



**SAMUEL ALEXANDER FELSEFESİNDE
MEKÂN-ZAMAN TASAVVURU
BAĞLAMINDA VARLIK VE TANRI**

Mehmet ÖZKAYA

**Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
2021
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

Mehmet ÖZKAYA

**SAMUEL ALEXANDER FELSEFESİNDE MEKÂN-ZAMAN
TASAVVURU BAĞLAMINDA VARLIK VE TANRI**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

ERZURUM – 2021



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Samuel Alexander Felsefesinde Mekân-Zaman Tasavvuru Bağlamında Varlık ve Tanrı" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☒ Tezimin makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini **istiyorum**.

Aslı ıslak imzalıdır

5.7.2021

Mehmet ÖZKAYA

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Mehmet ÖZKAYA tarafından hazırlanan bu çalışma 23/06/2021 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdulmecit OKCU **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Habib ŞENER **İmza:** Aslı ıslak imzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN **İmza:**

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ŞEKİLLER DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, METODU VE KAYNAKLARI	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN METODU, KAPSAMI VE KAYNAKLARI.....	3
C. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	4
II. SAMUEL ALEXANDER'IN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEME ETKİSİ	6
A. HAYATI.....	6
B. ESERLERİ.....	9
C. YAŞADIĞI DÖNEME ETKİSİ.....	18

BİRİNCİ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA MEKÂN VE ZAMAN

1.1. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMAN.....	30
1.2. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMAN'DA BİRLİKTELİK.....	39
1.3. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMANIN ÖZELLİKLERİ	43
1.3.1. Süreklilik.....	45
1.3.2. Sonsuzluk.....	48
1.3.3. Zamanın Ardışıklık ve Sürekliliğinin Mekâna Bağlılığı	52
1.3.4. Tekrarlılık	55
1.4. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMANDAKİ BOYUT	57
1.5. ZİHİNSEL MEKÂN VE ZAMAN	62

İKİNCİ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA MEKÂN-ZAMANDAKİ SINIFSAK YAPILAR

2.1. MEKÂN-ZAMANDA ORTAYA ÇIKAN KATEGORİLER	71
---	----

2.1.1. Benzerlik, Farklılık ve Varoluş	84
2.1.2. Evrensellik, Özgünlük ve Şahsılık	87
2.1.3. İlişki	89
2.1.4. Düzen	99
2.1.5. Madde	101
2.1.6. Sebeplilik ve Karşılıklılık	105
2.1.7. Nicelik ve Yoğunluk	111
2.1.8. Bütün-Parça ve Sayı	114
2.1.9. Hareket	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA EVRENDEKİ TEDRİCİ OLUŞUMLAR

3.1. MEKÂN-ZAMANDA OLUŞUM.....	124
3.1.1. Mekân-Zamanda Maddenin Ortaya Çıkışı	132
3.1.2. Mekân-Zamanda Yaşamın Ortaya Çıkışı	140
3.1.3. Mekân-Zamanda Aklın Ortaya Çıkışı	147
3.1.4. Akıl ile Birlikte Ortaya Çıkan Temel İnsanî Değerler	157

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA ULÛHİYET VE TANRI

4.1. MEKÂN-ZAMANDA ULÛHİYETİN ORTAYA ÇIKIŞI	178
4.2. NİSUS	188
4.3. AKIL-BEDEN MUKAYESESİNE BAĞLI TANRI-EVREN İLİŞKİSİ	196
4.4. TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER	206
4.4.1. İnsan Doğası Gereği Var Olan Tanrı Delili	213
4.4.2. Ulûhiyete Olan Yönelime Dair Tanrı Delili	219
4.5. TANRI'NIN SIFATLARI	221
4.5.1. Tanrı'nın İyilik Sıfatı ve Kötülük Problemi	223
4.5.2. Tanrı'nın Sonsuzluk Sıfatı	231
4.5.3. Tanrı'nın Yaratma Sıfatı	234
4.6. ÖZGÜR İRADE	238
SONUÇ	245
KAYNAKÇA	252
ÖZGEÇMİŞ	268

ÖZET

DOKTORA TEZİ

SAMUEL ALEXANDER FELSEFESİNDE MEKÂN-ZAMAN TASAVVURU
BAĞLAMINDA VARLIK VE TANRI

Mehmet ÖZKAYA

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2021, 270 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Abdulmecit OKCU

Doç. Dr. Habib ŞENER

Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN

Mekân ve zamanı, evrendeki oluşumların temel özü kabul eden Alexander, İngiliz belirimciliğinin önemli bir düşünürüdür. Onun felsefesinde, kozmosta cereyan eden belli bir nitel yükseliş sürecini görmekteyiz. Bu süreç, varlıkların yeni nitelikler kazanmalarıyla basit formlardan daha karmaşık ve daha girift yapılara doğru olan bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Ortaya çıkışların, mekân ve zaman bütünlüğündeki harekete bağlı olduğu sıklıkla dile getirilmiş ve ontolojik oluşumların ilk hâli olan maddeden yaşama, yaşamdan akıl seviyesine ve nihayetinde ulûhiyete doğru devam eden bir süreçten bahsedilmiştir.

Tekâmül düşüncesinde görmeye alışkın olduğumuz tedrici nitel yükselişlerin son safhası, bir nitelik kabul edilen Tanrı'nın ulûhiyeti olmuştur. Empirik tecrübelerle tasviri yapılan evrenin, geriye döndürülemez sürekli bir yükselişi yaşadığına inanılmıştır. Değiştirilemez evrensel bir olgu kabul edilen bu süreçte, sonlu nitelikteki varlıklar, Tanrı sonsuzluğu olan ulûhiyete doğru yükselişlerini her zaman korumuşlardır.

Panteist inançta tasviri yapılan Tanrı anlayışı, Alexander'da ulûhiyet düşüncesi ile birlikte iki boyutlu, hem içkin hem de aşkın bir Tanrı'yı tasavvur etmeyi gerektirmiştir. Dolayısıyla Tanrı, ulûhiyete doğru olan sürecin bir parçası kabul edilmiştir.

Mekân-zaman ve Tanrı kavramlarına dair bu düşünceleriyle tekâmül felsefesine yeni bir perspektif sunan Alexander'ın düşüncelerinin bilinmesi ve yorumlanması önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmamızın temel amacı, önemli bir düşünür ve filozof olan Alexander'ın mekân, zaman ve Tanrı kavramlarına dair özgün felsefesini tanıtmak olmuştur. Belli hiyerarşik seviyelerde tasviri yapılan evreni ve bu evrende birer derece kabul edilen madde, yaşam, akıl ve ulûhiyeti, süreç anlayışı bağlamında açıklamaya çalıştık. Ayrıca mekân ve zamanda ortaya çıktığı öne sürülen realitelerdeki kategori felsefesini de bu çalışmamızda tanıtmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Mekân, Zaman, Tanrı, Ulûhiyet, Tedrici Süreç.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****BEING AND GOD IN THE CONTEXT OF SPACE-TIME CONCEPTION IN
THE PHILOSOPHY OF SAMUEL ALEXANDER****Mehmet ÖZKAYA****Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2021, Page: 270****Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****Prof. Dr. Abdulmecit OKCU****Assoc. Prof. Dr. Habib ŞENER****Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih KALIN**

Considering space and time as the basic essence of the formations in the universe, Alexander is an important thinker of British emergentism. In his philosophy we see a certain qualitative ascension process taking place in the cosmos. This process represents a progression from simple forms to more complex and more intricate structures, with the acquisition of new attributes of beings. It has often been stated that their emergence depends on the movement in the integrity of space and time, and a process that continues from matter, which is the first state of ontological formations, to life, from life to the level of mind and ultimately to divinity.

The final stage of the gradual qualitative ascents that we are used to seeing in the philosophy of evolution has been the divinity of God, which is accepted as a quality. It was believed that the universe, depicted with empirical experiences, experienced an irreversible continuous rise. In this process, which is accepted as an unalterable universal phenomenon, finite beings have always maintained their ascent towards divinity, which is the eternity of God.

The understanding of God depicted in the pantheist belief required Alexander to envision a two-dimensional God, both immanent and transcendent, together with the idea of divinity. Therefore, God has been accepted as part of the process towards divinity.

It is important to know and interpret the thoughts of Alexander, who offers a new perspective to his evolution philosophy with these thoughts on the concepts of space-time and God. For this reason, the main purpose of our study was to introduce the philosophy of Alexander, an important thinker and philosopher, on the concepts of space, time and God. We tried to explain the universe described at certain hierarchical levels and the matter, life, mind and deity, which are considered to be one degree in this universe, in the context of the process understanding. In addition, we tried to introduce the category philosophy in realities that are claimed to emerge in space and time in this study.

Keywords: Space, Time, God, Deity, Emergent Evolution.

KISALTMALAR DİZİNİ

a.y.	: Aynı yer
bk.	: Bakınız
bl.	: Bölüm
bs.	: Basım, baskı, tab
c.	: Cilt
d.	: Doğum, doğumu
der.	: Derleyen, derleme
ed.	: Editör
hak.	: Hakkında
haz.	: Hazırlayan
ing.	: İngilizce
md.	: Madde
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden (Tahkik eden)
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
sy.	: Sayı
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Alexander'ın Tedrici Ortaya Çıkış Sürecini Gösterir Piramidal Şema	21
Şekil 1.2. Mekân ve Zamanın Boyutları Arasındaki İlişki Şeması.....	61
Şekil 2.1. Kant'ın Gruplandırılmış Kategori Şeması	74
Şekil 2.2. Alexander'ın Gruplandırılmış Kategorik Şeması	77
Şekil 3.1. Alexander'ın Tedrici Ortaya Çıkış Sürecini Gösterir Şema	130



ÖNSÖZ

Varlık felsefesinde oluşumlar, ortaya çıkışlar ve değişimler her zaman sorgulanan temel problemler olmuştur. Değişen şeylerin arkasındaki değişmeyen ne olduğu, ortaya çıkışları tetikleyen gücün varlığı ve oluşumlarda nasıl bir sürecin izlendiği her zaman sorgulanan problemlerdir. Bu sorgulamalar, hiç şüphesiz tekâmül felsefesinde daha da belirgin bir hale gelmektedir. Varlıkların ontolojik olarak ortaya çıkışlarıyla, basit yapılardan karmaşık yapılara doğru olan tedrici yükselişlerin nasıl gerçekleştiği açıklanmaktadır.

Samuel Alexander, tam da bu konulara felsefesinde yer vermektedir. Dolayısıyla varlıkların ortaya çıkışları ve nitel olarak yükselişlerinde izledikleri yol, Alexander felsefesinde detaylıca ele alınan konular arasında yer almaktadır.

Dünya, hiyerarşik oluşumlarla tasvir edilmektedir. Mekân ve zamanı en temele alan düşünür, belli bir sırayı takip eden hiyerarşik sistemden bahsetmektedir. Bu hiyerarşik sistemde, Tanrı düşüncesi tekâmül anlayışı ile bağdaştırılmaya çalışılır.

Alexander'ın belirimcilik felsefesindeki mekân, zaman ve Tanrı problemlerine dair bu düşüncelerini tanıtmayı amaç edindiğimiz çalışmamızda, düşünürün felsefesini detaylıca ele almaya gayret ettik. Ontolojik olarak ortaya çıkışların fizikten metafiziğe, basitten karmaşığa doğru olan süreçlerini tez çalışmamızın genel şablonuna yansıtmaya dikkat ettik. Bu nedenle sade ifadelerle açıkladığımız giriş, dört bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan çalışmamız, tedrici süreç felsefesine uygun bir şablonda hazırlanmıştır.

Giriş bölümünde, Alexander'ın hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca bu bölümde, düşünürün yaşadığı döneme etkisini de farklı yönleriyle ele aldık.

Çalışmamızın birinci bölümünde, Alexander'ın natüralist bir bakış açısıyla mekân ve zamanı nasıl tanımladığını açıklamaya çalıştık. Burada, düşünürün fiziksel mekân ve zamana atfetmiş olduğu özelliklerden bahsedilmektedir. Ayrıca fiziksel mekân ve zamandaki boyut konusu da bu bölümde ele alınmıştır.

İkinci bölümde, düşünürün sınıfsal yapılar olarak açıkladığı, kategori felsefesinden bahsedilmektedir. Aristoteles ve Kant'ın felsefesinden örnekler sunularak,

Alexander'ın kategori anlayışı açıklanmıştır. Benzerlik, evrensellik, ilişki, düzen gibi dokuz temel sınıfa ayrılan kategori anlayışı bu bölümde ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, mekân-zamandaki oluşumlar açıklanmıştır. Filozof tarafından birer derece olarak kabul edilen madde, yaşam ve akıl seviyeleri bu bölümde detaylıca ele alınmış ve akıl seviyesinde ortaya çıktığı iddia edilen değer anlayışı tanıtılmıştır.

Çalışmamızın son bölümü olan dördüncü bölümde ise, Tanrı ve ulûhiyet kavramları esas alınarak geliştirilen felsefe üzerinde durulmuş ve bu kavramlara bağlı olarak ortaya çıkan akıl-beden mukayesesine dayalı Tanrı-evren ilişkisi açıklanmıştır. Ayrıca Tanrı'nın varlığına dair deliller ve Tanrı'ya atfedilen sıfatlar bu bölümde ele alınan diğer konular arasında yer almaktadır.

Bu çalışmaya başlarken konunun belirlenmesinde bana öncülük eden ve Din Felsefesi alanında yetişmemde ciddi emeği bulunan değerli hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU hocama, Tez İzleme Komitesi Üyeleri Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU ve Prof. Dr. Abdulmecit OKCU hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmam süresince maddî ve manevî varlıklarıyla beni destekleyen ve beni sabırla karşılayan değerli eşime ve çocuklarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, ÖNEMİ, METODU VE KAYNAKLARI

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Kozmolojik problemlere ilişkin araştırmaların yapıldığı, felsefenin erken dönemi olarak ifade edebileceğimiz anlayışlara baktığımızda, ortaya konulan görüşlerin genel itibariyle teolojik eksenli olduğunu söylememiz mümkündür. Modern bilimin yükselişiyle birlikte, bilhassa Newton fiziğine dayandırılan yeni bilimsel yaklaşımların benimsenmesi, salt teolojik felsefeyle açıklanan konuların bilimsel temellerle açıklanmasına vesile olmuş ve teoloji ile bilim arasında ortak bir zemin geliştirilmiştir. Daha yakın dönemlere gelindiğinde, özellikle 19. yüzyılın son yarısında, kozmolojik temelli felsefi problemlerin açıklığa kavuşturulması amacıyla üç farklı yaklaşım geliştirilmiştir. Bu yaklaşımların; ortaya çıkışı ve beslendiği kaynağı itibariyle biyoloji ile ilişkilendireceğimiz neo-vitalizm, vitalizm ışığında gelişen ve genel itibariyle felsefi bir uygulamaya dayandıracağımız evrimsel belirimcilik anlayışlarının olduğunu görmekteyiz. Bu anlayışlara ek olarak yakın dönemdeki fizik biliminin ilerleyişini takiben gelişim göstermiş, madde ile mekân kavramlarına yönelik yeni bir anlayışın varlığından da bahsetmemiz gerekir.¹

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Samuel Alexander, bu farklı anlayış türlerinin temel problemlerini birbirleriyle ilişkilendirerek, tabir yerindeyse birbirleriyle harmanlayarak, evrimsel belirimcilik felsefesindeki tedrici ortaya çıkış düşüncesinin temeline mekân-zaman ayrılmaz prensibini yerleştirmiştir. Böylelikle, İngiliz belirimcilik felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır. Bir taraftan mekân ile zamanı tek bir bütün olarak kabul etmiş diğer taraftan da belirimcilik anlayışındaki tedrici ortaya çıkış sürecinin her aşamasına bu kavramları yerleştirerek bu iki kavramı kozmosunun zorunlu varlığı olarak tanımlamıştır. Empirik şeylerin veya varlıkların, mekân-zamanda, saf eylemlerin karmaşık halleri olarak veya farklı karmaşıklık dereceleri halinde,

¹ Alvin Harold Kauffman, *Élan Vital, Nisus, And Creativity As Treated in the Thought of H. Bergson, S. Alexander, and A. N. Whitehead*, Boston University, Boston 1952, s.337.

hareket ile birlikte yeni nitelikler olarak ortaya çıktığına dair yeni bir anlayış geliştirmiştir.²

Kozmostaki mikro yapılardan makro oluşumlara kadar her alanda mekân-zaman, temel belirleyici ve yönlendirici unsur kabul edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı kavramına dair problemler ve tanımlamalar da bu anlayış ekseninde şekillenmiştir. Tanrı, evrenin kendisi kabul edilmiş olmakla birlikte kozmosta devam eden yükseliş sürecinin içinde gösterilmiştir. Alexander felsefesinde, tedrici yükseliş sürecinin her alanında Tanrı'nın varlığından bahsetmemiz mümkündür. Çünkü Tanrı, tekâmüle doğru yükseliş gösteren evrenin kendisidir.

Bu konuyu, günümüzün bilimsel verilerini esas alarak felsefî açıdan temellendirmenin din felsefesi açısından önemli olduğunu düşündük. Ayrıca din felsefesi literatüründe bu konuda müstakil bir eser kaleme alınmadığı gibi mekân-zaman esaslı tedrici süreç anlayışını tasvir edecek kaynaklar da azdır. Mevcut kaynaklarda, tedrici nitel yükseliş sürecini belirimcilik anlayışıyla temellendirecek detaylı bilgiler de bulunmamaktadır. Yurt dışında tedrici süreç felsefesi ve mekân-zaman temelli belirimcilik anlayışına dair bir hayli çalışma bulunmasına rağmen ülkemizde bu konularla ilgili bir çalışmanın olmamasını eksiklik olarak gördük. Ayrıca belirimcilik felsefesini esas alan Alexander'ın düşüncelerini tanıtan yurt dışındaki çalışmalar, bu felsefeyi teolojik perspektiften ziyade sadece felsefî yönden ele almıştır. Kanaatimizce bu yaklaşım, belirimcilik anlayışındaki Tanrı tasavvurunu tam olarak yansıtamamaktadır.

Bu nedenle çalışmamızın başlıca amacı, Alexander'ın ortaya koyduğu Tanrı-âlem ilişkisini felsefî bir bakış açısıyla ele almak ve bu ilişkiyi temellendirmektir. Mekân ve zamanın evrendeki oluşumların cevheri kabul edildiği bu anlayışta Tanrı probleminin çözümlenmesi, din felsefesi alanına önemli faydalar sağlayacaktır. Alexander'ın felsefesinde ele aldığı meseleleri din felsefesi bağlamında ele almak ve düşünürün geliştirdiği teorileri bu minvalde çözümlemeye çalışmak mekân, zaman ve Tanrı kavramlarıyla ilgili problemlerin farklı açılardan ele alınmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz.

² Samuel Alexander, *Space Time and Deity II*, The Humanities Press, New York 1927, s.45.

B. ARAŞTIRMANIN METODU, KAPSAMI VE KAYNAKLARI

Kökeni itibariyle Fransızca bir kavram olan metot, Türkçe’de usul, yol, yöntem ve tarz gibi anlamlara gelmektedir. Burada ifade ettiğimiz anlamlarından hareketle metodu, “ulaşılacak istenen hedefe en emin ve kestirme yollardan varmak için önceden bilerek ve şuurlu bir şekilde planlanmış ve programlanmış yol” olarak tanımlamamız mümkündür.³ Bu tanımlamaya ek olarak metot kavramını, genel anlamda yol ve yordam; özelde ise öğretme ve öğrenme sürecinde izlenen yol, belli bir sistem dâhilinde oluşturulan planlı, düzenli işlemler ve uygulanan süreç olarak da tanımlamamız mümkündür.⁴

Bu tanımlamalar çerçevesinde görülüyor ki yürütülecek bir araştırmada, araştırmacıyı amacına ulaştıracak bir metodun bulunması gerekir. Araştırmacı ele aldığı araştırmaya bağlı olarak doğru metot ile uygun yöntemi seçmek zorundadır. Nitel veya nicel araştırma yöntemlerinden faydalanarak araştırmasını sürdürmelidir.

Sosyal bilimler alanında yürütmüş olduğumuz çalışmamızda, nitel araştırma yönteminden faydalanmanın araştırmanın amacına ulaşması açısından daha doğru olduğunu düşündük. Bu sebeple çalışmamız, nitel araştırma yöntemi esas alınarak yürütülmüştür. Çalışmamız öncesinde, Samuel Alexander’ın belirimcilik felsefesi ile ilgili genel bir literatür taraması yapılmış ve ön hazırlık süreci başlatılmıştır. Daha önce yürütülen benzer çalışmalar incelenmiş ve bu alanda deneyim sahibi araştırmacıların çalışmalarından yararlanılmıştır. Geniş bir literatür taraması sonrasında ulaşılan kaynaklar taranarak gerekli veriler tasnif edilmiş ve belirlenen yönetime bağlı kalınarak çalışma sürdürülmüştür. Çalışmamızda, mümkün mertebe farklı kaynaklardan faydalanılmış olsa da esas itibariyle filozofun kendi eserleri temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Yapmış olduğumuz araştırmaya göre çalışmamız, Alexander’ın belirimcilik felsefesine yönelik yürütülmüş ülkemizdeki ilk Türkçe çalışmadır. Dolayısıyla, bu hususu göz önünde bulundurarak çalışmamızı sadece filozofun mekân, zaman ve Tanrı kavramlarına dair düşünceleriyle sınırlandırmadık. Düşünürün temel felsefesinin

³ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001, s.189.

⁴ Mustafa Karaağaçlı, *Mesleki Eğitim ve Teknoloji Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2002, s.84.

