerçekten pratikse, yani iradeyi kendi başına empirik verilere dayandırmadan yönetebiliyorlarsa, iradeye kendi yasasını koyabiliyorsa, özgürlük de mutlak anlamda var demektir. Oysa teorik açıdan özgürlük kavramının gerçekliğinin olup olmadığı problematiktir. Çünkü özgürlük kavramının gerçekte bir karşılığının olduğu teorik olarak kanıtlanamaz. Buna karşılık a priori pratik olan akıl, empirik iticilere gerek duymadan iradelere kendi yasası ile özgür olarak etki eder. Özgürlük kavramının gerçekliği pratik aklın zorunlu yasası ile kanıtlanınca da, Tanrı ve ölümsüzlük gibi salt ide olan bütün kavramlarda bu özgürlük kavramı ile nesnel bir gerçeklik kazanırlar. Özgürlük idesinin gerçek olduğunu gösterende ahlak yasasıdır ve özgürlük ahlâk yasasının koşuludur. Özgürlük ahlak yasasının bir varlık nedeni, ahlak yasası da özgürlüğün bir bilgi nedenidir.<sup>360</sup> Böylece “teorik akıl”da olanaklı fakat problematik olan Tanrı ve ölümsüzlük kavramları, “pratik akıl” için olması zorunlu varlıklardır.

Salt aklın ideleri olan kozmolojik ideler konusunda gördüğümüz gibi, özgürlük ve Tanrı'nın varoluşu “teorik akıl” için birer antinomidir. Şöyle ki; özgürlük antinomisinde “doğa yasalarına göre nedensellik, kendisinden evrenin fenomenlerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değil, bu fenomenleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.” Bu savın karşısında ise “hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur” karşıt savı yer almaktadır. Bunun gibi, Tanrı'nın var oluşuyla ilgili antinomide, “evrenin nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır” savının karşısında, “ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak mutlak olarak zorunlu hiç bir varlık yoktur” karşıt savı yer almaktadır. Kısacası, Tanrı ve

<sup>358</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 205.

<sup>359</sup> Afşar Timuçin, “Mantık”, *Felsefe Dergisi*, İstanbul 1990, sy:32-33, ss.297-300, s. 299.

<sup>360</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 198.

özgürlük ideleri “teorik akıl” için diyalektik bir özellik taşımaktadır. Oysa bu ideler “pratik akıl” için olması gereken, yani ahlâkın olmazsa olmaz koşullarıdır.

Kant salt aklın pratik ilgisine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, öbür dünya düşüncesi gibi önermelere postulat adını verir. Postulat var olmak zorunda olan ama olup bitmek zorunda olmayan anlamına gelmektedir. Kant'a göre postulat, mutlak a priori olarak geçen bir pratik yasaya ayrılmaz bir şekilde bağlı olması bakımından teorik olan, ama böyle olmakla da tanıtlanamayan bir önermedir.<sup>361</sup> Teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük gibi ideler, aklın pratik kullanımında ahlâki eylemin imkânı için zorunlu birer postulat olduklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olmaktadır.

Kant'a göre psikolojik, kozmolojik ve teolojik ideler, aklın hiçbir deneyde verilemeyecek olan kavramlarından başka bir şey olmadığı için, aklın bu idelerle ilgili olarak karşımıza çıkardığı sorular, nesnelere tarafından değil, kendini tatmin etmek amacıyla sırf aklın maksimleri tarafından verilir ve hepsi de yeterince yanıtlanabilirler. Bu da bunların anlığımızın kullanılmasını eksiksiz bir uyuma, tamlığa ve sentetik bir birliğe götürmenin ilkeleri olduğu, bundan dolayı da sırf deneyde ama tümünde geçerli olduğu gösterilince olur. Ama deneyin mutlak tümü olanaksız olmakla birlikte, genel olarak ilkelere göre bilginin bir bütünüdür idesi, ona bir sistemin birliğini sağlayabilecek bir şeydir. Burada kastedilen aklın teorik kullanımının yalnız pratik amacı değil, aynı zamanda en yüksek amacıdır.<sup>362</sup> Böylece akıl teorik değil pratik olarak kullanıldığı zaman en yüksek amacına ulaşmaktadır. Bu amaç kendini ahlâk alanında göstermektedir.