çerçevesini yansıtacak belirimcilik anlayışındaki diğer yaklaşımları da açıklamak suretiyle araştırma alanını geniş tutmaya gayret ettik.

C. KONUYLA İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Ülkemizdeki din felsefesi literatüründe mekân, zaman ve Tanrı kavramlarına dair birçok eser bulunmasına rağmen, mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğünde ortaya çıkan belirim sürecini anlatacak ve bu süreçte tasavvur edilen Tanrı anlayışını tanımlayacak müstakil bir kaynak bulunmamaktadır. Ayrıca Samuel Alexander düşüncesine dair Türkçe yazılmış müstakil bir araştırma ve telif edilmiş eser de bulunmamaktadır. Sadece yabancı kaynaklardan ulaşabildiğimiz ve Alexander'ın görüşleriyle alakalı tespit ettiğimiz çalışmaları şöyle sıralayabiliriz:

1. *Value in the Philosophy of Samuel Alexander (Samuel Alexander Felsefesinde Değer)*: Bu çalışma, yüksek lisans tezi olarak Edward M. Fliger tarafından hazırlanmış ve 1957 yılında Boston Üniversitesi kaynaklarında erişime açılmıştır. Eser genel itibarıyla Alexander'ın değer felsefesini esas alan bir çalışmadır. Değer kavramının tedrici süreç anlayışında nasıl tanımlandığı ve bu kavrama Alexander felsefesinde nasıl yer verildiği araştırma konusu yapılmıştır.⁵

2. *The Philosophy of Samuel Alexander Idealism In Space, Time and Deity (Mekân, Zaman ve Ulûhiyette Samuel Alexander'ın İdealizm Felsefesi)*: Bertram D. Brettschneider tarafından 1964 yılında kaleme alınan bu eser, 177 sayfadan oluşan bir çalışmadır. Brettschneider bu çalışmada, Alexander'ın mekân, zaman ve ulûhiyet anlayışını ele almıştır. Çalışmayı temel olarak beş ana bölüm halinde oluşturan yazar, mekân ve zaman kavramlarının barındırdığı felsefi anlamı Alexander anlayışı üzerinden tanıtmaya çalışmıştır. Alexander'ın mekân-zaman bütünlüğünü, felsefesinde nasıl önemli kıldığı, kategori anlayışını nasıl geliştirdiği, tedrici süreçte varlıkların nasıl ortaya çıktığı ve Tanrı ile ulûhiyet arasında nasıl bir bağlantı kurulduğu gibi temel konular ele alınmıştır. Bu eser, Alexander'ın belirimcilik felsefesini güzel bir şekilde özetleyen önemli bir çalışmadır.

3. *Élan Vital, Nisus, And Creativity As Treated in the Thought of H. Bergson, S. Alexander, and A. N. Whitehead (H. Bergson, S. Alexander ve A.N. Whitehead'in*

⁵ Edward M. Fliger, *Value in the Philosophy of Samuel Alexander*, Boston University, Boston 1957.

Düşüncesinde Ele Alınan Élan Vital, Nisus ve Creativity): Bu eser, 1952 yılında Alvin Harold Kauffman tarafından yürütülmüş doktora çalışmasıdır. 384 sayfadan oluşan bu çalışma, Bergson'un élan vital, Alexander'ın nisus ve Whitehead'in creativity kavramlarını felsefelerinde nasıl tanımladığını açıklamaktadır. Ayrıca bu çalışmada, filozofların bu kavramları tanımlamadaki felsefi yaklaşımları ve temel bakış açıları da mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Çeşitli grafiklerle desteklenen bu çalışmada, filozofların düşüncelerini temsil eden bu kavramları nasıl yorumladıkları da açıklanmaya çalışılmıştır.

4. On the Nature of Value: The Philosophy of Samuel Alexander (Değerin Doğası Üzerine: Samuel Alexander Felsefesi): 1946 yılında yayımlanan bu eser, Milton R. Konvitz tarafından kaleme alınmış bir çalışmadır. Samuel Alexander'ın felsefesindeki değer anlayışının sorgulandığı bu çalışmada, genel itibariyle değer kavramının filozofun düşüncesindeki yeri ve doğası ele alınmıştır. Bu eserde, Alexander'ın tedrici süreç düşüncesinden ziyade sadece değer anlayışı tanıtılmaya çalışılmaktadır. Buna gerekçe olarak da filozofun eserlerinde ve düşüncelerinde değer kavramına verdiği önem öne sürülmüştür.

5. The Naturalism of Samuel Alexander (Samuel Alexander Naturalizmi): John W. McCarthy tarafından kaleme alınan bu eser, 1948 yılında New York'ta yayımlanmıştır. Bu çalışmada, genel itibariyle, Alexander'ın 20. yüzyıldaki düşünürler arasındaki yeri ve natura-realist düşüncelerindeki farklılığı ele alınmaktadır. Naturalist bir yaklaşımla, evrende nasıl bir kozmolojik süreç fikri geliştirdiği ve süreç düşüncesiyle temellendirilmiş ne tür bir Tanrı anlayışı geliştirdiği de açıklanmaya çalışılmıştır.

6. God and Space-Time: Deity in the Philosophy of Samuel Alexander (Tanrı ve Mekân-Zaman: Samuel Alexander Felsefesinde Ulûhiyet): Bu çalışma, Alfred P. Stiernotte tarafından kaleme alınmış ve 1954 yılında yayımlanmış bir eserdir. Alexander'ın mekân-zamanda ortaya çıkmış Tanrı anlayışının ele alındığı bu eser, daha önce yayımlanmış çalışmalara nazaran daha kapsamlı ve daha detaylıdır. Bu eserde, Alexander'ın *Space Time and Deity (Mekân, Zaman ve Ulûhiyet)* isimli çalışmasında belirttiği temel felsefesi eleştirel bir bakış açısıyla tanıtılmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz Bertram D. Brettschneider'in çalışmasıyla benzerlik gösteren bu eser, belirimcilik düşüncesindeki Tanrı-evren ilişkisini de ele almaktadır.

7. Unity and Variety in the Philosophy of Samuel Alexander (Samuel Alexander Felsefesinde Birlik ve Çeşitlilik): Purdue Üniversitesi tarafından desteklenen ve Michael A. Weinstein tarafından kaleme alınan bu eser, 1984 yılında yayımlanmıştır. Bu eserde genel olarak, Alexander'ın tedrici süreç felsefesindeki bütünlük ilkesi ve değişim/gelişim prensibi tanıtılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca yedi bölümden oluşan bu eserde, Alexander'ın ilk dönem çalışmaları, metafiziksel sistemi, madde-akıl ilişkisi ve sanata dair felsefesi de ele alınmıştır. Bu alanda yayımlanmış eserlere nazaran özet niteliğinde bir çalışmadır. Buna rağmen bu eser, Alexander'ın felsefesindeki tüm konuları sade bir anlatımla, akıcı bir dilde açıklayabilmiş önemli bir çalışmadır.

Yukarıda zikrettiğimiz bu eserler, Samuel Alexander'ın mekân-zaman ve Tanrı felsefesine dair konuları ele alan önemli çalışmalardır. Hepsi, tedrici süreç felsefesine dair önemli konuları barındırmaktadırlar. Tekâmül, değer ve akıl gibi kavramların felsefî alanda doğurdıkları problemlere çözümler sunabilmişlerdir. Fakat teolojik konularda bazı eksikliklerinin bulunduğunu söylemek zorundayız.

Bu eserler ile mukayese edildiğinde bizim çalışmamız, mekân-zamandaki tedrici sürecin bir yansıması olan Tanrı ve ulûhiyet anlayışlarına yönelik teolojik açıklama eksikliğini gideren önemli bir çalışmadır. Çalışmamız ve yukarıda zikredilen diğer çalışmalar, üslup ve yöntem açısından benzerlik gösterse de her biri müstakil birer çalışma olarak değerlendirilmelidir. Tüm bu çalışmaların, birbirlerinin eksik yönlerini tamamlayıcı nitelikte eserler olarak görmek daha doğru bir yaklaşım tarzı olacağını düşünüyoruz.

II. SAMUEL ALEXANDER'IN HAYATI, ESERLERİ VE YAŞADIĞI DÖNEME ETKİSİ

A. HAYATI

İngiliz göçmeni Yahudi bir ailenin üçüncü çocuğu olan Samuel Alexander, Avustralya'nın Sydney kentinde 6 Ocak 1859'da dünyaya gelmiştir.⁶ Doğumundan birkaç hafta sonra babasının ölümü, ailenin geri kalan bireylerini maddî sıkıntılara sevk etmiş ve aile 1864'te Melbourne'ne taşınmak zorunda kalmıştır. 12 veya 13 yaşına kadar evde eğitim gören Alexander, matematik, İngilizce, Fransızca ve bazı bilimsel

⁶ John Laird, "Memoir", *Philosophical and Literary Pieces*, The Macmillan Company, Londra 1923, 1-97, s.1.

alanlarda eğitim gördüğü Wesley Koleji'ndeki örgün eğitim hayatına 1871'de başlamıştır.⁷ 1875'de Melbourne Üniversitesi'ne giriş yaptıktan sonra, takip eden dönemlerde sanat, bilim, dil ve natural felsefe alanlarında çeşitli ödüller kazanmıştır. 1877'de, Oxbridge'deki bursu kazanmak amacıyla İngiltere'ye seyahat eden Alexander, Oxford'daki Balliol Koleji'ni burslu kazanarak okuldaki eğitimini 1881'de birincilikle tamamlamıştır. Takip eden yılda, Lincoln Koleji'nin de bursluluğunu kazanarak eğitimine buradan devam etmiştir.⁸ 1882'de Lincoln Koleji'nin de bursunu kazanmakla hem Oxford hem de Cambridge burslarını kazanan ilk Yahudi öğrenci olmuştur.⁹

O dönemlerde, Oxford Üniversitesi'ndeki felsefi yaklaşımlar, İngiliz idealizminin hâkimiyeti altındaydı. Dönemin idealistlerinden olan F. H. Bradley, A. C. Bradley ve Bernard Bosanquet ile yakın diyalog içinde bulunan Alexander, bu düşünürlerden etkilenerek ilk çalışmalarını ve felsefe alanındaki düşüncelerini idealizm üzerine bina etmiştir. Bu duruma bir örnek teşkil eden, Hegel üzerine yazmış olduğu çalışması, ilk dönem ahlâkî süreç anlayışının yer aldığı, idealist bir düşünürün felsefesini yansıtmaktadır.¹⁰

1893'e kadar Oxford Üniversitesi'nde akademisyen olarak eğitim hayatına devam eden düşünürümüz, geriye kalan yaşamı boyunca akademik çalışmalarını profesör unvanıyla Manchester Üniversitesi'nde devam ettirmiştir. Bir taraftan felsefe alanındaki akademik çalışmalarına devam ederken diğer taraftan da anne ve kardeşlerinin bakımlarını üstlenmiştir. Onun bu ilgisi, sadece kendi ailesine yönelik olmamıştır. Dönemin Avrupasında Yahudilerin yaşadıkları sıkıntılardan duyduğu rahatsızlığı, onun Yahudi toplulukları ile olan bağını korumasında etkili bir unsur olmuş ve onlar ile her zaman yakın bir ilişki içinde olmuştur. Siyonizme olan yakınlığı ile bilinen düşünür, o dönemde kurulmuş olan *Filistin Sermaye Vakfı'nın (Palestine Foundation Fund)* resmi katılımcı üyesi olmuştur.¹¹

Geçmiş yaşantısında Oxford idealizminin önemli simalarından olan F. H. Bradley'e yakınlık duymuş olan Alexander, bu yakınlığa bağlı olarak akademik

⁷ Kauffman, s.177.

⁸ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.

⁹ Jennifer Gariepy, *Twentieth-Century Literary Criticism*, Gale Research, United States of America 1998, s.1.

¹⁰ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.

¹¹ Laird, "Memoir", s.93.

hayatının ilk dönemlerinde idealist bir anlayışı benimsemiştir.¹² Daha sonraki dönemlerde ise idealizm ile olan bağlarını kopararak naturalizm ve realizm üzerine çalışmalar yürütmüştür.¹³ Bu çalışmalarıyla, İngiliz belirimcilik (emergent) felsefesinin ünlü isimlerinden olan C. Lloyd Morgan ve C. D. Broad'ın psikoloji ve metafizik alanındaki düşünceleri ile benzerlik arzeden, natura-realist felsefesiyle kendinden söz ettirmeye başlamıştır. Realist anlayışı benimsemesinin bir sonucu olarak, idealizm karşıtı bir tavır takınan Alexander, bilgi problemine dair felsefesinde, doğallık üzerine kurgulanmış realizmin haklılığını savunmuştur.¹⁴

Birinci Dünya Savaşı döneminde yoğun mücadeleler vermesine rağmen natura-realist düşüncelerini devam ettirebilmiş ve bu felsefesini eserlerine yansıtabilmiştir. Bu mücadelesi ile yeni realistler ve idealistler arasındaki saygınlığını da koruyabilmiştir.¹⁵ John Passmore, Alexander'ın felsefesinin farklı kesimlerince saygıyla anılmasını şu cümleleri ile dile getirmiştir:

...O (Alexander), idealistler ile olan bağlarını koparmış olmasına rağmen, idealistlerce kendisinden saygıyla bahsedilmiştir... ve Alexander, Cambridge ile olan bağlarını devam ettirmemesine rağmen McTaggart, Alexander'ın Space Time and Deity isimli eseri hakkında şunları ifade edebilmiştir: (Alexander'ın eserinin) her bir bölümüne baktığımızda, Alexander haricinde hiçbir filozofta görmediğimiz felsefi bir bütünlük görmekteyiz.¹⁶

1913'te İngiliz Akademi Üyeliği'ne seçilen Alexander, Oxford, Liverpool ve Cambridge Üniversitelerindeki felsefe grupları içinde de bu saygınlığını koruyabilmiştir. Farklı kesimlerce kendisine atfedilen bu saygınlık ve akademik hayatında kazanmış olduğu başarıları, metafizik konuların araştırılmasını gaye edindiği, yaşamı boyunca mutlu ve başarılı bir düşünür olmasında en büyük etken olmuştur. Gösterilen bu saygınlık, şahsını ve felsefi anlayışını temsil etmesi adına büstünün yapılmasına da vesile olmuştur. 1925'de Epstein tarafından yapılan büst, halen

¹² Dorothy Emmet, "Whitehead and Alexander" [Whitehead ve Alexander], *Process Studies*, 21(3), 1992, 137-148, s.2.

¹³ Michael A. Weinstein, *Unity and Variety in the Philosophy of Samuel Alexander*, Purdue University Press, West Lafayette Indiana 1984, s.13.

¹⁴ Emmet, 2.

¹⁵ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.

¹⁶ John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Gera Duckworth & Co. Ltd., Londra 1957, s.268.

Manchester Üniversitesi'ne ait Sanat Binası'nın koridorunda sergilenmektedir.¹⁷ Başarı ve mutluluğunu üniversitedeki arkadaşlarının yaklaşımlarına borçlu olduğunu dile getiren Alexander, felsefe ile uğraştığı üniversite dönemlerini, yaşamının bir parçası olarak kabul etmiştir.¹⁸

1924'de Manchester Üniversitesinden emekli olmasına rağmen felsefe ile olan akademik bağıni koparmamıştır. Alexander, felsefenin metafizik konularına dair çalışmalarını, emekliliği sonrasında da devam ettirmiştir. Yaşamının son yıllarında, estetik konuları ile de ilgilenmiş ve 1930 yılında *Liyakat Nişanı* ödülüne layık görülmüştür.¹⁹ Tüm bu çalışmaları ve kendine has yaklaşımı ile Avrupa felsefe dünyasında ciddi bir şahsiyet kabul edilen Alexander, 13 Eylül 1938 yılında Manchester'da vefat etmiştir.²⁰ Onun vefatı, İngiliz felsefesinin önemli bir düşünürü olarak kabul edilen, F. H. Bradley'in vefatı sonrasındaki en üzücü kayıp kabul edilmiştir.²¹

B. ESERLERİ

Alexander'ın, iki ciltlik *Space Time and Deity (Mekân Zaman ve Ulûhiyet)* isimli başyapıt olarak isimlendireceğimiz çalışmasının yanısıra, felsefenin farklı alanlarında da çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar, makale ve kitap tarzında yayımlanmış eserlerdir.²² Bu eserlerden bir kısmı, idealist felsefeye yakınlık duyduğu, ilk dönem düşüncelerini yansıtırken; diğer bir kısım eserleri ise son dönem düşüncelerinin hâkim olduğu realist anlayışını yansıtmaktadır.

Alexander, akademik hayatı boyunca kendine has anlayışı ve yaklaşımıyla sadece felsefenin metafizik yönüne katkıda bulunmamıştır. O, aynı zamanda, politik felsefe, aksiyoloji, deskriptif psikoloji, estetik ve sanat felsefesi alanlarına da ciddi katkılarda bulunmuş bir düşünürdür.²³ Ayrıca sanatın doğası, tarih, teoloji konuları ile Moliere, Pascal ve Jane Austen üzerine çalışmalar yapmıştır. İlgi alanı oldukça geniş

¹⁷ Laird, "Memoir", s.71.

¹⁸ Laird, "Memoir", s.71.

¹⁹ Garipey, s.1.

²⁰ Laird, "Memoir", s.96.

²¹ J. H. Muirhead, "Samuel Alexander", *Philosophy The Journal of the British Institute of Philosophy*, Vol XIV, No 53, British 1939, 3-14, s.3.

²² Garipey, s.1.

²³ Weinstein, s.1.

olmasına rağmen, müzik alanında hiç çalışmasının olmadığını görmekteyiz. Bu durumun nedenini dönemin araştırmacı düşünürlerinden J. H. Muirhead açıklamaktadır. Muirhead'a göre, Alexander kısmî sağırlıktan kaynaklanan rahatsızlığı sebebiyle müzik ile ilgilenememiş ve bu alanda herhangi bir eser yazmamıştır.²⁴

Alexander'ın, ilk dönem çalışmalarında felsefe tarihinde izbırakmış Hegel ve Locke gibi önemli düşünürlerin felsefelerinin açıklanmasını gaye edindiğini görmekteyiz. O, bu düşünürlerin felsefelerini açıklarken, diğer taraftan kendi düşüncelerini de bu eserlerde yansıtmayı ihmal etmemiştir.

Samuel Alexander'ın yayımlanmış kitapları şunlardır;

a. *Locke*

John Locke'un felsefesinin monografi niteliğinde ele alındığı ve 1908'de yayımlanan *Locke* isimli eser, Samuel Alexander'ın yayımlanmış ilk kitap çalışmasıdır. Bu eserinde, Locke'un etik, politik ve teolojik konulara dair denemelerinden faydalanılmış ve Locke'un bu konulara dair düşünceleri açıklanmaya çalışılmıştır.²⁵ Ayrıca eserde, Locke'un bazı felsefi yorumlarına eleştirel yaklaşılmıştır. Bu eserdeki *Observations on the Essay (Makaledeki Gözlemler)* isimli bölümde, Locke'un düşünceleri kısmen eleştirilmiştir. Alexander, Locke'un bazı konulara yönelik yapmış olduğu yorumların kendisinde oluşturduğu huzursuzluğu dile getirmiştir. Locke'un zihinsel deneyimlerdeki devamlılığı maddeye atfetmesi bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir.²⁶ Alexander, Locke'un zihinsel süreçlerdeki devamlılığı maddeye atfetmesini kabul etmemiştir çünkü onun felsefesinde, devamlılığı sağlayan maddenin kendisi değil; her şeyin kendisine muhtaç olduğu mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğündeki süreçsel harekettir. Her ne kadar kısa yazılmış bir eser olsa da bu çalışma, ilk dönem eserleri arasında önemli bir yere sahip olabilmiş bir eserdir.

b. *Moral Order and Progress (Ahlâkî Düzen ve Yücelme)*

²⁴ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>. (Erişim Tarihi: 25.04.2021)

²⁵ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>. (Erişim Tarihi: 25.04.2021)

²⁶ Samuel Alexander, *Locke*, Archibald Constable & Co. Ltd., Londra 1908, s.52.

1889'da yayımlanan *Moral Order and Progress* isimli bu eser, evrimsel etik felsefesini savunur nitelikteki bir çalışmadır. Bu eserde, insanın tedrici niteliksel yükselişine bağlı olarak ahlâkî bir evrilme sürecine tabi olduğu savunulmuştur. İnsandaki ahlâkî oluşum ve değişimleri, naturalist bir perspektifle değerlendiren Alexander, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin değerlerinin insandaki oluşumlarını, tedrici süreç felsefesi ışığında açıklamaya çalışmıştır. Oxford'taki akademik çalışmalarını yürüttüğü dönemde yayımlanan bu eser, dönemin felsefe camiası tarafından saygı ile karşılanarak *T. H. Green Moral Philosophy Prize (T. H. Green Ahlâk Felsefesi Ödülü)* ödülüne layık görülmüştür.²⁷ Alexander, *Moral Order and Progress* isimli bu eserini, akademik hayatında kendisine büyük katkıları olan hocası, A. C. Bradley'e adadığını ifade etmiştir.²⁸

Eser temel olarak üç ana bölümden oluşmakta ve bölümlerin herbiri şu konuları ihtiva etmektedir: Birinci bölümde, "*Davranış ve Karakter*"; ikinci bölümde, "*Ahlâkî Düzen*" ve son bölümde ise "*Ahlâkî Yücelme ve Süreç*" konuları bulunmaktadır. Bu eserde, genel olarak ahlâk anlayışındaki süreçsel düzenin açıklanması gaye edinilmiştir. Çalışmamızın daha sonraki bölümlerinde de açıklayacağımız üzere; o, süreçsel olarak gelişen ahlâkî kavramları, birey ve toplum arasındaki uyum ve adaptasyon şartına bağlamıştır.²⁹ Onun bu eserinde dile getirdiği anlayışına göre canlı türünün en üst seviyesinde olan insan, toplum ile uyum sağlamak amacıyla, dışa vurduğu davranışları aracılığıyla, ahlâkî değerlerini evrensel sistemdeki mükemmele doğru tedrici yükselme prensibine bağlı olarak sürekli geliştirip ilerletmektedir.³⁰ Tüm felsefesini üzerine bina ettiği süreç prensibine dayalı bu yaklaşımı, ahlâkî anlayışında da belirgin bir biçimde ortaya konulmuş ve bu anlayış, birey ile toplum ilişkisine bağlı ortaya çıkan somut örnekler ile desteklenmiştir.

c. The Basis of Realism (Realizmin Temelleri)

1914 yılında yayımlanmış olan *The Basis of Realism* isimli bu eser, Alexander'ın idealizm ile olan tüm bağını kopardığını gösteren bir eser olmuştur. Realizmi savunarak idealizmi tamamen reddeder bir tavır sergilemiştir. Akıl, tamamen

²⁷ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.

²⁸ Samuel Alexander, *Moral Order and Progress*, Kegan Paul Trench Trübner & Co. Ltd., Londra 1891, s.I.

²⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.275.

³⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.397-398.

doğanın bir parçası kabul edilmiş ve diğer taraftan da aklın değeri ortaya çıkarabileceği hususu gözardı edilmemiştir.³¹ Ayrıca bu eserde, belli empirik niteliklerin tedrici süreçteki ortaya çıkışları ve üçüncül nitelikler olarak ifade edilen iyi, güzel ve doğru değerlerine dair konular ele alınmıştır.³² Tedrici ortaya çıkış sürecinin fizik âlemindeki en son aşaması olarak kabul ettiği, akıl seviyesine dair düşüncelerinin, bu eserinde daha da belirgin hale getirildiğini görmekteyiz.

d. *Space Time and Deity (Mekân, Zaman ve Ulûhiyet)*

Filozofun, *Space Time and Deity* isimli çalışması, tüm eserlerinde bahsetmiş olduğu konuların genişletilmiş ve felsefî düşüncelerinin daha netlik kazanıp nihaî bir seviyeye ulaşmış olduğu en önemli eseridir. 1920’de kaleme alınan yapıt, kendisinden sonra kaleme alınacak eserler açısından, kapsamlı bir metafizik sistemin başlangıç dönemini oluşturmuştur. 1921’de yayımlanan McTaggart’ın *The Nature of Existence (Varoluşun Doğası)* adlı eseri ile Whitehead’ın *Process and Reality (Süreç ve Gerçeklik)* isimli eseri, buna örnek gösterebileceğimiz eserler arasında yer almaktadır.³³

Felsefesini yansıtmış olduğu en önemli eserlerinden olan *Space Time and Deity* isimli iki ciltlik eserinde, natura-realist felsefesini kolaylıkla görebilmekteyiz. Hatta Tanrı anlayışının bu felsefe ekseninde şekillendiğini söyleyebiliriz. O, bu eserinde doğalcı ve evrimci özellikte büyük bir tümtanrıcılık dizgesi ortaya koymuştur.³⁴ Nihayetinde bu eserini 1920 yılında tamamlayarak yayımlamış ve İngiliz felsefe alanındaki yerini daha da belirgin hale getirmiştir.

Bu eserinde, tedrici bir süreci izleyerek ortaya çıkan kozmosa dair felsefesini detaylıca kaleme almıştır. Felsefenin temel problemleri olarak gördüğü mekân ve zamanı sisteminde en temel kavramlar olarak ele almış ve neredeyse tüm felsefesini bu iki kavram üzerine kurmuştur.³⁵ Mekân ve zaman arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan ilk oluşumu, hareket ile bağdaştırmıştır. Harekete bağlı olarak sırasıyla madde, yaşam, akıl ve ulûhiyet seviyelerinden bahseden Alexander, bu aşamaların her birinde

³¹ Samuel Alexander, *The Basis of Realism*, Proceedings of the British Academy, Vol. VI, London 1914, ss.279-280.

³² Alexander, *The Basis of Realism*, s.1.

³³ John Passmore, “The New Realists”, Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 46-56), Gale Research, United States of America 1998, s.49.

³⁴ J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997, s.246.

³⁵ Samuel Alexander, *Space Time and Deity I*, The Macmillan Company, Londra 1927, s.35.

ortaya çıkan varlıklardaki değişimleri, niteliksel birer ortaya çıkış olarak tanımlamıştır.³⁶

İki cilt şeklinde basılan bu eser, temel olarak üç ana bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci cildinde, mekân ve zaman kavramlarına dair düşüncelerin açıklanmasından sonra bu iki kavramın zorunlu birlikteliğine bağlı olarak gelişen üç farklı mekân-zaman anlayışından bahsedilmiştir. Bu anlayış türleri; “Fiziksel Mekân-Zaman” (Physical Space-Time), “Zihinsel Mekân-Zaman” (Mental Space-Time) ve “Matematiksel Mekân-Zaman” (Mathematical Space-Time) olarak tanımlanmıştır. Mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğüne bağlı olarak geliştirilen farklı mekân ve zaman anlayışlarından bahsedildikten sonra, felsefesinde önemli bir yeri olan kategori anlayışından söz etmiştir. O, a priori olarak gördüğü kategorileri, evrende empirik olarak ortaya çıkmış yapılardan farklı tanımlamıştır. Evrendeki tüm varlıkları birbirinden ayıran, kendilerine özgü niteliklerinin yanı sıra bu varlıkların bağlı bulundukları yaygın ve ortak formlarının olduğundan bahsetmiş ve bu formları kategori olarak tanımlamıştır.³⁷ Bu mantığa bağlı bir kategori anlayışı ortaya koymaya çalışan Alexander, formları veya karakteristik yapıları, evrensel süreçteki a priori karakterler olarak tasvir etmiştir.³⁸ Bu anlayışını detaylı bir biçimde açıklamak amacıyla da *Space Time and Deity* adlı eserinin birinci cildinin yarısını bu konuya ayırmıştır.

Space Time and Deity isimli eserinin ikinci cildi ise; temel olarak iki ana bölüme ayrılarak kaleme alınmıştır. Birinci bölümde, madde, yaşam ve akıl derecelerinin ortaya çıkış süreci anlatılmış ve bu sürece bağlı olarak, belli seviyelerde ortaya çıkan nitelik türlerinden bahsedilmiştir. Özellikle, üçüncül tür nitelikler olarak tanımladığı değer konusuna ağırlık vermiştir. Eserinin az bir kısmını ayırdığı son bölümde ise, ulûhiyet seviyesinin ortaya çıkışı ve ulûhiyet’e bağlı olarak açıkladığı Tanrı anlayışını konu edinmiştir.

e. Spinoza and Time (Spinoza ve Zaman)

Samuel Alexander’ın *Space Time and Deity* isimli eserindeki Tanrı’nın tedrici süreçte varlık gösteren bir Tanrı olarak tasavvur edilmesi ve evrenin Tanrı’nın bedeni

³⁶ Emily Thomas, “Space, Time, and Samuel Alexander”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol 21, No 3, Cambridge 2013, 549-569, s.550.

³⁷ Emily Thomas, “Samuel Alexander’s Space-Time God”, Andrei Buckareff ve Yujin Nagasawa, (Ed.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, Oxford 2016, 255-274.

³⁸ Weinstein, s.61.

olarak kabul edilmesi Spinoza'daki içkin Tanrı tasavvuruna olan yakınlığın bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Tanrı, mekân-zaman birlikteliğindeki tedrici niteliksel yükselme sürecinden bağımsız kabul edilmemiştir. Evrendeki sürecin kendisi, Tanrı'nın bedeninde gerçekleşen bir süreç olarak görülmüş ve Tanrı Spinoza'daki anlayış gibi içkin tasavvur edilerek her şey Tanrı'nın içine hapsedilmiştir. Tüm evren, Tanrı ile bütünüleşik kabul edilmiş ve tedrici yükselme sürecindeki oluşumların, Tanrı'nın bedeni olan evrende gerçekleştiği iddiasında bulunulmuştur.³⁹

Bu felsefesi ile Spinoza'ya olan yakınlığı rahatlıkla fark edilen düşünür, *Space Time and Deity* isimli çalışmasını tamamladıktan sonra 1921'de yayımlanan *Spinoza and Time* adlı eserini kaleme almıştır. Temel olarak Spinoza'nın zaman anlayışının sorgulandığı bu eserde Spinoza'nın felsefesindeki bazı temel kavramların kendi felsefesinde karşılığının olduğunu düşünmüş olması muhtemeldir. Çünkü bazı kavramların mukayeseli olarak değerlendirmesini yapması, özellikle eserinin son bölümlerinde, Spinoza'nın Conatus'u (var olma çabası) ile kendi felsefesinde yeni bir kavram olan Nisus (gayret, efor, teşebbüs) kavramını mukayeseli olarak açıklaması bu kanaatimizi güçlendirmektedir.⁴⁰

f. Beauty and Other Forms of Value (Güzellik ve Değerin Diğer Formları)

Samuel Alexander'ın *Beauty and Other Forms of Value* isimli eseri, üçüncül tür nitelik olarak gördüğü insana ait değerlerin ele alındığı bir çalışmadır. Bu çalışmada, tamamen naturalist bir değer anlayışı sergileyerek en yüce değer anlayışını tedrici süreç felsefesinden yararlanarak açıklamıştır. Ona göre, güzellik değeri ile başlayıp doğru değerine doğru ilerleyen değersel süreç, en nihayetinde iyilik değeri ile sonuçlanacaktır. Burada, değer ne olduğunun yanı sıra değer anlayışının nasıl tedrici bir yükselme süreci geçirdiği de ele alınmıştır.⁴¹ Çünkü onun felsefesindeki her şey, tedrici bir süreci izleyerek, mekân-zaman bütünlüğündeki mükemmele doğru yükseliş yolundadır. Değer de bu sürecin bir parçası olarak, aynı yoldaki yükselişini sürdürmektedir.

³⁹ Bertram D. Bretschneider, *The Philosophy of Samuel Alexander Idealism In Space, Time and Deity*, Humanities Press, New York 1964, s.155.

⁴⁰ Samuel Alexander, *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1921, ss.58-69.

⁴¹ Emily A. E. Thomas, "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.

g. Diğer Eserleri

Yukarıda bahsettiğimiz eserlerinin dışında, kaleme alınan diğer bazı eserler, *Philosophical and Literary Pieces (Felsefî ve Literatürel Parçalar)* adlı eserde biraraya toplanarak kitap haline getirilmiştir. Yakın arkadaşı John Laird'in editörlüğünde kitap haline getirilen çalışmalarına ek olarak Laird, biyografisinin detaylıca anlatıldığı *Memoir (Anı Yazısı)* kısmını da bu kitaba eklemiştir. Bu kitapta Alexander'ın *Artistic Creation and Cosmic Creation (Artistik Kreasyon ve Kozmik Kreasyon)*, *Naturalism and Value (Naturalizm ve Değer)*, *Value (Değer)*, *Natural Piety (Doğal Dindarlık)*, *Theism and Pantheism (Teizm ve Panteizm)* isimli çalışmaları yer almaktadır.

Artistic Creation and Cosmic Creation isimli çalışmasında, tedrici yükseliş sürecinin prensiplerinden olan uyum ve adaptasyon, güzellik değeri ile bağdaştırılarak anlatılmaya çalışılmış ve güzellik değeri, doğada varolduğuna inanılan bir değer olarak kabul edilmiştir. Fakat bu değeri ortaya çıkaran seviyenin akıl olduğu dile getirilerek akıl ile güzellik değeri arasında mutlak bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur. Güzellik değerinin ortaya çıkması, akıl ile bütünleşmesi ve uyum sağlamasına bağlanmıştır. Böylelikle Alexander'ın bu çalışmasında akıl, güzellik değerinin ortaya çıkışındaki en önemli unsur olarak kabul edilmiştir.⁴²

Naturalism and Value adlı eser, *Artistic Creation and Cosmic Creation* isimli eserdeki güzellik değerinin yanısıra, doğruluk ve iyilik değerlerini de konu edinen bir çalışmadır. Bu çalışmada doğruluk, iyilik ve güzellik değerlerini ortaya çıkarıp anlamlı kılan şeyin akıl olduğu vurgulanmaktadır. Genel itibariyle akıl olmadan bu değerlerden bahsedilmesinin yanlışlığına değinilmekte ve aklın ortaya çıkışı sonrasında bu değerlerin akıl seviyesinde belirlediğinden bahsedilmektedir.⁴³

Value, değer kavramının nihaî anlamının sorgulandığı bir eserdir. Değer, evrenin en önemli özelliği olarak tanımlanmakta ve üçüncül tür nitelik olarak tanımlanan değer in iyilik boyutu, sosyal dürtü ile bağdaştırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu eserde, iyilik, sosyal kabullenişlere indirgenmiş ve bireyin iyilik anlayışı, toplumsal kabullenme ve toplumsal onay ile açıklanmıştır.⁴⁴

⁴² Samuel Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 256-278, s.258.

⁴³ Samuel Alexander, "Naturalism and Value", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 279-286, s.284.

⁴⁴ Samuel Alexander, "Value", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 287-298, s.291.

Natural Piety isimli eser, evrende sürekli gerçekleşen değişimlere karşı bireylerin gösterdiği acziyet durumunu konu edinmektedir. Alexander, söz konusu eserinde, değişimlerin basit bir akılla kabullenişini sorgulamaktadır. Kişilerin açıklamakta zorlanıp aciz kaldıkları durumlar karşısında, evrendeki değişimsel hareketliliği basit bir akıl ile Tanrı'nın isteği olarak görüp kabullenişleri doğal dindarlık olarak nitelendirmiştir.⁴⁵

Theism and Pantheism isimli eser ise Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında geliştirilmiş, Tanrı tasavvurlarından teizm ve panteizm konularını içermektedir. Teizm ve panteizm anlayışlarının ele alındığı bu çalışmada Aristoteles, Spinoza, Leibniz ve Hegel gibi önemli filozofların Tanrı anlayışları üzerinde durulmuştur. Teizm ve panteizm anlayışlarında Tanrı'nın aşkın veya içkin olarak tasvir edilişi, tedrici süreç felsefesi ışığında, dipolar (çift-kutuplu) bir Tanrı tasavvuru ile açıklanmaya çalışılmıştır.⁴⁶

Alexander'ın makale tarzında yayımlanmış çalışmaları ise şunlardır;

a. "Hegel's Conception of Nature" (Hegel'in Doğa Anlayışı)

Hegel'in doğa anlayışını açıklamaya yönelik yazılmış "Hegel's Conception of Nature" isimli makale Alexander'ın yayımlanmış ilk çalışmasıdır.⁴⁷ 1886'da yayımlanan bu eserde, Hegel'in metafizik felsefesi, doğadaki hareketliliğe bağlı olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu eserde, bir taraftan bilimin doğadaki değişim ve dönüşümüne dair açıklayıcı rolünden bahsedilirken diğer taraftan bilim ile felsefe arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Ayrıca Hegel felsefesindeki düşünceler ile kendi felsefesindeki tedrici ortaya çıkış süreci arasındaki benzerliklere de değinilmiştir.⁴⁸ Bu çalışmada, Hegel'e atıfta bulunulan birtakım problematik konuların, Alexander'ın son dönemdeki felsefi düşüncelerinin üzerine kurulduğu problemler ile benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Örneğin, mekân ve zaman kavramlarının Hegel'in

⁴⁵ Samuel Alexander, "Natural Piety", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 299-2315, s.300.

⁴⁶ Samuel Alexander, "Theism and Pantheism", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 316-331, s.328.

⁴⁷ Weinstein, s.1.

⁴⁸ Samuel Alexander, "Hegel's Conception of Nature", George Croom Robertson, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XI, 1886, 495-523, s.518.

dünyasında karşılık bulduğu konular ile düşünürümüzün felsefesinde dile getirmiş olduğu madde konusu birbirleriyle benzerlik göstermektedir.⁴⁹

b. “The Idea of Value” (Değer Anlayışı)

Alexander, 1892-1914 yılları arasında makale tarzında bir takım eserler kaleme almış ve bu çalışmalar “*Mind*” dergisinde yayımlanmıştır. Bu çalışmalarından ilki, 1892 yılında yayımlanmış olan “The Idea of Value”dır. Alexander bu çalışmasında, değer kavramının kendi felsefesinde ne anlam ifade ettiğini ve bu kavram üzerine hangi düşüncesini bina ettiğini açıklamaya çalışmıştır.⁵⁰

c. “The Method of Metaphysics; And The Categories” (Metafiziğin Metodu ve Kategoriler)

“The Idea of Value” isimli makalesinin yayımlanmasından sonra 1912 yılında “*Mind*” dergisinin 21. cildinde iki farklı makale daha yayımlanmıştır. Bu makalelerinden olan “The Method of Metaphysics; And The Categories” isimli çalışması, başyapıt eseri olarak görebileceğimiz *Space Time and Deity* isimli eserinde dile getirmiş olduğu kategori anlayışına dair temel fikirlerinin de yer aldığı önemli bir çalışmadır. Alexander, bu eserinde, metafiziğin metotlarından bahsetmekte, son dönem felsefe anlayışının temelini oluşturan bazı kavramlara dair açıklamalarda bulunmakta ve kategori anlayışını kısmen de olsa tanıtmaktadır. Ayrıca, makalenin sonlarında, Hegel felsefesinde dile getirilen evrenin gelişimsel ilerlemesinin kategorik bir evrilme olarak anlaşılmasının yanlışlığına değinilerek Hegel felsefesindeki evrimsel gelişimin, birbirinden bağımsız olarak gerçekleşen bir evrilme olduğundan bahsedilmektedir.⁵¹

d. “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation” (İlişkiler Üzerine ve Bilhassa Zihinsel İlişki)

“*Mind*” dergisinin 21. cildinde yayımlanmış olan diğer bir makalesi ise “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation” isimli çalışmasıdır. Alexander bu eserinde, felsefesinde önemli bir yere sahip olan sonlu varlıklar arasındaki ilişki anlayışına dair düşüncelerini açıklamaktadır. Sonlu varlıklar arasındaki içsel ve dışsal

⁴⁹ Alexander, “Hegel’s Conception of Nature”, s.506.

⁵⁰ Samuel Alexander, “The Idea of Value”, G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. I, 1892, 31-54, s.32.

⁵¹ Samuel Alexander, “The Method of Metaphysics; And The Categories”, G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXI, 1912, 1-20, s.20.

ilişkiden bahsederek akıl ile dış objeler arası ilişki sonucunda oluşan çıkarımlara açıklık kazandırmaya çalışmıştır. O, bu makalesinde, bilginin kaynağına da işaret etmiştir. Ona göre, bilginin kaynağı, aklın sadece dış objeler ile girdiği ilişki sonrasında kazandığı şey değildir. Realist anlayışının iyice belirginleştiği makalede, varlığın bilgisinin kendisinde yani dış gerçekliğin kendisi olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, sadece akıl dış objeleri bilmez; yaşam da materyal şeyleri bilir ve madde de diğer şeyleri bilir. Çünkü onun felsefesinde, her şey birbiriyle etkileşim ve bu etkileşime bağlı olarak bir ilişki içindedir. Her şey, birbirinin farkında olarak, birbirini bilir.⁵²

e. “Some Explanations” (Bazı Açıklamalar)

“*Mind*” dergisinde yayımlanmış olan, “Some Explanations” isimli makalesi ise diğer çalışmalarından farklı bir özelliğe sahiptir. *Space Time and Deity* isimli iki ciltlik eserinin yayımlanmasından sonra, Mr. Broad kendisinden, *Space Time and Deity* isimli eserin birinci cildinde yer alan zaman ve mekân kavramlarına dair anlaşılmazlığın giderilmesi ve bu iki kavram arasındaki ilişkinin dayanağının açıklanması talebinde bulunmuştur.⁵³ Alexander, bu talebe yönelik olarak mekân ile zaman kavramlarının felsefesindeki yerini, bu iki kavramın birbirleri ile olan ayrılmaz bağı, mekândaki boyutların zamandaki tek boyut ile olan ilişkisini ve aklın mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğündeki bilinç halini, “Some Explanations” isimli bu makalesinde açıklamaya çalışmıştır.

C. YAŞADIĞI DÖNEME ETKİSİ

Samuel Alexander’ın felsefesinde mekân ve zaman, ontolojik olarak zorunlu varlığı temsil etmekte ve bu zorunlu varlık, tedrici bir surette ortaya çıkacak varlıkların niteliksel yükselişlerinde de temel etmendir. Madde, yaşam ve akıl gibi niteliksel yeniliklerin ortaya çıkışındaki tüm süreçlerde varlığını sürdürmektedir.⁵⁴ Bu kapsamlı metafizik sistemi, çağdaşlarının bir kısmı tarafından eleştirilere konu olmuş olsa da Amerikan süreç felsefesine etkide bulunabilecek derecede bir üne sahip olabilmiştir.

⁵² Samuel Alexander, “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation”, G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXI, 1912, 305-328, s.318.

⁵³ Samuel Alexander, “Some Explanations”, G. E. Moore, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXX, 1921, 409-428, s.409.

⁵⁴ Thomas, “Space, Time, and Samuel Alexander” s.549.