Kant'ın ahlâk felsefesinde aklın ideleri önemli rol oynamaktadır. Ahlâki akıl çıkarımları bizim davranışlarımıza yön veren ilke olduğu için ahlâki yaşamımız, hiçbiri de teorik deneyim dünyasında olmayan büyük bir kusursuzluk idealleri alanıyla tanımlanır. Yani bunlar bilim adamlarının araştıracağı türden veriler değil, bizim onlara göre eyleyeceğimiz normlardır. Kant'a göre onların herhangi bir mümkün geçerliliklerini yadsımak aslında ahlâklılığın kendisini yadsımak demektir.<sup>363</sup> Eğer aklın ideleri olmasaydı, ahlâk alanının olması da söz

---

<sup>361</sup> Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 257.

<sup>362</sup> Kant, *Prologemena*, s. 103-104.

<sup>363</sup> *age*, s. 104.

konusu olamazdı. Bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen akılda a priori olarak bulunur. Bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz.<sup>364</sup> Ahlâk kavramlarının kaynaklarının salt a priori olmasından dolayı bizim için en yüksek ilkelerdir. Ahlâk yasasını belirleyecek olan da “pratik akıl”dır.

Sonuç olarak, Kant aklın eleştirisinde akli teorik ve pratik, varlığı ise numen ve fenomen olarak ayırmaktadır. “Teorik akıl” sadece fenomen alanı, “pratik akıl” ise fenomenin yanında numen alanı da bilmektedir. “Teorik akıl” fenomenler dünyası ile sınırlı iken, “pratik akıl” fenomenler dünyasını aşarak numen alanına da müdahale edebilmektedir. Böylece Kant’ın teorik akılla sınırlarını daralttığı bilgiyi, “pratik akıl” ile metafizik alana taşıdığı görülmektedir. Bu nedenle “pratik akıl” teorik akıldan daha üstün bir konuma sahiptir.

---

<sup>364</sup> Kant, *AMT*, s. 27.

## SONUÇ

Bu çalışmada öncelikle İlkçağ'dan Kant'a kadar olan akıl anlayışları, özellikle de Kant'ın akıl eleştirisine temel oluşturan yaklaşım ve filozoflar ele alınmıştır. Kant bilginin oluşumunda akıl ve deneyin birlikte rol aldığını savunduğu için bir yönüyle rasyonalist, bir yönüyle de empirist'tir. Ancak o bilginin kaynağında ne rasyonalistlerin savundukları gibi salt akıl, ne de empiristlerin savundukları gibi salt deney olmadığı için her iki yaklaşımı da eleştirmekte kriticizm olarak adlandırılan akımın öncülüğünü yapmaktadır.

Kriticizm, Kant'ın akıl ve bilginin sınırını ve imkânını saptamak üzere, özellikle dogmatizm ve septisizmin karşısına koyduğu, aynı zamanda empirizm ile rasyonalizmi uzlaştırdığı bir felsefe yöntemidir. Kant'ın felsefesinin iki dönemi vardır. Birinci dönemde o Leibniz - Wolf felsefesinin etkisinde kalmıştır. Bu dönemde Kant doğuştan doğru bilgilerin olduğunu savunan, rasyonalist yönü ağır basan bir dogmatiktir. Bu dönem Kant'ın kritik öncesi dönemi olarak adlandırılmaktadır.

Kant'ı Leibniz-Wolf düşüncesinden ayıran ilk eser, *Duyu Dünyasıyla Düşünce Dünyasının İlkeleri Üzerine* adlı kitaptır. Burada duyu dünyası ile düşünce dünyasının ilkelerinin farklılığı üzerinde durmaktadır. Bu kitapta Kant, her ne kadar duyu ile düşünce dünyasını birbirinden ayırsa da, rasyonalistler gibi, bilgi değeri açısından düşüncenin, duyudan üstün olduğunu söylemektedir. Buradaki birinci yenilik, Kant'ın bilen öznedeki bulunan, deneyden gelmemiş salt düşünce formlarını genişletmesidir. İkinci yenilik ise rasyonalistlerin, priori olarak var olduğunu söyledikleri salt kavramların bir takım ilkeleri olduğu gibi duyu verilerinin de salt unsurlar olarak, uzay ve zaman gibi ilkelerinin olduğunu söylemesidir.