Amerikan süreç felsefesinin kurucularından olan Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne ile Paul Weiss buna örnek gösterebileceğimiz düşünürler arasında yer almaktadır.⁵⁵

İngiliz belirimciliğinde önemli bir şahsiyet olarak kabul edilmesi ve yaşadığı dönemdeki filozoflarca saygınlığa layık görülmesi, onun sadece yaşadığı dönemle açıklanabilecek bir durum değildir. O ayrıca, daha önceki düşünürlerin yapmadığı bir şekilde, mekân ve zamanı evrenin cevheri olarak tanımlamış ve bu anlayışı ile yeni bir felsefenin temsilcisi olabilmiştir. Bunu yaparken mekân ve zamanın zorunlu birlikteliğinin sonucu olarak, evrende belli bir sırayı gözeterek tedrici bir yükselişin gerçekleştiği, farklı seviyelerdeki ontolojik ortaya çıkışlardan da bahsetmiştir. Ontolojik belirimsel hiyerarşisindeki mekân ve zaman, niteliksel ortaya çıkışlarla beraber yeni değerlerin ve karmaşık yapıların belirdiği, madde, yaşam, akıl ve ulûhiyet derecelerinin olduğu bir sürecin yaratıcısı görevini üstlenmiştir.⁵⁶ Mekân ve zaman, birbirlerini tamamlayan bütünlükleri ile beraber, evrenin ruhu olan hareketi doğurmakta ve bu hareket de kendi süreci dâhilinde maddenin ortaya çıkışına sebebiyet vermektedir.⁵⁷

“Hegel’s Conception of Nature” isimli makalesinde dile getirdiği bu ontolojik oluşum felsefesi, Hegel’e ait doğa anlayışındaki evren tanımlaması yapmaya çalışırken tercih etmiş olduğu bir yaklaşım tarzı olmuştur. Hegel sistemi ile bağdaştırmaya çalıştığı bu anlayışı, Alexander’daki Hegelci yöne işaret etmektedir. Hegelci anlayışın felsefesine yansıyan bu yönü, “Hegel’s Conception of Nature” adlı bu makalenin yayımlanmasından yaklaşık otuz yıl sonra *Space Time and Deity* adlı eserinde daha da netlik kazanarak son halini natura-realist bir boyutta tamamlamıştır. İlk dönem eserlerini yayımlarken izlediği bu Hegelci yön, akademik yaşamı boyunca beraber olduğu çağdaşlarından A. C. Bradley, F. H. Bradley ve Bernard Bosanquet gibi İngiliz idealistlerince de fark edilmiş ve hatta kendisi, bazı yorumcuları tarafından bir İngiliz Hegelcisi olarak görülmüştür.⁵⁸ Fakat realizm ve naturalizm üzerine kurduğu temel felsefesini esas aldığımızda, onu bir idealist olarak tanımlamak pek doğru olmayacaktır. Her ne kadar yaşamının ilk dönemlerinde idealizme yakınlık duymuş olsa da, felsefî

⁵⁵ Thomas, “Space, Time, and Samuel Alexander” s.550.

⁵⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.52.

⁵⁷ Alexander, “Hegel’s Conception of Nature”, s.503.

⁵⁸ Thomas, “Space, Time, and Samuel Alexander” s.552.

çalışmalarının ilerleyen dönemlerinde idealizm ile olan bağlarını koparmış ve realizm uğruna idealizm ile olan mücadelesini devam ettirmiştir.

İdealizme karşı olan bu mücadelesini *The Basis of Realism* isimli eserinde dile getirerek; farklı türdeki varoluşların empirik karakterlerinin ve empirik kanunlarının, özel bilimlerce ele alındığını ve metafiziğin ise bunların esas veya a priori karakterlerini konu edindiğini dile getirmiştir.⁵⁹ Bunu dile getirirken, bilginin kaynağını aklın kendisinden alarak dış âlemdeki varlıklara ve varlıklar arasındaki reel ilişkilere indirgemıştır. Ona göre, bilen ile bilinen arasındaki deneyim, akıl ile objesi arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Akıl ve aklın objesi, birbirlerinden bağımsız iki varlığı temsil etmektedirler. Bilmenin gerçekleşmesi, ancak bu iki bağımsız varlığın birbirleri ile ilişki içinde olması ve birlikte varoluş göstermelerine bağlıdır.⁶⁰ Bu düşüncesi ile Alexander, dönemin idealistlerinden olan Bernard Bosanquet'un "The Distinction of Mind and its Objects" (Aklın Ayrımı ve Objeleri) isimli makalesinde ifade edilen idealist temelli iddiaları ret ederek, natura-realist felsefesini savunmaya devam etmiştir.⁶¹

İdealizme karşı savunduğu natura-realist felsefesi, fiziksel mekân-zamandaki tedrici ortaya çıkış sürecinin Darwinist natural seleksiyon teorisine dayandırılmasıyla daha netlik kazanmıştır. Onun tedrici surette gelişim gösteren kozmosunda, mekân ve zaman temel unsur kabul edilmiş ve evrendeki şeyler, saf halden daha karmaşık seviyelere doğru niteliksel gelişim göstermek için mekân ve zamana zorunlu kılınmıştır. Emily Thomas, Samuel Alexander'ın mekân ve zamanı evrende ortaya çıkan her şeyin ana unsuru olarak kabul edişini şu önerme ile formüle etmeye çalışmıştır:

Mekân ve zaman, dört-boyutlu mekân zaman manifoldu olarak birleştirilmiştir.

Hareket, mekân ve zamanın aynısıdır.

Madde, hareketten ortaya çıkar.

(Öyleyse) madde, mekân zamandan ortaya çıkar.⁶²

Görüldüğü gibi Alexander, mekân-zaman birlikteliğinde gerçekleşen belirimciliği, mekân ve zamanın ayrılamazlığını, hareketin de bu iki kavram ile aynı olduğunu ve harekete bağlı olarak da madde seviyesinden başlayarak ulûhiyet derecesine kadar yükselişin olacağı evrimsel bir kozmosu kurgulamaktadır.

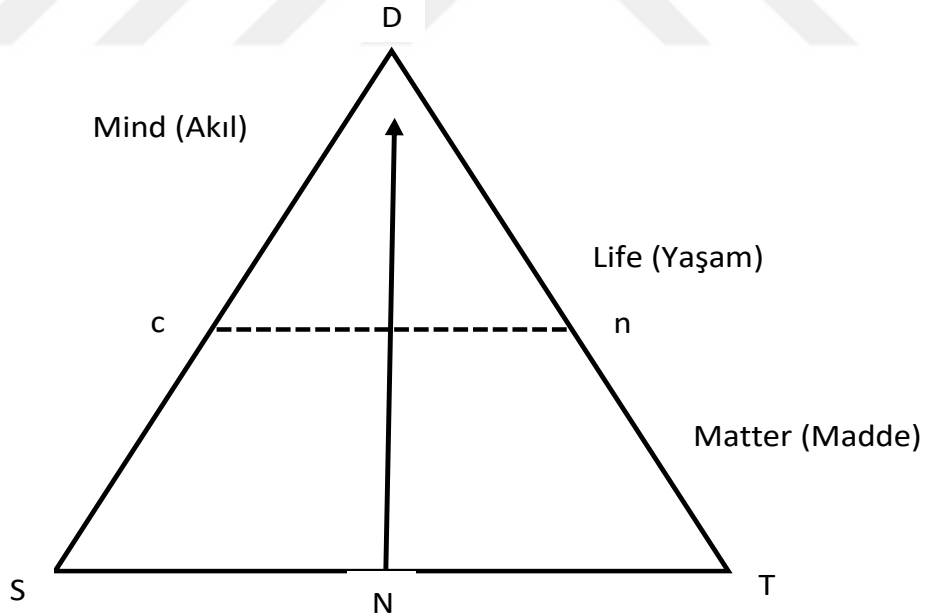
⁵⁹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.4.

⁶⁰ Alexander, *The Basis of Realism*, s.5.

⁶¹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.4.

⁶² Thomas, "Space, Time, and Samuel Alexander" s.552.

Bu görüşleriyle, İngiliz belirimciliğinde saygın bir yere gelen Alexander, döneminin düşünürlerini etkilemiştir. C. Lloyd Morgan, C. D. Broad ve Alfred North Whitehead gibi düşünürlerin, Alexander'ın belirimciliğine yakınlıkları bulunduğu ifade edilebilir. Çünkü onlar Alexander'ın felsefî sistemindeki bazı kavramları kendi felsefelerinde dile getirmişlerdir. Örneğin, Morgan'ın *Emergent Evolution (Evrimsel Belirim)* isimli eseri yayımlanmadan birkaç yıl önce, 1916'da Glasgow Üniversitesi'ndeki derslerinde Alexander, evrimsel belirimcilik felsefesine dair kapsamlı bir şema çizmiştir. Evrimsel nitelikteki belirimcilik felsefesinde açıkladığı konular, daha sonraki iki yıl içerisinde biraraya getirilmiş ve sonunda 1920'de *Space Time and Deity* isimli başyapıt eserinde kitap haline getirilmiştir.⁶³ Onun eserinde yer alan konuların Morgan'ın felsefesindeki aslî konulara kaynak oluşturduğunu görmekteyiz. Morgan'ın etkilendiği en önemli hususun ise, mekân-zaman kavramlarını felsefesindeki evrimsel sürecin temeline yerleştirmesi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta aşağıdaki şemada görüleceği üzere Alexander'ın evrimsel belirim tezini temsil eden şekil, Morgan tarafından geliştirilmiş ve Morgan, onun felsefesindeki tedrici süreci kendi felsefesi ile harmanlayarak açıklamaya çalışmıştır.



Şekil 2.1.⁶⁴ Alexander'ın Tedrici Ortaya Çıkış Sürecini Gösterir Piramidal Şema

⁶³ John Moods Presley, *Lloyd Morgan's Interpretation of Emergent Evolution*, Richmond University, Virginia 1947, s.9.

⁶⁴ C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, The Gifford Lectures, London 1927, s.11.

Yukarıdaki diagramda da görüleceği üzere; S harfi ile gösterilen mekân (space) ve T harfi ile gösterilen zaman (time), evrende beliriveren ortaya çıkışların en temeline yerleştirilmiştir. Böylelikle tüm oluşumlar, mekân-zamanla başlamakta ve N harfi ile gösterilen Nisus denilen dürtüsel gücün sevk ediciliğiyle beraber niteliksel yükselişler sergilemektedir. Morgan, bu yükseliş sürecindeki evreleri ve bu evrelerin temelinde yeralan mekân-zaman birlikteliğini, atomların meydana getirmiş olduğu evrendeki yapısallığa yormuştur. Ona göre, tedrici sürece istinaden çizilmiş olan şema, temelinde mekân-zaman yerine atomların yer aldığı ve atomların molekülleri, moleküllerin ise şeyleri meydana getirerek yükseliş göstermesi gibidir. Bu yükselişte ortaya çıkmış olan kristalize şeyler, daha üst seviyelere çıkararak bitkileri daha sonra hayvanları ve sonunda, akli ortaya çıkarmıştır.⁶⁵

Morgan'ın atom anlayışına indirgeyerek açıklamaya çalıştığı felsefe, Alexander'ın atom yerine mekân-zamandaki anlık-noktaların yer aldığı görüşlerine dayanmaktadır. Varlıklardaki tedrici yükseliş sürecine bağlı olarak ortaya çıkan niteliksel belirimler atomlarla açıklanmamıştır. O, evrenin temeline mekân ve zamanı yerleştirmiş ve mekân-zamandaki anlık ortaya çıkışları mekân-zamanı oluşturan anlık-noktalar ile izah etmiştir. Her ortaya çıkış, mekân-zamandaki anlık-noktaların bir araya gelmesi ve birbirleri ile uyum gösterip birbirlerini kavramaları ile gerçekleşmektedir.⁶⁶

Sonuç itibariyle her iki düşünürün belirimciliğe dayanan kozmik evrimsel ortaya çıkışlarının başlangıç noktası farklı olsa bile her ikisi de tedrici olarak ortaya çıkan bir evren anlayışına sahiptirler. Bu benzerlikleri esas alındığında, Morgan'ın *Emergent Evolation* isimli eserinden çok önce kaleme alınmış olan *Space Time and Deity* isimli eserde ifade edilen belirimcilik anlayışının, Morgan üzerinde ne derece etkili olduğu görülmektedir. Fakat Morgan'daki belirimcilik, Darwinian evrim anlayışındaki, zamansal süreçte gerçekleşen oluşumların tedrici bir anlayış ile izahına dayanmıştır. Zaman, kendisinde evrimsel bir yükselişin belirdiği bir akış olarak düşünülmüştür. Fakat Alexander'da zaman, evrendeki tedrici niteliksel yükselişlerin yaratıcısı olarak görülmüş ve yaşam realitesi maddeye, akıl ise yaşama dayandırılarak kümülatif

⁶⁵ Morgan, s.11.

⁶⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.48.

ilerlemenin olduğu tedrici bir süreç, evrene hâkim kılınmıştır.⁶⁷ Evrenin en temeline ise mekân-zamanın ilk oluşumu olan hareket konularak süreç başlatılmıştır.⁶⁸

Tedrici süreçteki kompleks yapıları temsil eden varlıksal oluşumlar, belli sırasal düzeni takip etmiş ve bu sıraya göre ortaya çıkmış yapılardır. Örneğin yaşam, materyal seviyeye ait fiziko-kimyasal olarak belirmiş bir nitelik olarak tanımlanmış ve belli kompleks yapılardaki düzende gerçekleşmiş bir süreç olarak gösterilmiştir.⁶⁹ Canlı varlıklardaki bilinçsel bir nitelik olarak nitelendirilen akıl ise, yaşayan organizmalardaki nöral süreçte ulaşılmış kompleks bir seviye olarak tanımlanmış ve onun yaşamdan sonra ortaya çıktığına işaret eden belirim sürecindeki sırasal düzene vurguda bulunulmuştur.⁷⁰

20. yüzyılın ikinci yarısında Avusturalyalı filozofların temel tartışma konusu olan akıl-beden arasındaki ilişkiye, tedrici süreç ışığında cevap aranmıştır.⁷¹ Alexander'ın felsefesi, madde ile akli birbirinden bütünüyle ayrı tanımlanamamıştır. Bu felsefesi sebebiyle dönemin filozofları, *Space Time and Deity* isimli eserindeki akıl-beden açıklamasını, dönemlerinin önemli konuları arasında yer alması sebebiyle, dikkate değer bulmuşlardır. Bilindiği gibi, Alexander, evrendeki tedrici ortaya çıkış sürecini belli aşamalar halinde dile getirmiş ve hiçbir aşamayı birbirinden bağımsız kabul etmemiştir. Belli bir süreci takip ederek niteliksel yükseliş gösteren varlıklar, bulundukları seviyenin önceki seviyesi ile bağlantı halindedirler. Bu sebeple ortaya çıkmış tedrici oluşumların en sonuncusu olan akıl seviyesi, kendisinden önceki yaşam seviyesi ile ilişki içindedir. Bu ilişkiye bağlı olarak zihinsel durumlar ortaya çıkarılmıştır. Akıl seviyesinde ortaya çıkan düşünceler, bedene ait nöronlar aracılığıyla ortaya çıkmıştır.⁷² Bu bilgilerden hareketle aklın, tamamen bedenden bağımsız bir varoluşu temsil etmediğini ifade etmemiz gerekir.

Alexander'ın mekân-zaman bütünlüğüne bağlı olarak gelişim gösteren süreç anlayışı, 20. yüzyıl süreç filozoflarının kozmoslarındaki süreç hâli ile benzerlik göstermektedir. Bundan dolayı süreç felsefesinin önemli bir düşünürü Whitehead, onun

⁶⁷ Bernard Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, The Macmillan Company, London 1921, s.165.

⁶⁸ Thomas, "Space, Time, and Samuel Alexander" s.559.

⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.61.

⁷⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.7.

⁷¹ Carl Gillet, "Samuel Alexander's Emergentism: or, Higher Causation for Physicalists", *Synthese*, Vol. 153, No 2, 2006, 261-296, s.287.

⁷² Weinstein, s.69.

felsefesinden saygıyla bahsetmiştir.⁷³ İngiliz felsefe alanında, Samuel Alexander ve A. N. Whitehead, bulundukları yüzyılın ilk yarısında kapsamlı bir metafiziksel sistem geliştirebilmiş iki önemli filozoftur. Her iki filozofun çalışmaları, aynı dönemlere denk gelmiş olmasına rağmen zamansal olarak Alexander'ın çalışmalarının Whitehead'den önce olduğunu görmekteyiz. Felsefesindeki temel problemlerin kapsamlı olarak dile getirilmiş olduğu esas çalışması olan *Space Time and Deity* adlı eseri, 1920'de yayımlanmıştır. Esasında bu eser *Gifford Lecture* olarak ifade edilen Gifford Dersleri'nden derlendiği için 1916 yılına kadar geri götürülebilir. Whitehead'ın ilk eserlerinden olan *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge (Doğal Bilginin İlkeleri Üzerine Araştırma)* adlı çalışması 1919, *The Concept of Nature (Doğa Kavramı)* isimli eseri ise 1921 yılında yayımlanmıştır.⁷⁴ Alexander'ın eserlerindeki tarihsel öncelik sırasını göz önünde bulundurduğumuzda, tedrici süreci esas alan evrimsel belirimciliğinin Whitehead tarafından bilinmesi ve bunun Whitehead üzerinde etkili olabileceği varsayımını doğurmaktadır. Bu varsayımı göz önünde bulundurarak her iki filozofun felsefelerinde ifade etmiş oldukları bazı hususları belirtmemiz faydalı olacaktır.

Bilindiği üzere, Alexander'ın felsefî geçmişi Oxford idealizminin önemli simalarından olan F. H. Bradley'e dayanmakta ve bu sebeple ilk dönem felsefesi, idealizmin izlerini taşımaktadır. Yaşamının ilerleyen dönemlerinde idealizme olan bu yakınlığı, yerini realizme bırakmıştır. O, idealizme karşı bir tavır takınmış ve idealizmdeki bilgi teorisine karşı mücadelesini başlatarak bu tavrını eserlerine yansıtmıştır. Sonuç itibarıyla naturalistik bir realizm anlayışı geliştirmiştir. Whitehead'ın geçmişi ise Cambridge matematiğine dayanmaktadır ve o, mücadelesini Newtonian anlayışın hâkim olduğu materyalizme karşı sürdürmüştür.⁷⁵ Her iki düşünürün mücadelelerine baktığımızda her ikisi de metafiziklerini, fizik biliminin esasları üzerinden ortaya koymuş ve deskriptif bir genellemeyi gaye edinmişlerdir. Bu sebeple onların epistemolojileri, sonlu varlıklar arasındaki ilişki üzerine kurgulanmıştır. Örneğin, Alexander bilmenin aklın objesini kavrayarak onunla bütünleşmesi durumu olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

⁷³ Gillet, s.261.

⁷⁴ Emmet, s.2.

⁷⁵ Emmet, s.2.

⁷⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.95.

Bilme olgusu, zihinsel olarak sahip olunan şeyin özel ve şüphesiz yüce karakterinden kaynaklanır. Ancak onları algılayacak bir akıl olmadıkça, şeylerin algılanmayacağı veya düşünölmeyeceğı açıktır. Bu, yalnızca algılandıkları gerçeğini, onların doğaları gereğı kendilerini akla borçlu olmaları takip eder. Algısal veya düşünce karakterlerinde akla borçlu değildirler. Akla borçlu oldukları şey, algısal veya düşünce karakterlerinin açığa çıkmasıdır.⁷⁷

Düşünürün felsefesinde, varlıkların algısal veya düşünce karakterlerinin açığa çıkması yani bu niteliklerin akıl seviyesinde ortaya çıkması, aklın bilmesi olarak tarif edilmiştir. Bu bilme, karşılıklı ilişki ve etkileşimle ortaya çıkan bir duruma işaret etmektedir.

Alexander'ın kozmos anlayışında ise durağanlığın olmadığı, aksine sürekli bir değişimin hâkim olduğu bir evren tasarımının olduğu görölmektedir.⁷⁸ Evrendeki bu hareketlilik ve oluşum hâli, bilginin ortaya çıkmasında da görölmektedir. Zaten bilgi, bir ilişki durumu sonucunda ortaya çıkan sonuç olarak tanımlanmaktadır. Benzer durumun Whitehead'de olduğunu söyleyebiliriz. Whitehead bilen bilinen ile olan ilişkisini, ilişkiel bir zemine dayandırmıştır. Sonuç olarak her ikisi de evrendeki varlıklar arasında sürekli olarak gerçekleşen bir ilişki durumundan söz etmiş ve evrendeki hareketliliğı, durağanlığın olmadığı süreçsel bir oluşuma dayandırmışlardır.

Samuel Alexander, evrenindeki bu süreci mekân-zamandaki nokta-anlara (point-instants) indirgeyerek mekân-zamandaki hareketliliğı sınırlandırmıştır. Whitehead ise evrendeki süreci, eylemler arasındaki ilişkiel durumlar ile açıklamış ve eylem-parçacıkları (event-particles) ile evrenindeki sonsuz hareketliliğı sınırlandırmıştır.⁷⁹ Bu durum, iki düşünür arasındaki başka bir benzerliğı göstermektedir. İki düşünürün sistemleri arasındaki en büyük fark ise tedrici olarak gelişim gösteren evrimsel süreç felsefesidir. Alexander'ın evrenindeki ortaya çıkışlar, tedrici olarak gelişim göstermekte, madde seviyesinden ulûhiyet seviyesine doğru niteliksel bir ilerleme katetmektedir.

Alexander, savunduğı görüşleriyle döneminin etkin bir düşünürü olabilmiş ve bu etkinliğini özgün felsefî teorileriyle sürdürebilmiştir. Ulûhiyet kavramına dair geliştirmiş olduğu felsefî yaklaşımı, bu duruma başka bir örnek teşkil etmektedir. Onun

⁷⁷ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.5.

⁷⁸ Swami Krishnananda, *The Philosophy of Life*, The Divine Life Society, India 1992, s.464.