İkinci dönem'de ise Kant, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırması sonucunda akli eleştirmeye başlamıştır. Böylece Kant, felsefesinde kritik döneme girmiştir. Kant "Salt Aklın Eleştirisi"nde öncelikle a priori ve a posteriori olmak üzere iki türlü bilginin varlığını kabul etmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi a priori bilgi akılda bulunan, a posteriori bilgi deneyden gelen bilgidir. Daha sonra Kant yargıları analitik ve sentetik olarak ayırmaktadır.

Analitik yargılar özne ile yüklem özdeş olduğu yargılardır. Yeni bir bilgi vermezler. Sentetik yargılar ise yüklem özne hakkında yeni bilgi verdiği yargılardır. Kant'ın ulaşmak istediği yargı türü hem sentetik hem de a priori bilgiler içeren yargılardır. Bu tür yargıların olanağını Kant matematikte, fizikte ve metafizikte aramaktadır.

Kant, “transendent” ve “transendental” kavramlarının farkını göstererek kendi felsefesinin “transendent” değil “transendental” olduğunu belirtmektedir. Çünkü “transendent” aşkın, “transendental” ise aşkınsal demektir. Yani “transendent felsefe” fizik ötesi konularla ilgili iken, “transendental felsefe” bir yönüyle sentetik, bir yönüyle a priori olan bir felsefedir. Deneyden doğmayan ama deneyle doğrulanabilen konuları içermektedir. Transendent kullanımda akıl antinomilere düşerken, transendental kullanımda akıl için böyle bir şey söz konusu değildir.

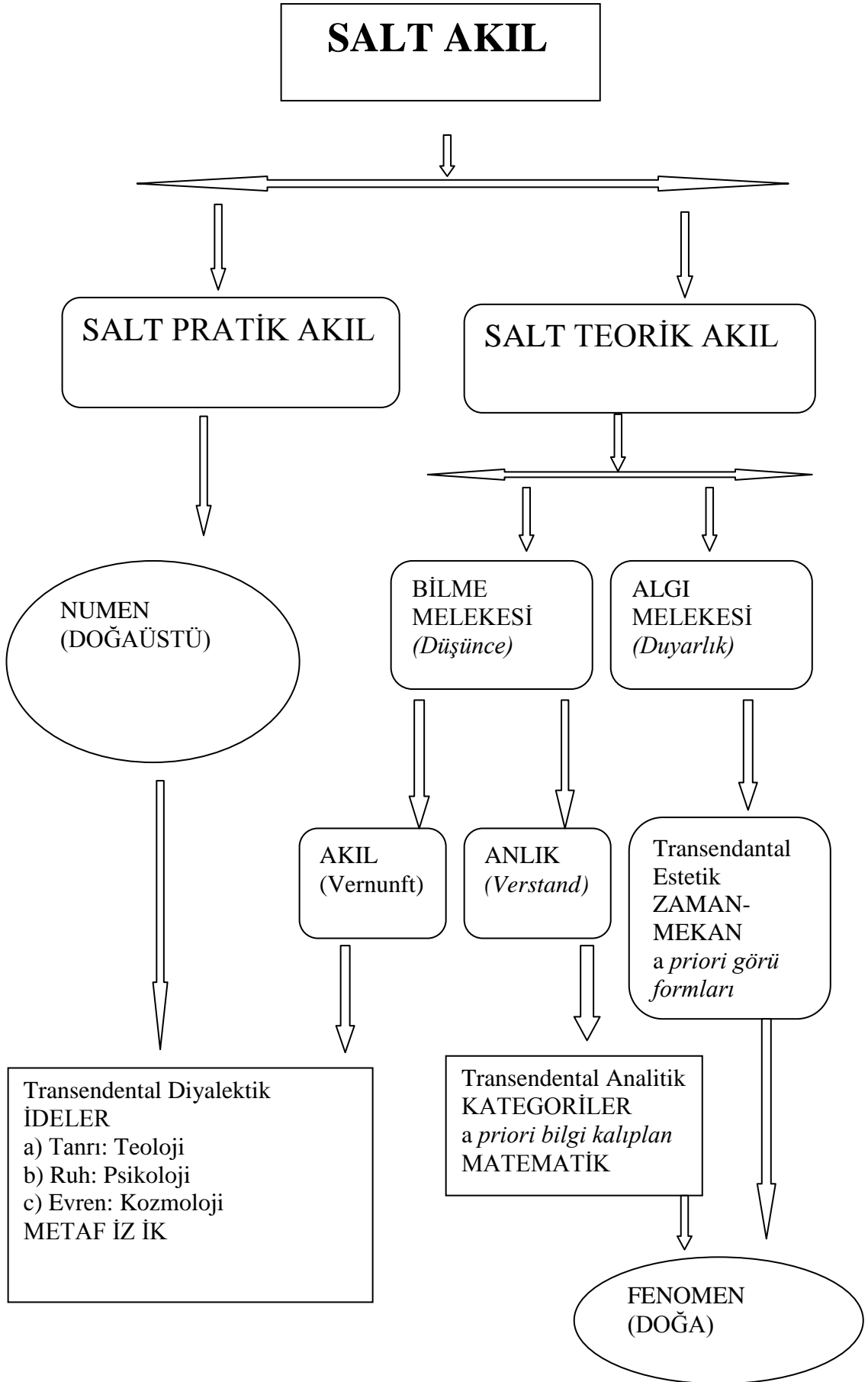
Kant'ın kurmuş olduğu transendental felsefe, transendental estetik, transendental mantık konularını içermektedir. Transendental estetik ile Kant, a priori duyarlılığın tüm ilkelerini inceleyen bir bilimi kastetmektedir. Bizde bir bilginin oluşabilmesi için nesnelere duyarlılık yoluyla alınması ve görülmesi, anlık yoluyla da düşünülmesi gereklidir. Kant'a göre duyu bilgisinin salt formları uzay ve zamandır. Bunlar olmadan fenomen alanın düzenli bir şekilde algılanması mümkün değildir. Uzay ve zaman duyarlılığın a priori unsurlarıdır. Ancak bunlar birer a priori unsur olmalarına rağmen sadece fenomen alana uygulanabilirler, numen alana ise uygulanamazlar. Kant, transendental mantık ile anlık ve aklın yasalarının, nesnelere ilişkili olması gerektiğini savunmaktadır.

Salt Aklın Eleştirisi'nin sonucunda Kant, teorik aklın sınırlarını belirleyebilmek için öncelikle iki türlü varlık alanı olduğunu savunmaktadır. Bunlar, fenomen ve numen varlık alanıdır. Fenomen alan “teorik akıl” tarafından bilinebilirken numen alan aklın sınırlarını aşan bir özelliğe sahip olduğu için bilinmemektedir. Bu nedenle numen alanda bulunan metafizik bilimi de gereksizdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Kant metafizik alanın varlığını inkâr etmemekte, sadece teorik akılla bilinmeyeceğini savunmaktadır.

Kant'ta Pratik Aklın Eleştirisi bir ahlâk felsefesidir. Çünkü Kant, Pratik Aklın Eleştirisi ile bir ahlâk metafiziğini temellendirmektedir. Kant'ın ahlâk felsefesi, iyi irade, ödev, koşulsuz buyruk ( ahlâk yasası) ve özgürlük kavramları üzerine kurulmuştur. Eğer iyi irade, ödevden dolayı ahlâk yasasına uygun davranıyorsa o zaman özgürdür. Özgür bir varlık olarak irade, akla yasasını buyurmakta, bir akıl yasası ortaya koymaktadır. “Teorik akıl” için problematik olan özgürlük, “pratik akıl” için gerekli bir unsurdur. Kant salt aklın idelerinden olan özgürlük ilkesinin gerekliliğini bu şekilde açıkladıktan sonra, Tanrı ve ruh ideleri'nin de özgürlüğe bağlı olarak var olmaları gerektiğini savunmaktadır. Böylece Kant Salt Aklın Eleştirisi'nde metafizik (numen) unsurlar olarak aklın sınırları dışına koyduğu Tanrı, ruh ve özgürlük idelerini ahlak metafiziğini kurmak için aklın sınırları içerisine almaktadır.