⁷⁹ Emmet, s.5.

Tanrı'sı, evrenin kendisine beden kabul edildiği, içkin bir Tanrı'dır.⁸⁰ Her ne kadar bu Tanrı anlayışı panteist bir Tanrı'ya işaret ediyor olsa da Tanrı'nın ortaya çıkacak niteliği olarak gösterilmiş olan ulûhiyet tasavvuru, dönemin farklı bir Tanrı tasavvurunu karşımıza çıkarmaktadır. Ulûhiyet, mekân-zamanda belirecek Tanrısal bir nitelik olarak tasavvur edilmiştir. Ayrıca Tanrı'nın bu niteliği, akıl seviyesinden sonra ortaya çıkacak en üst nitelik kabul edilmiştir.⁸¹ Tanrı, evrenin kendisi kabul edilirken Tanrı'nın ulûhiyet yönü, henüz ortaya çıkmamış bir nitelik olarak tasvir edilmiştir. Tanrı'yı, evrenin kendisi olarak düşündüğümüzde, bu tasavvurun panteist bir anlayışa işaret ettiğini söylemek mümkündür. Tedrici olarak yükseliş gösteren sonlu varlıkların hiçbir süreci ve bu süreçlerdeki hiçbir hareketlilik, Tanrı'nın kendisinden bağımsız görülmemiştir. Çünkü Tanrı, evrenin kendisi kabul edilmiştir. Haliyle evrendeki her süreçsel oluşum, Tanrı'nın bedenindeki bir yükseliş kabul edilmiştir. Tanrı-evren ilişkisi bağlamında geliştirilmiş bu anlayış, filozofun Tanrı anlayışının panteist yönüne işaret etmektedir. Tanrı ve evren birbirlerinden bağımsız görülmeyle, Tanrı, evrenin kendisi olarak düşünülmüştür.

Panteizm, Tanrı ile âlem ikiliğini kaldırarak Tanrı'nın her şeyi barındırdığını, hatta Tanrı'nın her şey olduğunu söyler. Dolayısıyla panteizm, tabiat ve insanın müstakil varlıklar olarak görülemeyeceğini, onların yalnızca ilâhî varlığın farklı türlerdeki açılımlarından ibaret olduğunu söyleyen dinî ve felsefî bir doktrindir.⁸² Bu anlayışta, Tanrı her şeydir ve aynı şekilde her şey de Tanrı'dır. Evrendeki her şey Tanrı'nın bir parçası, unsuru veya kipi olarak ortaya çıkar.⁸³ Alexander'ın evrendeki kozmolojik hareketliliğe indirgeyerek süreçsel yükselişteki varlıkları Tanrı'nın bedenindeki ortaya çıkış olarak kabul etmesi, panteizmin bu doktrini ile uyum göstermektedir. Ulûhiyet, tedrici süreç sonunda ortaya çıkacak bir nitelik olarak gösterilmekle birlikte, Tanrı'nın metafiziksel bir niteliği olarak da tanımlanmıştır.⁸⁴ Alexander'ın panteist bir anlayışa dayandırdığı içkin Tanrı tasavvuru, sonlu varlıkların ulaşmayı arzuladıkları ulûhiyet niteliğinde, henüz ortaya çıkmamış idealist bir tasavvuru doğurmuştur. Evrendeki sonlu varlıklar, ortaya çıkan empirik nitelikler ile tedrici bir yükseliş sürecini yaşamakta olup sonunda Tanrı'nın henüz ortaya çıkmamış ulûhiyet

⁸⁰ Alexander, "Some Explanations", s.428.

⁸¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.345.

⁸² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014, ss.183-184.

⁸³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (6. bs.), Say Yayınları, İstanbul 2017, s.348.

⁸⁴ Morgan, s.34.

niteliğinde bu süreçlerini tamamlayacaklardır. Buradaki ulûhiyet tanımlaması, Tanrı'nın bedeninde birer parça olan sonlu varlıkların bir mücadelesi olarak gösterilmiştir. Tabi ki bu mücadele kendi kendine gerçekleşen bir mücadele durumu da değildir. Evrenin cevheri kabul edilen mekân-zaman ve mekân-zamanın yarattığı evrendeki sonlu varlıklar, Nisus'un dürtüsel gücünün etkisiyle süreçsel yükselişlere yönlendirilmekte ve bu doğrultuda hareket etmektedir.⁸⁵ Evrende ortaya çıkacak Tanrı'nın bu niteliği, daha önce tanımlanmamış yeni bir Tanrı tasavvuru olarak, dönemin din felsefesi alanında yer edinmiştir.

Filozofumuzun akademik yaşamı boyunca sürdürmüş olduğu felsefe alanındaki çalışmalarına baktığımızda ise entelektüel yaşamını dört dönem şeklinde ele almamız mümkündür. Felsefî çalışmalarını sürdürdüğü yaşamının ilk dönemi, 1886'dan başlayarak 1892'ye kadar devam eden zaman dilimini kapsamaktadır. Bu dönemde mutlak idealizm anlayışından Darwinist naturalizme doğru bir geçiş dönemi yaşamıştır. İkinci dönem, 20. yüzyılın birinci yarısında benimsemiş olduğu, saf olay ve eylemlerin psikolojik boyutlarıyla ilgilendiği dönemde başlamakta ve realist epistemolojinin savunuculuğunu üstlendiği Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde son bulmaktadır. Üçüncü dönem, Birinci Dünya Savaşı'nın sürdüğü döneme tekabül etmektedir. Bu dönemde, mekân-zaman felsefesini açık bir şekilde açıklamış ve bu kavramlara dayanan metafizik felsefesini daha da güçlü bir hale getirmiştir. Entelektüel yaşamının son dönemi ise, 1920'li yılların ortalarından başlayarak 1936 yılına kadar süren bir zamanı kapsamaktadır. Bu dönemde, tedrici süreç anlayışına dayandırdığı felsefesinin yanı sıra sanat felsefesi ve aksiyoloji konuları ile de ilgilenmiştir. Tabi ki bu dönemleri tamamen birbirinden ayrı düşünmemiz doğru olmayacaktır. Her dönemin barındırdığı temalar kendi içerisinde uyumlu bir bütünlük sağlasa bile genel itibarıyla tüm dönemler birbirleriyle derin bağlılık göstermiştir.⁸⁶

Alexander'ın İngiliz felsefe çevrelerince tanınması ve mekân-zaman konusundaki özgün düşünceleri ile ön plana çıkmış olması, eserleri aracılığıyla düşüncelerinin yorumlanmasına, kimi zaman da ciddi eleştirilere maruz kalmasına zemin hazırlamıştır. Mekân, zaman, Tanrı ve değer gibi konulara dair düşüncelerini eleştiren ve yorumlayan filozofları temel olarak üç grupta toplamamız mümkündür.

⁸⁵Samuel Alexander, "Spinoza and Time", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 349-385, s.380.

⁸⁶Weinstein, s.7.

Bunlardan birinci grubu; dönemin İngiliz ve Amerikan düşünürlerinden oluşan, *Mind Society* (Akıl Topluluğu) ve *Aristotelian Society* (Aristotelesci Topluluk) olarak isimlendirilen eleştirmenler oluşturmaktadır. Alexander, bu topluluklarla, genellikle katılımcı olarak davet edildiği sempozyumlarda bir araya gelerek düşüncelerini paylaşırdı. Zaten, bir dönem *Aristotelian Society* olarak isimlendirilen grubun başkanlığını yaptığı için bu topluluğun yaptığı sempozyumlara sıkça katılmıştır. Bu sempozyumlarda genellikle muhatap olarak kabul ettiği düşünürler; G. F. Stout, C. D. Broad, J. H. Muirhead ve Dawes Hicks olmuştur. Bu düşünürler, özellikle *Space Time and Deity* isimli eserini hedef alarak, eleştiri niteliğinde yaklaşımlar sergilemişlerdir.⁸⁷

İkinci grup; öğrencileri, arkadaşları ve sempatizanlarından oluşan gruptur. Bu kişiler, Earl of Listowel, Atkinson Lee ve John Laird'dir. Özellikle Laird, yakın arkadaşları arasında farklı bir yere sahip olmuştur. Laird, *Philosophical and Literary Pieces* adlı esere, *Memoir* isimli detaylı çalışmasını ekleyerek, filozofun biyografisine dair önemli bir kaynak sunmuştur.⁸⁸

Üçüncü grup ise; çoğunluğunu Amerikan düşünürlerin oluşturduğu yorumcu gruptur. Bu gruptakiler, John W. McCarthy, Milton R. Konvitz, Bertram D. Brettschneider ve Stiernotte'dur. Bu düşünürler genellikle Alexander'ın felsefesine yönelik değerlendirme ve yorum niteliğinde eserler yayımlamışlardır.⁸⁹

Alexander, mekân-zamanın zorunlu birlikteliğine bağlı olarak geliştirdiği ontolojik felsefesiyle, yaşadığı dönemde kendisine ait bir anlayış ortaya koyabilmiş ve kozmosta tedrici olarak ortaya çıkan bir evren modeli geliştirebilmiş bir düşünürdür. Bu modelde, a priori olarak varlık gösteren kategorilerden bahsedilmiş ve onlar, hareket ile başlayan tedrici niteliksel yükseliş sürecinin her aşamasında varlıklarını korumuşlardır. Madde seviyesinden başlayarak akıl seviyesine kadar ilerleme göstermiş evrendeki empirik yükselişlerin her aşamasında kategoriler, yapısal formlarını koruyarak varlıklarını mekân-zaman birlikteliği ile devam ettirmişlerdir. Kategori olarak ifade ettiğimiz sınıfsal yapılara bağlı olarak evrenin her alanında tedrici bir yükseliş sahnesinin olduğu belirtilmiş ve evren, içinde sürekli bir hareketliliğin olduğu bir kozmos olarak tanımlanmıştır. Aynı şekilde, sınıfsal yapılardaki prensiplere bağlı kalmak koşuluyla, evrende, tedrici olarak ortaya çıkan seviyelere bağlı olarak,

⁸⁷ Weinstein, ss.10-11.

⁸⁸ Weinstein, s.11.

⁸⁹ Weinstein, s.11.

varlıklarda derecelendirilmiş birtakım niteliklerden de bahsedilmiştir. Özellikle o, akıl seviyesinde ortaya çıkmış insana ait değerler olarak gördüğü doğruluk, iyilik ve güzellik kavramlarına dair düşünceleriyle evrende tedrici olarak ortaya çıktığını iddia ettiği niteliklere farklı bir boyut kazandırmıştır. Elbette evrende niteliksel olarak ortaya çıkmış yükselişler, salt ontolojik bir felsefe ile değerlendirilmemiştir. Alexander, kozmosunda mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkmış ve halen devam eden süreci, teolojik bir pencereden de gözlemlemiştir. Tanrı, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, evrenin kendisi kabul edilmiş ve tüm oluşumlar Tanrı'nın bedenindeki bir realite olarak görülmüştür. Ulûhiyet ise Tanrı'nın henüz daha ortaya çıkmamış niteliği olarak kabul edilmiştir.⁹⁰

Böylece, Alexander'ın, ontolojiden epistemolojiye, kategori felsefesinden değer felsefesine, maddeden ulûhiyete uzanan düşüncelerinin mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğünde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla, yukarıda söz konusu edilen mekân-zamanda oluşum gösteren tedrici sürece dair konular ele alınırken, mekân-zaman merkeze alınmakta ve Tanrı hakkındaki düşünceler bu bağlamda açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu bilgilerden hareketle Alexander'ın tedrici süreç felsefesinin temelini oluşturan mekân-zaman anlayışı dikkate alınmadıkça onun diğer alanlardaki düşüncelerini anlamanın oldukça zor olacağını ifade etmemiz mümkündür.

⁹⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.353.

BİRİNCİ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA MEKÂN VE ZAMAN

1.1. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMAN

Mekânın mahiyetinin ne olduğu ve zamanın mekânla ne tür bir ilişkisinin bulunduğu dair sorular öteden beri filozofların zihinlerini meşgul eden problemler olmuştur. Bununla beraber, özellikle 20. yüzyılda, zaman kavramı, felsefenin önemli bir meselesi haline gelmiştir.⁹¹

20. yüzyıl filozoflarından olan Samuel Alexander, bu iki kavramı metafizik anlayışının temel iki unsuru olarak görmüş; mekân ve özellikle zaman kavramlarını yeni anlamlarla birlikte felsefî sisteminde önemli bir yere oturtmuştur.⁹² O bunu deskriptif bir yöntemle yapmış ve bunun metafiziğin gayesi olduğunu dile getirmiştir. Ona göre metafizik, yalnızca nesnelerin yaygın karakterlerini keşfetmekle kalmamalı aynı zamanda bunların birbirleriyle ve çeşitli varoluş düzeylerinin ayırt edici karakterleriyle ilişkilerini keşfetmek zorundadır. Metafizik ilk olarak, temel veya kategorik karakterlerin bağımsız mı yoksa bazı birincil ve ikincil karakterlerinin mi olduğunu soracaktır. Bunu yaparken, kendi doğasına ilişkin eski bir soruyu doğrudan akla getirecektir Örneğin, zaman veya mekânın veyahut da her ikisinin şeylerin gerçek dokusu olup olmadığına dair bazı sorular sorulmuştur.

Bu sorulardan hareketle sistemini kurmaya çalışan Alexander, evrendeki ortaya çıkışları, zamanın hâkimiyetinde gerçekleşen tedrici bir evrimsel yükseliş süreci olarak açıklamıştır. Evrimsel süreçteki maddî varlıklar ve varlıkların süreçsel olarak kazandıkları nitelikleri, gittikçe daha çok karmaşık hale gelen kompleks yapılarda bir araya gelmiştir. Bu gibi varlıkların biraraya gelmeleriyle birlikte evrende, varlıkların seviyelerinin belirlendiği ve adına derece dediğimiz, alt seviye üzerine bir üst seviyenin bindiği, katmansal dereceleri ortaya çıkarmıştır.⁹³ İngiliz belirimcilik felsefesinin savunucuları gibi Alexander da, evrendeki belirimsel nitelikleri, mikrofizik seviyesindeki şahsiyetlere indirgemiş ve bu mikrofiziksel şahsiyetleri de, felsefesinin

⁹¹ Alexander, *Spinoza and Time*, s.15.

⁹² Weinstein, s.6.

⁹³ Gillet, s.264.

temel kavramları olan, mekân ve zaman anlayışı ile bağdaştırarak açıklamaya çalışmıştır.

Alexander'a göre, "mekân ve zaman arasındaki ilişkinin varlığı ve bu ilişkinin nasıllığı", felsefenin önemli bir problemidir.⁹⁴ O, problem haline gelen bu sorunun, mekânın ve zamanın birbirleriyle olan ilişkisinin kavranması vasıtasıyla cevaplanabileceğini iddia etmiştir.⁹⁵ Bu soruya cevap niteliğinde olan, evrendeki tedrici ortaya çıkış sürecinin temel kaynağını açıklarken de birbirini tamamlayan ve birbirleriyle iç içe olan ayrılmaz nitelikteki mekân-zaman anlayışını geliştirmiştir. Buna ek olarak, mekân ile zaman arasındaki ilişkinin varlığı ve nasıllığı üzerinden empirik varlıkların niteliksel ortaya çıkışlarına açıklama getirmeye çalışmıştır. Doğadaki tüm niteliksel ortaya çıkışların temel kaynağı ve düzenleyici gücü olarak mekân-zamanı işaret etmiştir.⁹⁶

Alexander'ın sonsuz mekân-zamanda birbirlerine bağlılık gösteren ontolojik varlık anlayışı ile mekân ve zamana dair görüşlerini mukayese ettiğimizde, mekân-zaman anlayışının soyut kaldığını ifade edebiliriz. Düşününün kendisi de bu durumu açıkça ifade etmektedir. Ona göre, mekân-zaman yaşam, zihin veya maddi varoluşlarla karşılaştırıldığında aşırı derecede soyut kalmakta ama bir o kadar da gerçekliği temsil etmektedir.⁹⁷

Zaman, fizik âleminde gerçekleşen tedrici ortaya çıkışlara dayandırılmış ve reel âlemdeki harekete bağlı olarak gerçekleşen tedrici ortaya çıkışlardaki zaman anlayışı ile dile getirilmeye çalışılmıştır. Fiziksel anlamdaki mekân anlayışını da göz önünde bulundurarak geliştirdiği zamana dair açıklamalarına baktığımızda; zaman kavramını, şimdiki zamanın geçmiş ve gelecek ile olan ilişkisi bağlamında ifade etmeye çalıştığını görmekteyiz. Şimdiki zaman, geçmiş ve gelecek anlayışının ortaya çıkarılmasında bir referans olarak gösterilmiştir.⁹⁸

İçinde bulunulan ve yaşanan an olan şimdiki zaman, diğer zamanların anlaşılmasında sadece bir referans olarak kabul edilirken; tüm diğer zaman algıları, bu zamanın içinde yaşanan birer gerçeklik olarak düşünülmüştür. Bu sebeple, fizik âlemindeki zaman, idealist bir anlayış ile açıklanmamıştır. Aksine, zaman, dış âlemde

⁹⁴ Passmore, "The New Realists", s.51.

⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.35.

⁹⁶ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.271.

⁹⁷ Alexander, "Some Explanations", s.410.

⁹⁸ Brettschneider, s.22.

yaşanan bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Alexander'a göre, fiziksel zaman, gerçekliği içinde barındırır ve nasıl ki, şu an bir gerçekse, geçmiş ve gelecek de şu an kadar gerçektir. Her üçü de eşit derecede birer gerçekliği temsil etmektedir. Bu sebeple mekân-zaman, birbiriyle bağlantılı zamansal gelişim çizgisini, bir bütünlük içinde oluşturan mutlak kaynaktır. Bu oluşumun asıl kaynağında, mekân ve zamanın kendisi bulunduğu; şimdiki zaman, sadece referans görevi gören bir andır. Geçmiş ve geleceği belirleme hükmüne sahip değildir. Geçmiş, şimdi ve gelecek anlayışları, zihinsel anlaşılabilirliğin sağlanmasında kolaylık olsun diye ortaya konulmuş epistemolojik kavrayışlardır. Tüm zamanlar, eşit niteliklere sahip, aralarında öncelik veya sonralık durumlarının olmadığı bir gerçekliktir. Zamanın geçmişten şimdiye, şimdiden geleceğe doğru hareket etmesi, mekânsal uzanmasının bir uğraşdır.⁹⁹

Modern realizmin hüküm sürdüğü dönemde, Alexander'ın bu düşüncesinin aksine, epistemolojik temelli tasvir edilen zaman felsefesi, şimdiki zamanı, diğer zamanların anlaşılmasında ve ifade edilmesinde mutlak belirleyici unsur olarak göstermiştir. Şimdiki zamanın yanı sıra, zamanın kendisi izafi kabul edilerek, zamanın dış âlemdeki gerçeklikler ile doğrudan bir bağının olmadığı iddia edilebilmiş, zaman tasavvuru metafizik bir boyuta taşınmıştır.¹⁰⁰

İçinde yaşanan ana bağlı olarak diğer zamanların anlaşılması gerektiği ileri sürülmüş; şimdiki zaman, geçmiş zamanın devamı ve gelecek zamanın da belirleyicisi kabul edilmiştir. Şimdiki zaman, hem geçmişin bilinmesi hem de gelecek hakkında öngörülerde bulunulması açısından, mutlak belirleyici bir pozisyona oturtulmuştur. Bu düşünürlerden biri olan, Russell, zamanı, bireyin algılayışına göre şekillenmiş bir anlayış türü olarak görmüştür. Russell'a göre, şimdi, gelecek ve geçmiş anlayışı, bireyin zamanı algılayışı ile tasvir edilen bir durumdur.¹⁰¹ Zamana dair oluşan bu anlayış, duyuşal yolla elde edilen verilerin kavranmasına bağlıdır. Duyuşal algılamalar da sadece şimdiki zamana bağlı bir durum olduğundan dolayı içinde bulunulan an yani şimdiki zaman, diğer zamanların kavranmasında temel bir fonksiyona sahiptir.¹⁰²

Alexander, Russell'dan farklı olarak zamanı empirik deneyimlerin ötesine taşımıştır. Zaman, bireysel algılama ve kavrayışlardan arındırılarak, evrensel bir

⁹⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.61.

¹⁰⁰ Brettschneider, s.23.

¹⁰¹ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Henry Holt & Company, New York 1912, ss.72-92.

¹⁰² Brettschneider, s.22.

zeminde değerlendirilmiştir. Herkes için genel geçer olduğuna inanılan, mekân-zamandaki tedrici yükseliş düşüncesi ile bağdaştırılarak bir zaman tasviri gerçekleştirilmiştir. Alexander'a göre, bireyin duyular aracılığıyla, deneyimsel olarak kazandığı, alışkanlıklarına bağlı ortaya koyacağı zaman ve mekân anlayışı, sağlıklı olmayacaktır.¹⁰³ Mekân ve zaman etkileşiminin zorunlu olduğunu kabul eden Alexander¹⁰⁴, bireyin pratikteki alışkanlıklarına dayanarak mekân ve zaman kavramlarına yönelik geliştirecekleri anlayışlarının doğru bir mekân ve zaman anlayışı ortaya koymayacağını da ifade etmiş ve duyular aracılığıyla aklın ortaya koyacağı bir mekân ve zaman anlayışının sağlıklı olmayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁵ Ona göre sıradan bir akıl, çevresindeki varlık ve eylemlerden etkilenebilmektedir. Etki altında olan akıl, mekân ve zamanı, içinde varlıkların ve eylemlerin yer aldığı sistemsal bir yapı olarak algılayacaktır. Bu anlayış, hakikatte geçerli olmayan, zayıf bir anlayışı temsil etmektedir.¹⁰⁶

Alexander, Aristoteles felsefesinde dile getirilen, varlık hareketlerine veya varlıkların yer değiştirmelerine dayandırılan bir zaman anlayışını da eleştirmiştir. Çünkü Aristoteles, zamanı, hareket ve değişimden bağımsız görmemiştir.¹⁰⁷ Zaman, varlıkların hareketlerindeki öncelik ve sonralık ilişkisine göre düzenlenmiş bir algısal düzlemde anlaşılabilir olarak tanımlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, zamanla hareket arasında sıkı bir ilişki bulunmasına rağmen, özdeşlik bağının olduğundan bahsetmemiz pek doğru olmayacaktır. Zira Aristoteles, zamanı, harekete bağlı olarak ortaya çıkan bir anlayışa dayandırmış, fakat hareketin kendisi olarak görmemiştir.¹⁰⁸

Aristoteles, evrendeki hareketlilik durumundan bahsederken değişimlerdeki sebep ve sonuç ilişkisine de dikkatimizi çekmektedir. Aristoteles'in evreninde her şey bir sebep ve sonuç ilişkisi içinde hareket etmektedir. Sebebe bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar arasındaki karşılıklı ilişki, hareketin ve değişimin temel kaynağını teşkil etmektedir.¹⁰⁹

¹⁰³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.41.

¹⁰⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.38.

¹⁰⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.37.

¹⁰⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.38.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Physics*, (Eng. trs.: R. P. Hardie, R. K. Gaye), At the Clarendon Press, Oxford 1908, s.107.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Physics*, s.107.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Metaphysics*, (Eng. trs.: W. D. Ross), At the Clarendon Press, Oxford 1908, s.61.

Alexander, Aristoteles'in bu yaklaşımını doğru görmeyerek; zamanın, varlıkların hareketlerine bağlı olarak ortaya konulacak bir anlayışla açıklanamayacağını ifade etmiştir. Ona göre, zamanın, varlıkların hareketlerine bağlı olarak ortaya çıktığı inancı, mekân ve zaman anlayışını sistemsal bir zemine oturtmaktadır. Böyle bir felsefeye bağlı olarak geliştirilecek anlayışa karşı çıkan Alexander, mekân-zaman birlikteliğinin bu yaklaşımla mümkün olamayacağını dile getirmiştir. Çünkü birbirinden ayrı bir mekân ve zamanın tasavvur edilmesi, temelde yanlış bir anlayışı doğurmaktadır. Bu sebeple, mekân ve zamanı birbirinden ayrı düşünmeye sevk edecek düşünceler, hakikati temsil etmeyen çıkarımlar olacaktır. Zaman olarak algılanan bu anlayış, mekân-zaman bütünlüğünde gerçekleşen anlık durumlara bağlı olarak ortaya konulan bir anlayıştır.¹¹⁰

Anlık durumlar, sonlu varlıkların mekân-zamana bağlı olarak ortaya çıkmasıdır. İnsan, anlık durumları, duyuları yoluyla doğrudan algılayamasa bile düşünerek veya kıyas yaparak bunları anlayabilecek yeterlilikte bir varlık olduğundan anlık durumlara dayandırarak bir zaman tasavvuru ortaya koymaya çalışır. İnsan bunu yaparken, aklı ile dış çevresinde gerçekleşen değişimler arasında bir uyum gerçekleştirir ve anlık durumlara bağlı olarak akıl ile dış çevresi arasında bir bütünlük ortaya koyar.¹¹¹ İnsan her ne kadar sonlu varlıklarda gerçekleşen durumlara göre zaman anlayışını ortaya çıkarmaya çalışmış olsa da aslında bu anlayış sonlu, sınırlı ve birbirinden bağımsız bir mekân ve zaman anlayışına sebep olmaktadır. Sonlu varlıkların hareketlerine bağlı olarak açıklanacak bir mekân ve zaman tasavvuru, bireyi yanlış bir sonuca götürecektir.¹¹²

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Alexander, zamanı bireylerin duysal algılayışlarına indirgeyerek açıklamamıştır. Gelecek, geçmiş ve şimdi anlayışlarındaki zamansal öncelik ve sonralık durumlarına dair düşüncelerini ifade ederken mekân-zaman bütünlüğündeki tüm tedrici ortaya çıkışlarda temel prensip olan, hareket kavramına yüklediği anlayışını esas almıştır. Ona göre, mekânın en küçük parçacıkları olan noktalar, zamandaki anlar ile sürekli olarak etkileşimde bulunup, onlar ile uyum sağlayarak evrende bir hareketlilik hâli ortaya çıkarmaktadır. Nokta ve anlar arasındaki etkileşim, öncelik ve sonralık durumu ortaya çıkararak hareket anlayışından bahsetmemize sebep olmaktadır. Hareketlilik, zamandaki uygunluklarına bağlı oluşan,

¹¹⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.38-41.

¹¹¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.39.

¹¹² Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.39-42.

öncelik ve sonralıklarına göre ifade edeceğimiz mekânı oluşturan noktaların konumlarıdır.¹¹³

Mekânı oluşturan noktaların, hareket anlamındaki öncelik ve sonralık durumu, zamansal anlamdaki öncelik ve sonralık anlayışına ışık tutmaktadır. Alexander, öncelik ve sonralıklarına göre noktaların zaman ile olan uygunlukları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi halinde mekânsal noktaların bazılarının diğerlerine göre, öncelik ve sonralık bakımından farklı konumda olduklarının görülebileceğini ifade etmektedir. Örneğin, süreçsel gelişimlerini göz önünde bulundurarak, c b a gelişim çizgisini esas alalım. Buna göre, b, sonra, c ise daha önce olacaktır. Aynı durumda, a, daha sonra, cb ise daha önce olacaktır. Alexander, bunu ifade ederken mekânsal noktaların sistemsal hareketlerini kastetmemiştir. Ona göre, hareketlilik, noktaların zamansal uygunluklarını değiştirmeleri ile oluşan sürece bağlı bir gerçekliktir. Noktaların, zamansal uygunluklarına göre, sürekli değişim geçirerek sonsuz bir hareketlilik halinde olduğunu dile getiren Alexander, mekân-zaman birlikteliğini, merkez belirleyici güç olarak tekrar tekrar ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre, fiziksel evren, tarih boyunca hareketliliğin bir sahnesi görevini görmüştür.¹¹⁴

Geçmiş ve gelecekle etkileşimde olan mekân, hareketliliği oluştururken zamansal uyumluluğu esas almıştır. Mekândaki zamansal hareketlilik, mekânın geçmiş ve gelecekte tekrarlanması değildir. Mekân hareket ederken hem geçmişe hem de geleceğe uzanmaktadır. Mekân, geçmiş ile gelecek arasında sürekli bir uzantı oluşturmakta ve belli bir sürece bağlı olarak sonsuzluğu içinde barındırmaktadır. Ona göre, mekân, bu süreçte herhangi bir değişime uğramaz. Sadece zamansal uyum halinde bir gelişim gösterir. Zamana uyum sağlayarak geçmiş ve gelecek arasında sürekli bir uzantı halinde olan mekân, ancak zamanın kendini yenilemesiyle farklılık göstermektedir. Mekân ve zaman birlikteliğini göz önünde bulundurduğumuzda, zamanın parçaları olan anların yenilenmesi, mekânsal noktalar ile anların birlikteliğinde yeniliğin oluşmasına sebep olmaktadır. Noktalar aynı olsa bile anlar farklı olacağından, mekân-zaman bütünlüğü, yeni bir anı içinde barındıracak ve farklı bir yapının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Alexander, evrensel boyutta sürekli olarak cereyan eden bu oluşumsal süreci, evrensel tarihi gelişim sürecindeki zorunlu bir hakikat olarak görmüştür.¹¹⁵

¹¹³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.51.

¹¹⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.61.

¹¹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.62-63.

Felsefesindeki hareket anlayışına bağlı olarak ifade edilen fiziksel mekân ve zaman görüşlerinin, süreçsel bir gelişim düşüncesini ortaya çıkardığını dile getirmiştik. Alexander'a göre, mekân-zamanda cereyan eden hareketlilik hâli, geçmişten günümüze, günümüzden geleceğe doğru, sürekli olarak gelişim halinde olan bir süreci devamlı hale getirmektedir.

Bu sürece dair ilerlemenin ana seyrinin doğrusal veya tek yönlü ilerleyen bir devamlılık olmadığı ifade edilebilir. Bu durum, tarihi bir sarmalla mukayese edildiği takdirde ahlâkî ideallerde görülebileceği gibi tüm insanî gelişme için geçerli olacaktır. İnsanlık tarihi, sürekli olarak eski bir türe ait görünüşü sergiler. İşte bu, sadece geriye dönük görünümdür. Yeni tip, eskiye benzer ancak daha yüksek bir seviyede durur ve seyrini eski türün gelişim çizgisine paralel olarak ilerletir. Her ne kadar aralarında benzerlikler olsa dahi yeni tip, her zaman temel farklılıklarını korur.¹¹⁶

Alexander, bu süreci, Whitehead'in eserlerinde dile getirdiği “olaylar yumağı” tasvirine benzer bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Bilindiği üzere; Whitehead'in yapısal bütünlüğü temsil eden mekân tasavvuru, fiziksel bir mekâna ait değildir. Fiziksel mekân anlayışı, olaylar arasındaki özel ilişkilere dayandırılarak tasavvur edilmiştir.¹¹⁷ Evren anlayışında sürekli bir değişim ve hareketlilik yer alan Whitehead, durağanlığın olmadığı ve olaylarla örülü bir evren modeli ortaya koymuştur. Kısaca Whitehead'in sisteminde her şey olaydır.¹¹⁸

Süreç felsefesine göre, bu olaylar yumağı, birbirlerini tamamlayan ve destekleyen niteliklere sahiptir. Her bir olay parçacığı, birbirlerinin durumlarına bağlı olacak şekilde bir pozisyona sahiptir.¹¹⁹ Bundan dolayı evrende belli bir sürece bağlı olarak gerçekleşen olaylar arasındaki ilişki hâli, birbirini destekleme ve tamamlama ihtiyacını ortaya çıkarmakta ve olaylar arasında zorunlu bir ilişkiye neden olmaktadır. Evrendeki olaylar yumağı, ilişkiler ağı ile birbirlerine bağlı olacak şekilde bir bütünlüğü temsil etmektedir.¹²⁰ Yani her gerçek durum, kendisini süreç olarak ortaya çıkarmıştır.¹²¹ Hiçbir olay bir başka olaydan bağımsız değildir. Bir olayın süreç olarak anlaşıldığı bu

¹¹⁶ Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.384-385.

¹¹⁷ Emmet, s.3.

¹¹⁸ Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s.21.

¹¹⁹ Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press 1920, s.99.

¹²⁰ Whitehead, *The Concept of Nature*, s.106.

¹²¹ Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, The New American Library 1948, s.176.

genel sistemde ortaya çıkan sonuçlar, deneyimlerin bütünlüğüdür.¹²² Görüldüğü üzere evrendeki her olay ve eylem, sürekli bir hareketlilik ve değişimin hüküm sürdüğü süreç anlayışını doğurmuştur.

Whitehead'de olduğu gibi, Alexander'ın evreninde de varlık gösteren her şey, durağan görümlerinin aksine sürekli bir hareket halindedir. Durağanlık gösteren hiçbir objeden bahsedilemez.¹²³ Fakat evrendeki süreç hâli, bir olayın aşamaları olarak değerlendirilmemiştir. Bu durum, matematikçilerin dört boyutlu bir dünyada yaşadığımız önermesinin basit anlamıdır.¹²⁴

Kâinattaki her şey sürece dâhil olarak sürekli bir gelişim gösterme eğilimindedir. Çevremizde gördüğümüz dağlar, kayalar, masalar vb. her fiziksel varlık, bu sürecin birer parçası olup tarihi süreklilik gösteren sistemde birbirleriyle uyum içindedir. Her varlık, bir başka varlığın zamansal süreçte ortaya çıkardığı eylemin bir uzantısıdır. Hiçbir şey başka bir şeyden bağımsız değildir. Mekân ve zaman bütünlüğünde gerçekleşen bu süreçsel döngü, sürekli bir gelişimin işaretçisi ve delilidir.¹²⁵ Bundan dolayı Alexander, mekân-zamanı en iyi betimlemenin cisimler arasında süregiden ilişkiler düzeni ya da sistemi olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶

Evrendeki hareketliliğin gelişimsel bir süreç olduğunu dile getiren Alexander, bu anlayışına bağlı olarak gelişimsel ilerlemenin safhalar halinde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Ona göre, bu safhalar evrenin oluşumundaki dinamiklerdir. Her bir safhada belli bir sürece dayalı olarak gerçekleşen gelişim, bir sonraki safhaya geçişin hazırlık aşamasını oluşturmaktadır. Böylece hem safhaların kendi içlerinde hem de bir sonraki safhaya hazırlık anlamında dinamik bir evrimsel ortaya çıkış süreci izlenmektedir.¹²⁷

Belli safhalar dâhilinde, mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkan belirim sürecinin birer parçası olan varlıklar, edindikleri niteliklerine göre, kendi aralarında farklılıklar göstermektedir. Evrenin evrimsel gelişim sürecinde, mekân-zaman, yeniden düzenlenip organize olarak farklı tür ve seviyede varlıkların oluşumlarına sebep olmaktadır. Bu farklı seviyedeki oluşumlar, fiziko-kimyasal hayat, akıl ve ulûhiyet safhaları olarak belirlenmiştir. Zamanın üretici bir etmen olarak sürece dinamik bir yapı

¹²² Whitehead, *Science and The Modern World*, s.177.

¹²³ Alexander, "Some Explanations", ss.411-412.

¹²⁴ Samuel Alexander, *Spinoza ve Zaman*, (Çev.: Berk Yayılım), Fol Kitap Yayıncılık, Ankara 2019, s.16.

¹²⁵ Alexander, *Spinoza and Time*, s.16.

¹²⁶ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.31.

¹²⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.66.

kazandırmasıyla ortaya çıkan farklı seviyedeki durum ve varlıklar, sahip oldukları nitelikleri açısından birbirlerinden ayrı olsa da aslında birbirlerinden tamamen bağımsız değildir.¹²⁸

En alt seviyeden en üst seviyeye doğru sürekli bir ilerleme bulunmaktadır. Bu sebeple bir önceki seviye yahut aşama, bir sonrakinin belirleyicisidir. En alt seviyeden en üst seviyeye doğru süreçsel anlamda bir gelişim bulunmaktadır. Ontolojik varlıklar, sahip oldukları niteliklere göre, her ne kadar seviye olarak birbirlerinden ayrı olsalar bile içinde bulundukları mekân-zaman bütünlüğü itibariyle birbirlerini tamamlayan süreçsel durumun birer parçasıdırlar. Bu sebeple sonlu nitelikler edinen hiçbir varlık, bulunduğu seviye itibariyle başka seviyedeki diğer varlık veya durumdan bağımsız değildir. Onların bütünü sonsuz mekân-zamanda birbirlerine bir yönüyle bağlıdır.¹²⁹

Varlıkların hem birbirleriyle hem de mekân-zaman ile bağlılık göstermesi, onların karmaşık birer yapı olarak ortaya çıkmalarına sebep olmaktadır. Örneğin, yaşamın ortaya çıkışı belli bileşenlerin bir araya gelmesine bağlıdır. Alexander'a göre, fiziksel ve kimyasal süreçler esas alındığında, ancak gerekli entegrasyon biçimine ulaşıldığında yaşam ortaya çıkar. Dolayısıyla hayat aynı zamanda fiziko-kimyasaldır.¹³⁰ Fakat o, hayatın ortaya çıkması için sadece fiziksel ve kimyasal bileşenlerin bir arada bulunmalarını yeterli görmemiştir. Çünkü fiziko-kimyasal süreçler tek başına canlı olmadığı için gerekli entegrasyon karmaşıklığı elde edilinceye kadar hayat vermezler.¹³¹

Alexander, mekân ve zamanda gerçekleşen hareketliliğe bağlı olarak ortaya çıkan yeni oluşumların safhalarından ve bu safhalardaki ontolojik varoluştan bahsederken varlıkların, mekânsal-zamansal zemindeki etkileşimlerine bağlı olarak birbirlerinden farklılık gösterebileceklerine değinmiştir.¹³² Bu durum, tamamen birbirinden bağımsız bir farklılık anlayışına indirgenmemiştir. Ona göre, varlıklar, oluşum halindeki safhaları ve edindikleri niteliklere göre diğer varlıklardan farklıdırlar. Bu, hakikatte var olan bir farklılık değil, sadece kazandıkları sınırlı niteliklere göre ortaya çıkan bir farklılıktır.¹³³ Hakikatte tüm varlıklar, mekân ve zamanın farklı seviyelerinde bulunan aynı tür varlıklardır. Onlar kazandıkları sınırlı niteliklere göre, her ne kadar birbirlerinden farklı

¹²⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.47-48.

¹²⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.49.

¹³⁰ Alexander, "Natural Piety", s.308.

¹³¹ Alexander, "Natural Piety", s.308.

¹³² Alexander, *The Basis of Realism*, s.2.

¹³³ Weinstein, s.52.

görünşeler de aslında hepsi aynı mekândaki oluşumun birer parçasıdır.¹³⁴ Farklılıkları, bulundukları oluşum seviyesindeki tamamlanma ve mükemmel olma derecelerine göredir. Özünde hiçbir varlık bir diğer varlıktan farklı değildir. Kendilerini tamamlama ve mükemmel olmaya doğru ilerleme gösterirken içinde bulundukları süreçte kat ettikleri aşamaya göre bir diğer aşamadaki varlıklardan nitelik açısından farklılık gösterirler. Öyleyse farklı safhalarda bulunan ve bulunduğu safhaya göre farklı sonlu nitelikler kazanan her varlık, görünürde birbirlerinden farklı olsalar dahi özünde mekân-zaman bütünlüğüne tabi olmuş ve kendilerini tamamlama amacıyla mükemmele doğru giden sürece dâhil olmuş aynı sistemin birer parçasıdır.¹³⁵

1.2. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMAN'DA BİRLİKTELİK

Empirik deneyimler vasıtasıyla düşüncesine yön veren Alexander, tedrici bir süreci takip ederek ulûhiyete doğru ilerleme gösteren varlıkların ortaya çıkış aşamalarını açıklarken mekân ve zamanı, sürecin her bir aşamasında etkin ve yönetici unsur kabul etmiş ve evrendeki tedrici sürecin başlangıç noktasını bu iki kavrama dayandırmıştır. Birbirleri ile olan zorunlu ilişkilerinden dolayı da onları, sürekli olarak birlikte zikretmek durumunda kalmıştır. Düşünüre göre, tek gerçekliğin ayrılmaz bileşenleri olan mekân-zaman, birbirlerinden bağımsız olarak varoluş gösteremezler. Her ikisi, bir diğerinden bağımsız varoluşu olmayan tek bir realitenin ayrılmaz bileşenleridir. Her biri diğerini içerir.¹³⁶

Mekân ve zaman birlikteliği, tedrici ortaya çıkış sürecinin başlangıcındaki ilk hareketi ortaya çıkarmıştır. Mekân ve zaman, sonlu varlıklardaki niteliksel yükseliş sürecinin sadece başlangıç noktasında bulunmamaktadır. Aynı zamanda varlıkların ve onlara ait niteliklerin ortaya çıkış süreçlerinin de her safhasında yer alan temel belirleyici özdür.¹³⁷

Samuel Alexander, temel belirleyici öz olarak kabul ettiği mekân ve zamanı, evrendeki tüm oluşumların kaynağı ve temel sebebi konumuna yerleştirmiştir.¹³⁸ Ona göre, âlemde varlık gösteren her şey mekân ve zamanın içinde gerçekleşmiştir. Hiçbir

¹³⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.264.

¹³⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.265.

¹³⁶ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.272.

¹³⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.320-321.

¹³⁸ Alexander, *Spinoza and Time*, s.39.

şey mekân ve zamanın dışında, mekân ve zaman bütünlüğünden bağımsız olarak gerçekleşmemiştir. Bundan dolayı mekân-zaman, tedrici ortaya çıkış sürecinde birliktelik gösteren ayrılmaz nitelikler olarak tasvir edilmiştir.

Mekân tarafından koşullandırılan birlik, genişletilmiş bir birliktir. Zaman tarafından koşullandırılmış birlik ise ardışık bir süreci temsil eden birliktir.¹³⁹ Bu durumda şöyle bir düşüncenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır ki zamanın üzerinde bir yaratıcı olarak çalıştığı mekânın olmaması, zamanın hiçbir şey yapamayacağı hatta zamanın kendisinin bile olamayacağı sonucuna bizi götürür. Çünkü zaman, yaratıcılığında transfer edeceği mekânsal elementlere ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, hareketlerinin zamansallığı göz önünde bulundurulduğunda, mekânın hareketleri, tekbaşına saf eylemleri temsil edecektir.¹⁴⁰

Evrendeki tüm varlık, eylem ve oluşumları mekân-zaman eksenli olarak açıklamaya çalışan Alexander, varlıkların edindikleri nitelikleri onlardan soyutlayarak, tedrici ortaya çıkış sürecini geriye doğru işletip sınırsız ve saf bir mekân-zaman anlayışına ulaşmaya çalışmıştır. Onun, saf ve sınırsız bir mekân-zaman anlayışı ortaya koyma çabası, süreç anlayışına dayalı olarak geliştirdiği bir metottur. Bu anlayışta, varlıklar ile bütüleşmiş nitelikler, tedrici ortaya çıkış sürecine bağlı olarak geriye doğru işletildiğinde saf mekân-zamana ulaşılacağı inancı bulunmaktadır. Belli bir sürecin izlenmesiyle sonlu varlıklarda ortaya çıkmış nitelikler, duyumsal olarak akıl tarafından algılandığından, ancak aklî sürece bağlı olarak geriye doğru izlenecek bir yöntemle mekân ve zamanın saflığına ulaşılabilir. Bu nitelikler teker teker varlık ve eylemlerden arındırıldığında ve geriye doğru bir süreç izlendiğinde saf bir mekân-zaman anlayışına ulaşılacaktır.¹⁴¹ Bu anlayışına bağlı olarak Alexander, tedrici belirim sürecinin ilk aşaması olan mekân-zaman seviyesini en saf seviye olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre, varlıkların belli bir sürece bağlı olarak ortaya çıkışları, saf mekân-zaman seviyesindeki hareket ile başlar.¹⁴²

Saf ve sonsuz mekân-zaman seviyesinden başlayarak, harekete bağlı olarak belirli nitelikler kazanıp oluşum sürecine giren varlıklar, tedrici süreçlerini belli prensiplere bağlı kalmak suretiyle devam ettirirler. Varlıkların, tesadüfi bir oluşum içinde oldukları

¹³⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.106.