Kant'a göre insan düşünme ve eylemde bulunma özelliğine sahip iki yönlü bir varlıktır. Düşünen yönüyle insan, zaman-mekân formlarına bağlı olmayan ve bilinmeyen, eyleyen yönüyle ise zaman-mekân formlarına bağlı olan ve bilinebilen bir alanda yer almaktadır. İnsanın düşünen yanı doğa bilimleri çerçevesinde bilinmemektedir. Çünkü salt düşünülür olan doğa yasalarına bağlı değildir. Doğa eylemler alanıdır. Eylemlerimize yön veren iradedir. İradeyi belirleyen ise “pratik akıl”dır. “Pratik akıl” iradeyi belirlediği için özgürdür. Doğa yasaları karşısında pasif olan insan, akıl yasası karşısında özgür bir varlıktır. Aklın yasaları numen alanın yasalarıdır ve özgürlük numen alanda gerçekleşmektedir. “Teorik akıl” için var olması mümkün olan ama bilinmesi mümkün olmayan metafizik, “pratik akıl” için var olması zorunlu bir varlık alanıdır.

Kant'a göre, insan akli ahlâk alanında, en sıradan anlık söz konusu olduğunda bile, kolayca daha büyük doğruluğa ve ayrıntılılığa ulaştırılabilir. Oysa teorik ama salt kullanışta akıl tamamen dialektiktir. Diğer taraftan, pratik aklın, salt akılla birlikteliği ortak bir ilkede ortaya konabilmektedir. Çünkü bu ikisi sırf uygulamada ayrılması gereken, bir ve aynı akıldır. Dolayısıyla şimdiye kadar belirttiğimiz “teorik akıl” ve “pratik akıl” ayrımı, sadece uygulamada geçerlidir. Oysa insanda bir tek akıl vardır. Aşağıdaki tablo Kant'a göre aklın bir şematini göstermektedir.



Tabloda görüldüğü gibi insanda öncelikle tek bir “salt akıl” vardır. “Salt akıl” kullanılış açısından “salt teorik akıl” ve “salt pratik akıl” olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. “Salt teorik akıl” fenomen alanı bilirken, “salt pratik akıl” numen alanı bilmektedir. Kant’ın akli eleştirmesinin nedeni olup, salt aklın idelerini oluşturan Tanrı, ruh, özgürlük ve evren konularını içeren ve bu nedenle numen alanda yer alan metafizik, teorik akli diyalektiğe düşürürken, pratik aklın yasaının uygulanabilirliği açısından gerekli bir varlık alanıdır.

Kant’ın akıl eleştirisi felsefe tarihi açısından şu sonuçları doğurmuştur:

- 1- Kant, Aristoteles’te varlığa ait kategorileri, insan zihnine ait unsurlar haline getirerek içi boş kavramlar olmaktan kurtarmıştır. Çünkü Kant’ın kategorileri deney verilerini şekillendiren belirlenimlerdir (varlığın ilkeleridir).
- 2- Kant, transendental mantık anlayışı ile deneyden kopuk olan mantığı deneyle ilişkili hale getirmiştir. Çünkü Kant’ta mantık deney verileri üzerine yükselerek kendi ilkelerini ortaya koyan bir bilimdir.
- 3- Kant’ın bu mantık anlayışı, bilgiyi- içeriği konusuyla ilişkili hale getirerek, mantıkla epistemoloji arasındaki sınırı ortadan kaldırmıştır.
- 4- Kant’ın uzay ve zamanı duyarlılığın formları olarak kabul etmesi bilginin bir ayağının tarihsel şartlara dayanmasını gerekli kılmıştır. Tarihsel şartlara dayanan bilgi ise rölativizme kapı aralamaktadır.
- 5- Kant dini pratik aklın alanı olarak görmüş, salt aklın konusu olan bilim ile din arasına mesafe koymuştur. Onun bu tutumu dinin bilimsel bir içerikle tanımlanmasını engellemiş, bilime ait kavramlarla dinin yorumlanamayacağını göstermiştir. Kant’ın bu anlayışı sürekli gelişme ve değişme içerisinde olan bilim ile bir takım değişmez ilkeler üzerine kurulan dinin arasına mesafe koymuştur.