¹⁴⁰ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.273.

¹⁴¹ Brettschneider, s.3.

¹⁴² Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.320-321.

düşüncesine karşı çıkan Alexander, varlık ve eylemlerin oluşumlarını, anlık durumların uyumu ve birlikteliği olarak görmüştür.¹⁴³ Bu oluşum süreci, genişleme özelliğine sahip olup, evrenin her yerinde gözlenmektedir. Evrenin en küçük parçasından en büyük yapısına kadar her yerde sürekli bir yayılma, dağılım ve süreçsel bir oluşum vardır.¹⁴⁴ Alexander, evrende sürekli olarak gerçekleşen bu durumu, mekân-zaman birlikteliği sonucunda ortaya çıkmış bir prensip olarak görmüştür. Evrende sürekli olarak gerçekleşen değişim, dönüşüm ve ilerleme prensibi, varlıklara ilişkin yeni niteliklerin içsel ve dışsal uyum sağlaması ve tedrici olarak ilerlemesi ile devamlılığını korumaktadır. Böylelikle, niteliksel tedrici ortaya çıkışların, evrenin her alanında kendini göstermesi, onların yayılması değil; mekân-zamanın ortaya çıkardığı prensibin evrenin her noktasında bulunmasıdır. O, bu anlayışını, renkleri örnek vererek şöyle ifade etmiştir:

*Renkleri de evrendeki yayılmanın bir parçası olarak kabul etmeliyiz. Eğer genişleme ve yayılmayı renklerin bir niteliği olarak kabul edersek yanılğıya düşmüş oluruz. Gördüğümüz şeyler renklerin genişlemesi değil ancak genişlemenin renklenmesidir.*¹⁴⁵

Mekân-zaman birlikteliğinin Alexander'ın düşüncelerini sistemleştirme hususunda temel anlayış olduğunu daha önce ifade etmiştik. Dolayısıyla Alexander, mekân ve zamanı, tüm oluşumların temel kaynağı olarak görmüş ve bu iki kavramı birbirinden bağımsız olarak düşünmemiştir. Zamandan ayrı bir mekân, mekân olarak tasvir edilemeyeceği gibi mekândan ayrı bir zaman da zaman olarak tasvir edilemez.¹⁴⁶ Kısaca ifade edilecek olursa mekân ve zaman, birbirlerini ortaya çıkaran ve birbirlerinin devamlılığını sağlayan, evrendeki en saf ve temel bütünlüktür.¹⁴⁷

Bir önceki konumuzda açıklamaya çalıştığımız; Alfred North Whitehead'in felsefesindeki "evrenin, bir eylemler yumağı olduğu" tezini savunan Alexander¹⁴⁸, tedrici ortaya çıkış sürecinin en saf hâli olan mekân-zamanı, evrendeki oluşumların başlangıcı kabul etmiş ve mekân-zaman ayrılmaz birlikteliğini sıklıkla dile getirmiştir. Mekân ve zaman birlikteliğini fiziksel ve zihinsel boyutta ele almış, fiziksel

¹⁴³ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.38-39.

¹⁴⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.38.

¹⁴⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.39.

¹⁴⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.46-47.

¹⁴⁷ Brettschneider, s.8.

¹⁴⁸ Alexander, *Spinoza and Time*, s.16.

birliktelikten bahsederken de bu kavramların zihinsel olarak anlaşılabilmesi için mekân ve zamanın birbirlerine bağlı olarak düşünülmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Ona göre, zamansal anlamda bir süre (duration) anlayışının ortaya çıkabilmesi, hesaplanabilmesi ve bilinebilmesi için fiziksel bir mekâna ihtiyaç vardır. Buna karşın mekânsal bütünlüğün zihinsel boyutta kavranabilmesi için zamana ihtiyaç bulunmaktadır.¹⁴⁹ Mekân ve zaman, birbirlerini tamamlayan bütünlüğün zorunlu iki parçası olduklarından, zamanın anlaşılabilmesi ve ölçülebilmesi mekânsal bir varlığa ihtiyacı doğurmaktadır. Ne mekân zamandan bağımsız olarak ne de zaman mekândan bağımsız olarak anlaşılabilir. Hem mekân hem de zaman anlaşılabilirlik noktasında birbirlerine birer referans görevi görmektedir. Aynı şekilde birbirlerine birer referans olan mekân-zaman, birlikte ve tek bir bütün olarak düşünülmediği sürece evrende tedrici olarak ortaya çıkan varlıklar ve bu varlıklara ait nitelikler anlaşılır bir hale gelemeyecektir. Çünkü evrendeki tüm oluşumlar, mekân-zaman birlikteliği ve bu birlikteliğe bağlı olarak ortaya çıkan hareketin zorunlu bir sonucudur.¹⁵⁰

Duyular dünyamızda zaman dilimini, bir başkasıyla karşılaştırırız ve hatta bu zaman parçalarını belirsiz bir sürenin kısıtlanmaları olarak kavrayabiliriz. Ancak ne süre parçaları ne de belirsiz süre, doğru gerçekliklerdir. Sadece görece süre ölçüleri kullanırız.¹⁵¹

Düşünür, *Spinoza and Time* isimli eserinde, Spinoza'nın mekân ve zaman hakkındaki düşüncelerini ifade ederken kendi görüşlerini aşağıdaki somut örnek ile özetlemeye çalışmıştır:

*O (zaman), mekândan ayırlamaz. Biz, mekândan ayrı olarak (zamana ait) süreyi hesaplayamayız. (El hareketlerinize dair) gözlemlerinize bakın ve bunun neden olamayacağını göreceksiniz. Zamanın akışı ve ölçümü, yalnızca ellerimizin hareketlerinin mekânsal parçalara bağlılığı ile ölçülebilmekte ve anlaşılabilir. Burada mekân ve zaman, birbirleriyle kombine olmuş bir şekilde, hareketin ve değişimin objeler ile ilişkisi sonucunda somutluk kazanmıştır.*¹⁵²

¹⁴⁹ Thomas, "Space, Time, and Samuel Alexander", s.556.

¹⁵⁰ Gariepy, s.1.

¹⁵¹ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.19.

¹⁵² Alexander, *Spinoza and Time*, s.13.

Zamandan bağımsız olarak ele alındığı takdirde mekân, birbirinden bağımsız birer noktacıktan öte bir şey olamayacaktır. Çünkü mekândaki bütünlüğü oluşturan zamanın kendisidir. Zaman, birer noktacı bütünlüğü olan mekânın asıl yaratıcısıdır. Zaman, mekânı oluşturan noktacılara bağlanarak mekânsal bir bütünlüğü ortaya çıkarmaktadır. Aynı şekilde mekânsız bir zaman, anlardan öte bir şey olamayacaktır. Mekân, öncelik ve sonralık durumunun sebebi olduğu için anlar arasında bağlantı kurarak zamandaki devamlılık halini ortaya çıkarmaktadır. Mekânı oluşturan noktacılar, zamanın parçacıkları olan anları ortaya çıkarma görevini üstlenmiştir. Buna benzer şekilde zamanın parçacıkları olan anlar da mekânı oluşturan noktacıları kopyalama görevini üstlenmiştir. Mekân ve zamanı oluşturan noktacılar ve anlar arasındaki bu etkileşim ve zorunlu birliktelik, evrenin üzerine bina edildiği tedrici ortaya çıkış sürecinin en temel prensibi kabul edilmiştir.¹⁵³ Birbirine kenetlenmiş ve birbirleriyle uyum hâli sergileyen bu zorunlu birliktelik, onları tek bir parça halinde, evrendeki oluşumları tedrici bir surette ortaya çıkarmaya sevk etmekte ve maddeden ulûhiyete doğru olan bir yolculuğa zorlamaktadır.

Temel belirleyici ve yönlendirici vazifesini üstlenmiş olan mekân ve zamanın zorunlu birlikteliği üzerine kurulu bir evrende, mekân-zaman bütünlüğünden uzak hiçbir ortaya çıkışın olamayacağı savını esas aldığımızda, ortaya çıkacak tüm ontolojik varoluşların da birliktelik göstermesini bekleriz. Bu sebeple Alexander'ın evreninde tanımladığı her şey, birbirine bağlılık göstererek birbirlerine dayanmaktadırlar. Açıkça söylemek gerekirse, Alexander kozmosunda başka şeylere dayanmayan hiçbir şey yoktur. Nihayetinde tüm evrene, en azından bazı veçhelerine bağlı olmayan hiçbir şey yoktur.¹⁵⁴

1.3. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMANIN ÖZELLİKLERİ

Alexander felsefesinde tasvir edilen evren, mekân-zaman bütünlüğündeki saf hareketle başlayıp, tedrici niteliksel yükseliş gösteren bir evren modelidir. Evrende belli safhalar şeklinde yükseliş gösteren varlıklar, birbirlerinden kopuk olmadıkları gibi, sürekli devam eden niteliksel yükselişlerini, evrensel bir bütünlükte gerçekleştirmektedirler. Bu sebeple, tedrici yükseliş sürecinin birer parçası olan

¹⁵³ Gariepy, s.4.

¹⁵⁴ Alexander, *The Basis of Realism*, s.27.

varlıklar, kendi aralarındaki etkileşim ve iletişimlerini muhafaza ederler. Çünkü hepsi, tek bir yapının küçük parçaları gibi hareket ederek, mekân-zaman bütünlüklerini korumak zorundadırlar.

Evrendeki varlık ve durumların birbirleri ile sürekli etkileşim içinde olduğunu ifade eden Alexander, bu etkileşimin bir varlık veya durumdan bir başka varlık veya duruma geçiş oluşturacak şekilde, sürekli bir genişleme¹⁵⁵ (extension) ve hareket (motion) halinde gerçekleştiğinden bahsetmektedir.¹⁵⁶ Her şeyin, zaman veya mekânda olduğu; bir niceliğinin ve nitelik derecesinin bulunduğu; zaman içinde olduğu sürece evrensel olarak nedenselliğinin bulunduğu vurgulanmıştır. Yani her şeyin, başka bir şeyle nedensel bir ilişki içinde olduğu iddia edilmiştir.¹⁵⁷

Tedrici niteliksel yükselme sürecinin bir prensibi olarak da görebileceğimiz, evrendeki fiziksel ve niteliksel genişleme hâli, tüm varlıkların ve bu varlıklara ait niteliklerin daha karmaşık ve daha gelişmiş bir seviyeye gelmelerinde önemli bir unsurdur. Kozmostaki tüm ontolojik varlıklar ve bu varlıklara ilişmiş tüm nitelikler, hareket ile olan zorunlu bağılıklarını da sürdürmek koşuluyla, birbirleriyle etkileşimde bulunup kendi aralarında iletişim kurmakta ve yeni oluşumları ortaya çıkarma eğilimi göstermektedirler. Bu durum, mekân-zamanın bir prensibidir. Alexander’a göre, duyularımız aracılığıyla fiziksel olarak algıladığımız varlıklar, bu prensip dâhilinde sürekli hareket hâli sergileyerek yeni oluşumlara yönelmekte, birbirinden ayrı olmayan bir bütünün parçaları olarak varlıklarını da devam ettirmektedirler.¹⁵⁸

Böylece, evren hakkında ve evrende keşfedebileceğimiz ilk gerçeğe her şeyi eklediğimizde, evrenin daha geniş bir ilkenin belirli bir örneği olarak, farklı düzende farklı gerçek varoluşlardan oluştuğu; evrendeki varlıkların birbirleriyle uyumlu oldukları ve kendileri için mümkün olan ölçümlerle birbirlerini farklı gelişim aşamalarında bildikleri ortaya çıkıyor. Sezgisel birleşme gerçeği ve aynı derecede sezgisel uyumsallık gerçeğine sebebiyet veren, kendisi ile uyumsallık gösterilecek obje, evrenin oluşumunun gerçeğidir.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Burada ifade edilen “genişleme” kavramıyla, evrendeki tedrici oluşum sürecinde ortaya çıkan varlıklar ve bu varlıklara ait niteliklerin çevrelerinde bulunan diğer varlık ve nitelikler ile etkileşime geçerek bir yayılma göstermesi anlamı kastedilmiştir.

¹⁵⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.39.

¹⁵⁷ Alexander, “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation”, s.314.

¹⁵⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.39.

¹⁵⁹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.11.

Bu oluşuma paralel olarak durmaksızın devam eden genişleme ve hareket hâli, evrensel mekân-zamanın birer parçası olan, anlık-durumlarda fiilî bir oluşum göstermektedir. Bu süreçsel oluşum veya süreçsel ortaya çıkış, Alexander'ın evrensel yükselme sürecinin her alanında görülebilmektedir.

Alexander'ın ontolojisi üzerinde araştırma yapan veya tedrici bir surette ortaya çıkan kozmosuna dair felsefesini anlamaya çalışan düşünürler, ilk etapta onun mekân ve zaman kavramlarına yüklemiş olduğu anlamı araştırma ihtiyacı duymuşlardır. Çünkü Alexander'ın mekân ve zaman kavramlarına dair düşünceleri, tüm felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Bu düşünürlerden biri olan Bernard Bosanquet, Alexander'ın ortaya koyduğu düşünce sisteminin, mekân ve zamanın kendilerine has doğalarından ortaya çıkmış bir sistem olduğunu ifade ederek, mekân ve zamanın birbirlerine dayalı birlikteliklerine dikkat çekmiştir.¹⁶⁰

Bosanquet'e göre; Alexander'ın sistemindeki her şey, mekân-zamanın doğasına dayanmaktadır. Alexander'ın felsefinde dile getirdiği ontolojiye baktığımızda, kozmostaki her şey, mekân-zamanın karşılıklı ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan oluşumlara dayalıdır. Bu oluşum süreklilik gösterdiğinden, mekân ve zaman, tamamlanmamış yaratılış sürecinin esas parçaları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Bu iki kavram, sürekli bir oluşum halinde olan kâinatın yaratıcısı görevini üstlenmiştir. Bu sebeple, mekân ve zaman, tüm evrenin kendisi değil, onu oluşturan yaratıcı varlığıdır.¹⁶¹

Bosanquet'un, Alexander'ın felsefesine dair yukarıda ifade ettiği “mekân ve zamanın evrenin yaratıcısı olduğu” hükmü, kanaatimizce pek uygun görünmemektedir. Zira Alexander, hiçbir zaman bu iki kavrama ilâhî bir nitelik atfetmemiştir. Bundan dolayı fiziksel anlamdaki mekân-zamanın sahip olduğu özelliklerle ilgili Alexander'ın görüşlerine kısaca değinmemiz, konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

1.3.1. Süreklilik

Alexander, mekân ve zamana ait özellikleri açıklarken, aklın bu özellikleri anlayıp kavrayabilmesini farklı yönlerden ele alarak anlatmaya çalışmıştır. Bazen, mekân ve zamanı evrensel boyutta ele almış ve bu iki kavramın sınırsızlık yönünü esas alan bir yaklaşım sergilemiş; kimi zaman da empirik âlemdeki mekân ve zamanın sonlu ve

¹⁶⁰ Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, s.165.

¹⁶¹ Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, ss.165-170.

sınırlı oluşunu dile getirerek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Her ne kadar, aklın bu özellikleri kavramasını ve anlamasını konu edinmiş olsa da bireyin deneyimlerini de gözardı etmemiştir. Ona göre, seriler halinde devam eden dış eylemlerden ziyade, insan, bedensel olarak yaşanmış deneyimleriyle evrene katılır.¹⁶²

Bireysel deneyimler aracılığıyla, mekân ve zamanda oluşum gösteren varlıkların gözlenmesi neticesinde, evrende bir süreklilik ve sonsuzluk halinin görüleceğini ifade eden düşünür, mekânı, varlıkların evrendeki fiziksel ve niteliksel genişlemelerinin bir görünümü olarak tasvir etmiştir. Mekânı oluşturan evrensel yapının her bir parçası, fiziksel olarak birbirinden ayrı düşünülse de aslında hepsi bir bütünlüğü temsil eden parçalardır.¹⁶³ Bunların birbirinden ayrı düşünülmesi uygun olmaz. Çünkü birbirini tamamlayan ve birbiriyle sürekli etkileşim halinde olan mekânsal varlıklar, bütünün birer parçasıdır ve bu parçalar, bütünlükteki süreklilik halini ortaya koyarlar.¹⁶⁴ Eğer biz dünyayı termlerinden ve ilişkilerinden ayırırsak bir soyutlama yapmış oluruz. Dünya, içindekilerinin ilişkiselliği ile oluşum göstermektedir. Bu termler, birbirleriyle içsel bir ilişki ağı kurmuşlardır. Bunların dışsal bir ilişki halini sergilediklerini ima etmek, şeyler arasında bir devamsızlığın olduğunu ima etmek demektir.¹⁶⁵

Bu ilişki ağındaki zamanın süreklilik halinin bilinmesi, mekânın anlaşılmasında kullanılan yöntem ile ifade edilmeye çalışılmıştır. Nasıl ki mekân, kendisini oluşturan varlıkların bir araya gelmesi, birbirleriyle etkileşime geçmesi anlayışına bağlı olarak kavranıyorsa; aynı şekilde zaman da kendisini oluşturan anlık durumların sürekliliğinin zihinsel olarak algılanması ile kavranabilir.¹⁶⁶ Aklın nesnelerle ilişkisi, nesnelerin kendi başlarına birbirleriyle olan ilişkisinden farklı değildir. Bu ise hepsinin eşit şekilde birbiriyle birlikte olduğu bilgisini vermektedir.¹⁶⁷

Alexander, mekân ve zamanın zihinsel olarak kavranmasıyla ilgili felsefî düşüncelerini açıklarken, duyular aracılığıyla elde edilen bilgi, hayal edebilme gücü ve düşünme yetisinden de bahsetmiştir.¹⁶⁸ Ona göre, dış çevremizde bulunan objelere yönelik kavrayışımız ve bu objelere dair anlayışımız, duyularımızın, hayal edebilme

¹⁶² Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.7.

¹⁶³ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.38-39.

¹⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.39.

¹⁶⁵ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", ss.310-311.

¹⁶⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.40.

¹⁶⁷ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.6.

¹⁶⁸ Samuel Alexander, "Mental Activity in Willing and in Ideas", *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. IV, 1989, 224-249, s.245.

gücümüzün ve düşünebilme yetimizin aracılık etmesi ile şekillenir. Bu sebeple, zihinsel düşünceler ve hayal edebilme yetisi, mekân ve zamanın kavranmasında önemli bir etkiye sahiptir.¹⁶⁹ Görüntünün algı kadar gerçekliğinin olduğunu, aynı zamanda görüntünün algı kadar zihinden bağımsız olduğunu da zikretmiştir. Ancak bazı görüntülerin algı tarafından doğrulanmadığını, deneyimlenen dünyamızın güçlü ve zorlayıcı kısımlarıyla uyuşmadığını söylemeyi de ihmal etmemiştir.¹⁷⁰

Düşünüre göre, sınırsız uzayın bir parçası olan sınırlı mekânları gözleyen birey, mekânlar arasında süreklilik halinin olduğunu anlayacaktır. Bir mekân başka bir mekân ile devam etmekte ve mekânlar birbirlerine doğru bir eğilim göstermektedir. Böylelikle, sonsuz ve sınırsız bir sığata sahip olan evrensel mekânda gerçekleşen oluşumlar, sonlu mekânların birbirleri ile olan etkileşim, iletişim ve uyumlarına bağılı olarak süreklilik niteliklerini korumaktadır. Alexander, bu durumun zamandaki devamlılık hâli için de geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁷¹

Evrensel bir anlam atfettiği, sonsuz ve sınırsız mekân-zaman ile empirik deneyimlerle kavranabilen sonlu ve sınırlı nitelikteki mekân-zaman olmak üzere iki tür mekân-zaman anlayışı ortaya koyan Alexander, mekân-zamanın süreklilik özelliğini açıklamaya çalışırken iki tür mekân-zamanı birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Fakat bunların zihinsel olarak kavranması temel olarak aynı prensibe dayanmaktadır. Ancak evrensel ve sonsuz mekân-zamandaki süreklilik halinin kavranmasının zorluğu da açıktır.¹⁷² Çünkü ona göre, sonlu nitelikteki mekân-zamanda gerçekleşen durumlar, belli bir mekânsal durum ve anı ortaya çıkardığından sınırlı bir özelliğe sahiptirler. Sınırlı olan insan aklı, bu sınırlı ortaya çıkışları kavrama ve anlama yeterliliğine sahiptir. Fakat evrenselliği barındıran sonsuz ve sınırsız mekân-zaman birlikteliğinde ortaya çıkan oluşumlar, sınırsız bir özelliğe sahip olduğundan sınırlı insan aklı bu birliktelikteki sonsuzluk ve süreklilik halini kavramakta zorluk çeker.¹⁷³

Alexander, sınırlı insan aklının sınırsız mekân-zamana dair yargılarında sonuçsuz çıkarımları olabileceğini öne sürmüştür. Ona göre, sınırlı bir niteliğe sahip insan aklı, sonsuz mekân ve zamanı ancak sonlu mekân ve zaman aracılığıyla kavrayabilir.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.41.