## KAYNAKÇA

Abdullah, M.Amin, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant*, TDV Yayınları, Ankara 1990.

Altuğ, Taylan, "Locke'un Göstergeler Öğretisi", *Felsefe Tartışmaları*, Panaroma Yayınları, İstanbul 1993, sy. 14, ss.26-47.

Akarsu, Bedia, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

\_\_\_\_\_, *Çağdaş Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1987.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1988.

Aristoteles, *Metafizik*, trc: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005.

Aster, Von, *İlk Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, trc: Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999.

Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, trc: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul 1984.

Ayık, Hasan, *İslâm Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Ayman, Mehmet, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Babanzade, Ahmet Naim, "*Felsefi İstilahların İnşası*"ndan Naklen, İsmail Kara, Dergah Yayınları, Bir Felsefe Dili Kurmak, İstanbul 2001.

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" *DİA*, II, İstanbul 1989.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Copleston Frederick, *Felsefe Tarihi, Yunan ve Roma Felsefesi*, cilt.1, bölüm 2a, Aristoteles, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1986.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Tarihi, Ön-Sokratikler ve Sokrat*", trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Tarihi, Leibniz*, cilt.4, bölüm:c, trc: Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul 1996.

Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul, Kabcacı yayınları, 1993

Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, trc: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul 1998.

\_\_\_\_\_, *Metot Üzerine Konuşma*, trc: İbrahim Ethem Mesut, Babil Yayınları, Erzurum 2000.

Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Duralı, Teoman, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1995.

\_\_\_\_\_, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1992.

Eren, Hasan, *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Bizim Büro Basım Evi, Ankara 1999.

Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Yayınevi, İstanbul 1972.

Farabi, *Risâle fi Me'ani'l-Akl*, (nşr. Maurice Bouyges), Dâru'l-meşrık'den naklen  
Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları,  
İstanbul 2003.

Gazali, İmam, *El Munkızu- Min Ad- Dalâl*, trc: Hilmi Güngör, MEB. Yayınları,  
İstanbul 1994.

\_\_\_\_\_, *İhyâu Ulûmi'd – Din*, trc: Ahmet Serdaroğlu, c.I-IV, Bedir  
Yayınevi, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Felsefenin Temel İlkeleri, (Mekasidü'l Felasife)*, trc: Alparslan  
Açıkgenç, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

\_\_\_\_\_, *Tehafitü'l Felasife*, trc: Bekir Sadak, Ahsen yayınları, İstanbul  
2002.

\_\_\_\_\_, *Tehafitü'l Felasife*, trc: Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul,  
1991.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007.

Güçlü, Abdulkadir, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe  
Sözlüğü*, Ankara 2003.

Hacıkadiroğlu, Vehbi, “Matematik Önermeleri”, *Felsefe Tartışmaları*, Panaroma  
Yayınları, İstanbul 1988, sy.3, ss.38-54

Hançerlioğlu Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Heimsoeth, Heinz, *Ahlâk Denen Bilmece*, trc: Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi  
Yayınları, İstanbul 1957.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, trc:Semih Lim , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993.

Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, trc: Oruç Arıoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975.

Kant, Z. Deniz, “Aristoteles’de Varlık- Düşünce İlişkisi”, *Felsefe Tartışmaları*, Panorama Yayınları, İstanbul 1993, sy.13, ss.79-84.

Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trc: İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1981.

\_\_\_\_\_, *Arı Usun Eleştirisi*, trc: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1993.

\_\_\_\_\_, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, trc: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983.

\_\_\_\_\_, *Pratik Aklın Eleştirisi*, trc: İ.Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 2004.

Kenny Anthony, *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell Publishers, Great Britain, 1998.

Ketenci, Taşkın, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*, (Basılmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2004.

Köz, İsmail, *Mantık Felsefesi*, Elis Yayıncılık, Ankara 2003.

Kranz Walther, *Antik Felsefe*, trc: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984.

Küyel, Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebetleri*, Ankara 1956.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1992.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Mudçalı Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul ts.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1982.

Özlem, Doğan, *Mantık*, Ara Yayınları, İstanbul 1991.

Platon (Eflatun), *Sofist*, trc: Mehmet Karasan, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Devlet*, trc: Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Russel Bernard, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, trc: Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul 1980.

\_\_\_\_\_, *Felsefe Sorunları*, trc: Vehbi Hacıkadiroğlu, Alaz Yayınları, İstanbul 1980.

İbn Sina, *Eş-Şifalet-Tabî'iyat 2: En-Nefs*, Kahire 1975'ten naklen, Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul 2003.

Strathern Paul, *90 Dakikada Descartes*, trc: Murat Lu, Gendaş Yayınları, İstanbul 1999.

\_\_\_\_\_, *90 Dakikada Kant*, trc: Mehmet Ukşul, Gendaş Yayınları, İstanbul 1998.

Tatar, Burhanettin, “Akıl”, *Felsefe Ansiklopedisi*, I, İstanbul 2003.

Timuçin Afşar, “Mantık”, *Felsefe Dergisi*, İstanbul 1990, sy.32-33, ss.297-300.

Türkdoğan, Orhan, *Bilimsel Araştırma Metodolojisi*, Timaş Yayınları İstanbul 2000.

Weber Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1949.

## ÖZET

Bu çalışmanın amacı; Immanuel Kant'ta aklın ne olduğu ve aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini eleştiri yoluyla belirlemek, böylece aklın sınırlarını ortaya koymak ve metafiziğin imkânını araştırmaktır. Araştırmamız üç ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde İlk Çağ'dan Kant'a kadar "akıl nedir?" sorusunu cevaplamaya çalıştık. Bunu yaparken Kant'ın eleştiri felsefesinin temeli olan rasyonalist (akılcı) ve empirist (deneyci) filozofların akıl hakkındaki görüşlerini ele aldık.

İkinci bölümde Kant'ta salt aklın ne olduğunu sistematik olarak ortaya koyarak, aklın nasıl eleştirildiğini irdeledik. Kant için salt akıl, ne rasyonalist filozoflarda olduğu gibi salt bir bilgi kaynağı, ne de empirist filozoflarda olduğu gibi boş bir levha'dır. Kant'ta bilginin oluşabilmesi için hem akıl hem de deney gereklidir. Bu görüşüyle Kant, rasyonalizm ve empirizmin bir sentezi olan kritisizm (eleştiri felsefesi) akımını kurmuştur.

Üçüncü bölümde Kant'ta pratik aklın eleştirisini ele aldık. Sonuç olarak Kant'a göre, "teorik akıl" için mümkün fakat problematik olan Tanrı, ruh ve özgürlük konularını içeren metafizik alanın, "pratik akıl" için zorunlu bir varlık alanı olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

## **ABSTRACT**

The purpose of this study is to determine what the reason is and what the reason can know or can not know in Immanuel Kant by the way of criticism, by this way put forward to the boundaries of reason and to search the possibility of metaphysics. Our study consist of three main part:

In the first part; we tried to answer the question what the reason is from first age to Kant. While doing this we took charge of the opinions of rationalists and empirists who are the basis of criticism of Kant about reason.

In the second part; we investigated how the reason was criticized by putting forward what the pure reason is systematically. For Kant the pure reason is neither the only source of knowledge as for rasyonalists, nor a tabula rasa as for empirists. In Kant in order for knowledge to be formed both reason and experiment is need. With his this opinion Kant founded Kriticizm which is a syntheses of rationalism and empirism.

In the third part; we took the charge of the criticism of practical reason for Kant. Consequently we tried to prove that the metaphysics which contains the subjects as freedom, soul and God which is possible for teorical reason but problematic, according to Kant is a compulsory existence area for practical reason.



## **ÖZ GEÇMİŞ**

29.12.1974 tarihinde Rize'nin Fındıklı ilçesinde doğdu. 11 Mart İlkokulundan sonra Fındıklı Ortaokulunda ilköğretimini tamamladı. Lise öğrenimini İstanbul Bayrampaşa Sağmalcılar Lisesinde tamamladı. 1992 yılında girdiği İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1996 yılında mezun oldu. 2005 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalında yüksek lisans çalışmasına başladı. Aynı zamanda 1996 yılında Ardahan'ın Damal İlçesi'nde başladığı öğretmenlik görevine Rize Anadolu Otelcilik ve Turizm Meslek Lisesi'nde devam etmektedir.