¹⁷⁰ Alexander, *The Basis of Realism*, s.8.

¹⁷¹ Brettschneider, s.9.

¹⁷² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.40.

¹⁷³ Brettschneider, s.9.

¹⁷⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.40.

Sonsuz mekân ve zaman algısı, bireyin deneyimsel olarak ulaştığı kavrayışı olmayıp ancak zihinsel bir çıkarımdır.¹⁷⁵ Süreklilik hâli gösteren mekân ve zaman anlayışı aklî bir çıkarım olsa da bu gerçekte vardır. Hiçbir şey birbirinden bağımsız olmadığı için aklın ortaya çıkaracağı hükümler de her hâlükârda dış gerçeklik ile ilişkilidir. Bir başka ifadeyle dile getirecek olursak aklın ortaya çıkaracağı hükümler, dış gerçekliğin yani fiziksel mekânın bir parçası olan beyinden bağımsız olmayacaktır. Bu sebeple, Alexander, bu aklî çıkarımın zihinsel bir anlayış olması sebebiyle, gerçek olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgular.¹⁷⁶

Alexander'ın bir taraftan aklı sınırlı kabul edip sonsuz mekân ve zamanın kavranmasındaki yetersizliğine vurguda bulunması, diğer taraftan sonsuz mekân ve zaman anlayışını akla bağlı zekânın bir çıkarımı olarak görmesi, bir çelişki gibi görünebilmektedir. Fakat o, aklı mekâna bağlı ve zamanda süreklilik gösteren bir gerçeklik olarak gördüğü için aklın ortaya çıkardığı zihinsel sonuçları da gerçeklik olarak kabul etmiştir. Ona göre, hiçbir şey mekân ve zamandan bağımsız ve ayrı olamayacağı için zekâ da sonsuz mekân ve zamanın bir parçası olup sonlu mekân ve zamanda varlığını sürdürmektedir. Zekânın ortaya çıkaracağı şeyler, mekân ve zaman gerçekliğinin birer parçasıdır.

1.3.2. Sonsuzluk

Samuel Alexander, evrendeki tedrici ortaya çıkışların esas belirleyici unsuru olarak mekân ve zamana ait birtakım niteliklerden söz etmektedir. Buna göre, sürekliliği zamana ait önemli bir nitelik olarak gören Alexander, bunu, kozmik metafiziksel evrim anlayışının merkezinde yer alan mekân ve zaman için tek başına yeterli bir özellik olarak kabul etmemiştir.¹⁷⁷

Alexander'a göre, sonsuz mekân ve zamanın kavranması, sonlu mekân ve zamanın farkındalığını beraberinde getirmektedir.¹⁷⁸ Sonsuzluk özelliğine sahip mekân ve zaman, içinde sonlu mekân ve zamanı da barındırmaktadır. Algılanan şeyler, mekân ve zamana bağlı birer sonlu parçadır. Bu sonlular, sonsuz mekân ve zaman içinde, sürekli bir oluşum halinde olduklarından bir sonlu diğer bir sonlu ile etkileşime geçerek

¹⁷⁵ Brettschneider, s.9.

¹⁷⁶ Brettschneider, s.9.

¹⁷⁷ John Laird, "Samuel Alexander's Theism", Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 29-34), Gale Research, United States of America 1998, s.30.

¹⁷⁸ Brettschneider, s.9.

evrendeki oluşumu devam ettirmektedir. Bu devamlılık sürecinde, ne mekân zamandan bağımsız hareket edebilmekte ne de zaman mekândan kopuk bir süreci izleyebilmektedir. Her ikisi birbirlerini tanımlayan ve birbirlerine ait nitelikleri pekiştiren zorunlu bir varlığı temsil etmektedir. Bundan dolayı mekân veya zamandan bahsedip onları tanımlarken diğeri de zorunlu olarak dâhil etmek gerekmektedir.

Alexander'da, fiziksel mekân-zaman birlikteliği, sadece karşılıklı etkileşim ve iletişime dayalı bir birliktelik değildir. Mekân-zaman birlikteliği, varlık gösterebilmek ve fizik âlemindeki varlıklarının devamını sağlamak için birbirlerine karşı zorunlu bir birlikteliktir. Mekân ve zaman, birbirleri için birer gerekliliktir. Başka bir deyişle her iki kavram, zorunlu ortak kaynak olan sonsuz mekân-zaman veya hareketten çıkmıştır ve birbirlerinden ayrı da düşünülemez.¹⁷⁹

Alexander, Spinoza'nın zaman kavramına dair düşüncelerini *Spinoza and Time* isimli eserinde açıklarken, Spinoza'nın mekân ile zaman arasında bir bağlantı kurmayışını eleştirmektedir. Alexander'a göre Spinoza, maddenin zorunlu olarak sonsuz özü ifade eden bir sıfat yoluyla açıklanabileceğini söyler. Bu sıfatı, kendini sonsuz hareket ve durağanlık kipinde açıkça belli ettiğini gördüğümüz gibi dolaysız olarak uzamda bulduğunu söyler.¹⁸⁰

Yaşam değişimi, değişim ise zamanı gerektirir. Fakat zaman, Tanrı'nın ebedî doğasının dışında yer alır. Tanrı, zamanı paradoksal bir biçimde zamansızlığı içinde kapsar. Yani eğer hareket, Tanrı'nın uzamının sonsuz kipi ise bu, zamanın Tanrı'nın tanımlanmamış ediminden oluşan bir uzama kaymasından dolayıdır. Uzamın sadece uzaydaki uzamı değil, zamandaki süreyi de içerdiğini söylemek bize cazip gelebilir.¹⁸¹

Mekân ve zamanın süreklilik hâlinin, oluşumların sürekliliğini de barındırdığını düşündüğümüzde, tedrici olarak gelişim gösteren niteliksel yükselişin süreçsel bir devamlılığı olduğunu söyleyebiliriz. Her sonlu, doğrudan veya dolaylı olarak, bir başka sonlunun parçası olup sonsuzluğu içinde barındırmaktadır. Alexander, bu anlayışını olumsuzlama dili kullanarak şu şekilde açıklamıştır:

Sonsuz mekân pozitifdir, sonlu mekân negatiftir. Sonsuz, sonlunun olmadığı şeydir. Fakat sonlu da sonsuzun olmadığı şeydir. Bu durumda

¹⁷⁹ Alexander, "Some Explanations", s.411.

¹⁸⁰ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.27.

¹⁸¹ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, ss.27-28.

*mekân (veya zaman), önceki her sonlu şeyin onun bir parçası olduğu sonsuz şey olarak sunulmaktadır.*¹⁸²

Sonlu bir varlığın sonsuz varlığı kavraması hakkında bazı sorular sorulmuştur. Örneğin, 17. yy. düşünürlerinden Dryden, “Sonlu, sonsuzu nasıl kavrayabilir?” şeklinde bir soru sormuştur. Bu sorunun cevabı verilirken, idealist bir yaklaşım sergilenmiş ve sonlu ile sonsuz arasındaki sıkı ilişki esas alınmıştır. Alexander’a göre, sonsuzluğun bilgisi, sonlunun bilinmesinden ve kavranmasından önce var olmuştur.¹⁸³

Sonsuzun bilinmesinin, sonlunun kavranmasında kolaylık sağladığını ileri süren Alexander, parça-bütün ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda konunun anlaşılmasının daha kolay olacağını düşünmektedir. Evrendeki bütünlük ve bu bütünlüğü oluşturan parçalar göz önüne alınarak bu durumu açıklamaya çalışan Alaexander’a göre, mekân, kendine yeten yani cevher niteliğine sahip bir sonsuzdur. Onun belli kurallara göre seçilecek her parçası da kendinden bir parça olması sebebiyle sonsuzluğu içinde barındıracaktır.¹⁸⁴

Düşünürümüz, bu durumu rakamların özelliklerini göz önünde bulundurarak ifade etmeye çalışmış ve konuya somutluk kazandırmıştır. Ona göre, tam sayılar, sonsuzluk özelliğine sahip zihinsel bir algılayıştır. Sıfırdan başlayarak, 1, 2, 3... diye sonsuza doğru devam eden sayıların içinden (belli bir kural olarak göreceğimiz) çift sayıları ayırdığımızda, bu çift sayılar da tam sayılar gibi, sonsuzluk özelliği sergileyeceklerdir. Çünkü 2, 4, 6... kuralına göre sonsuza doğru ilerleyen çift sayılar, sonsuz olan tam sayıların bir parçasıdır. Çift sayılar her ne kadar tam sayılardan ayrılmış gibi görünseler de aslında çift sayılar, tam sayıların içinde hâlâ var olmayı sürdürmektedirler.¹⁸⁵

Alexander, sayılar aracılığıyla açıklamaya çalıştığı sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi, sınırlı sayılar olarak ifade ettiği, başka sayıları örnek vererek devam etmektedir. Ona göre, sadece 2 ve 4 çift sayılarını, tam sayıların sonlu hâli olarak düşündüğümüzde ise durum farklılaşacaktır. 1, 2, 3, 4 sayılarının içinden çift sayıları ayırdığımızda çift sayılar, birden dörde kadar olan sayılardan ayrılarak bağımsız bir hâl alacaktır. Çünkü birden dörde kadar olan sınırlı sayıdaki bu rakamlar, sonsuzluk ifade etmemektedir.

¹⁸² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.42.

¹⁸³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.42.

¹⁸⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.43.

¹⁸⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.42-45.

Sonludan ayrılan parça, sonlunun bir parçası olma özelliğini kaybetmektedir. Mekân ve zamanın sonsuzluğunu, sayıların sonsuzluğu bağlamında düşündüğümüzde, ayrılmış gibi görünen her parça, aslında mekân ve zaman içinde varlık gösteren, sonsuzluk niteliğine sahip birer parçadır.¹⁸⁶

Alexander, sonsuzluk ve süreklilik niteliğine sahip evrensel manadaki mekân-zaman, kendisinde parçaları barındıran bir bütündür. Bu bütünlüğü oluşturanlar, noktalar ve anlar olarak kavramlaştırdığımız parçalardır. Nokta ve anlar, mekân-zaman bütünlüğündeki en küçük parçalar olarak anlık-durumlar (point-instant) şeklinde bir birliktelik göstererek tedrici sürecin en temel seviyesindeki oluşumları ortaya çıkarmaktadır.¹⁸⁷ Mekânsal noktalar ile zamansal anlar, niteliksel yükseliş sürecinin bir sonraki nokta ve anını oluşturmak üzere sürekli bir oluşumsal süreç hâli gösterir. Bu noktalar ve anlar, ne birbirlerinden ne de mekân ve zamandan ayrıdır. Evrende, ileriye doğru, birbirini takip ederek gerçekleşen sürekli ve sonsuz ortaya çıkış hâli, bu parçaların mekân ve zamandan aldıkları evrensel prensipleridir.¹⁸⁸ Nokta ve anlar, bu prensibe bağlı kalmak koşuluyla varlıklarını sürdürerek evrendeki tedrici ortaya çıkış sürecini devamlı kılmaktadır.¹⁸⁹

Alexander, mekândaki sonsuzluk ve sonluluk durumuna dikkat çekmiş ve evrendeki fiziksel bütünlüğü oluşturan parçalar üzerinden bu konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Evrensel bir mana atfederek tanımlamış olduğu mekân, kendine yeter olması sebebiyle evrende süreklilik gösteren sonsuz bir bütündür. Fakat bu durum, kendinden birer parça olan mekânlar için geçerli bir özellik değildir. Çünkü bunlar kendi kendilerine yeter bir niteliğe sahip olamazlar. Kendi kendine yeter olamayanın ise sonsuzluğundan bahsedilemez.¹⁹⁰

Mekânın zaman ile olan zorunlu birlikteliği ve bu iki varlığın birbirlerini tamamlıyor olması, mekâna dair yukarıda ifade ettiğimiz, sonlu-sonsuz ilişkisinin zaman için söylenebileceği kanaatini doğurmaktadır. Öyleyse evrensel nitelikteki zaman da mekân gibi kendine yeterdir. Kendine yeter oluşu, bu zamanı sonsuz ve sürekli bir niteliğe sahip kılmaktadır. Fakat sonsuz zamanın birer parçası olan sonlu zamanların,

¹⁸⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.44-45.

¹⁸⁷ Weinstein, s.64.

¹⁸⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.325.

¹⁸⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.44.

¹⁹⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.43.

başka bir ifade ile anların kendilerine yeter olmayışları sebebiyle sonsuzluk niteliğine sahip olduklarını söyleyemeyiz.

1.3.3. Zamanın Ardışıklık ve Sürekliliğinin Mekâna Bağlılığı

Mekân ve zaman, felsefenin önemli problemleri olarak konu edinilmiştir. Özellikle 17. yy. ve sonraki dönemlerde, bu kavramların içerdiği anlamlar ön plana çıkmış ve bunlardan sıklıkla bahsedilmeye başlanmıştır. Fakat mekân veya zaman anlayışından bahsedilip bir takım açıklamalar yapılmaya çalışılırken, genel itibarıyla bu kavramlar birbirlerinden bağımsız bir anlayışla ele alınmış ve mekân, daha fazla ön plana çıkarılmıştır.

19. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, özellikle bilimsel alanlarda yaşanan gelişmeler, mekân ve zamanın birlikte anılmasına ve mekân kadar zamanın da önemli bir problem olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Dönemin önemli düşünürlerinden olan Bergson, zamanı felsefesinin ciddi bir problemi olarak ele alan ilk düşünür olmuştur diyebiliriz.¹⁹¹ Fakat Bergson, Samuel Alexander gibi bu iki kavramı felsefesinde birarada ele alıp, tek bir bütün halinde irdelememiştir.¹⁹² O, genel itibarıyla zaman merkezli bir anlayışı takip etmiştir. Alexander ise zamanı, felsefesinin ciddi bir problemi olarak görmüş, mekân-zaman ilişkisi bağlamında felsefesine yön vermiştir. Bunu yaparken, Bergson'da gördüğümüz, zaman merkezli bir felsefe benimsenmemiştir. O, mekân ve zamanı, birbiriyle karşılıklı ilişki halindeki bir bütün olarak ele almıştır.¹⁹³ Tüm süreçsel oluşumlar, bu iki kavrama yüklenen anlam çerçevesinde açıklanıp ifade edilmiştir.

Alexander'ın mekân-zaman ilişkisini esas alarak geliştirmiş olduğu felsefesinde, empirik deneyimlerle kazanılmış herhangi basit bir düşünce bile mekân ve zamanın birbiri ile bağlantılı olduğunu göstermeye yeterlidir. Bundan dolayı, ne mekân ne de zaman birbirlerinden ayrılır. Bunların birbirlerinden ayrı düşülmesi yanılığdan başka bir şey değildir.¹⁹⁴ Dolayısıyla mekân ve zaman karşılıklı olarak birbirleriyle ilişkilidir. Zaman, süreçsel devam eden bir akış olarak mekânsaldır ve mekân da bölünebilir bir zamansaldır. Burada yani bu iki varlık arasında bir döngüsellik de yoktur.¹⁹⁵

¹⁹¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.44.

¹⁹² Henri Bergson, *Time and Free Will*, George Allen & Unwin Ltd., London 1950, s.98.

¹⁹³ Brettschneider, s.11.

¹⁹⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.42-44.

¹⁹⁵ Alexander, "Some Explanations", s.412.

Alexander, bu husustaki görüşlerini yaşam ile beden arasındaki ilişkiyi örnek vererek açıklık getirmeye çalışmıştır. Ona göre, yaşam ile beden arasında görülen ilişki gibi mekân ve zaman arasında da benzer bir ilişki vardır. Nasıl ki yaşam bir bedene ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde beden de yaşayan bir beden olma adına, yaşama ihtiyaç duyar.¹⁹⁶ Yaşam ve beden arasındaki ilişki durumunun, evrenin en alt seviyesinden en üst aşamasına kadar tüm oluşumlarda varlık gösteren değerlerin ortaya çıkmasında da gerekli bir ihtiyaç olduğunu görebilmekteyiz. Çünkü düşünür, mekân-zaman arasındaki ilişkiyi tüm ortaya çıkışlara yansıtmıştır. Düşünüre göre değer, dünyadaki iki unsur arasındaki ilişkidir. Her şey veya olayın bir başkasına ihtiyacı vardır. Eğer her bir şeyin diğerleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğuna veya Whitehead'in ifadesiyle, her olayın kendi alanı için tüm dünyaya sahip olduğuna inanırsak, tüm dünya, onun herhangi bir parçası için değerlidir.¹⁹⁷

Zaman doğası gereği içinde mekânsallığı barındırır. Aynı şekilde mekân da doğası gereği içinde zamansallığı barındırmaktadır. Mekân ve zamanın bağıllığını sürekli olarak dile getiren Alexander, zamanı, mekânda devamlılık gösteren bir süreç olarak görmüştür.¹⁹⁸ Ona göre, fiziksel boyuttaki mekân ve zamanı düşündüğümüzde, her ikisi de birbirlerinden bağımsız olmayacak biçimde sonsuzluk özelliğine sahiptir. Fakat onları birbirlerinden bağımsız olarak düşündüğümüzde ise herhangi bir anlam taşımayan iki kavram ortaya çıkacaktır. Biri olmadan diğeri herhangi bir anlam ifade edemeyecektir. Fiziksel boyutta düşündüğümüzde ise mekân-zaman birlikteliği, evreni oluşturan en basit yapı olarak karşımıza çıkacaktır. Bu sebeple, mekân ve zamanın ayrı olarak düşünülmesi evrenin en basit yapısının varoluşuna tezatlık teşkil edeceğinden bu iki kavramın ayrı düşünülmesi imkânsız olacaktır.¹⁹⁹ Fiziksel şeyler için bile bu söylenemez. Yalnızca birinin diğerinin kendi işini yapması için ihtiyaç duyduğu ve diğerine fiili eyleminde 'ihtiyacı' gösterdiği bir ilişki vardır. Tercihen eylemde, mıknatıs demiri veya demir mıknatısı çeker; hidrojen ve klor birleşip hidroklorik asit yapmak için birleşir. Bu durum, dolaylı olarak bir ölçüde, diğer her şeyin desteğini veya arka planını ima eder.²⁰⁰

¹⁹⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.44.

¹⁹⁷ Samuel Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, Macmillan and Company, Londra 1933, s.289.

¹⁹⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.46.

¹⁹⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.44.

²⁰⁰ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, ss.289-290.

Alexander'ın dile getirdiği, mekân ve zaman arasındaki ilişkiye bu açıdan baktığımızda, oluşumların, devamlılık gösteren bir süreç hâli olduğunu görmekteyiz. Bu süreçte, öncelik ve sonralık durumları gözlenmektedir. Birşey veya durum ortaya çıkmadan başka birşey veya durum ortaya çıkmamaktadır.

Ardışıklık yani birbirinin peşisıra gelme, zamandaki bir bağıllık veya bağlantı türüdür. Belirleyici bir eyleme sahip olduğumuzda, bir nedenselliğe sahip olmuş oluruz. Yani bir eylem, zamanda başka bir eylemle bir araya gelir ve mekân doğrudan veya dolaylı olarak onunla devam eder. Biz bu durumu, maddelerin etkileşimi olarak adlandırırız ve birlikteliği, mekânın bir parçasındaki bağlantıya ve devamlılığı da, zamanın bir süresine atfederiz.²⁰¹

Belli aşamalara bağlı olarak, sırayla ortaya çıkma süreci, hem fiziksel hem de zihinsel olarak gerçekleşen bir prensiptir. Haliyle, Alexander'daki zaman tasavvuru da bu öncelik ve sonralık durumuna göre, hem fiziksel hem de zihinsel boyut ile ilişkilendirilerek izah edilmiştir.

Bu anlayışından dolayı Russell, Alexander'ı eleştirerek, belli bir sürece bağlı olarak geliştirilen öncelik ve sonralık anlayışının, fiziksel olmayıp sadece zihinsel bir süreç olduğunu ifade etmiştir.²⁰² Alexander'ın zaman anlayışından farklı bir anlayışı benimseyen Russell, zamanın geçmişten şimdiki zamana, şimdiki zamandan geleceğe doğru sürekliliğinin sadece zihinsel bir kavrayış olduğunu iddia etmektedir. Ona göre zamanın süreklilik hâli, fiziksel olarak gerçekleşen bir durum değildir. Zamanın sürekliliği, zihinsel bir kavrayış olarak değerlendirilmelidir.²⁰³ Russell'a göre, şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zaman anlayışları, zihinsel olarak oluşturulan kavrayışlardır. Suje ve obje arasındaki iletişim ve etkileşime bağlı olarak, zihinsel bir zaman algısı ortaya çıkmaktadır. Anlık durum veya objeler ile karşılaşan birey, duyuşal olarak onları anlık hafıza aracılığıyla fark eder. Bu anlık farkındalık, farkına varılan durum veya objeyi, bağlı bulunduğu diğer durum veya objeden ayırır. Zihinsel olarak ortaya çıkan şimdiki zaman anlayışı, daha önce kavranan bir durum ile sonraki bir durum arasında öncelik ve sonralık anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Önce kavranan durum, geçmiş zamanı temsil ederken; sonraki durum, geleceği temsil etmektedir.

²⁰¹ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.317.

²⁰² Bertrand Russell, "On the Experience of Time", *Monist*, XXV, England 1915, 212-233, s.225.

²⁰³ Russell, "On the Experience of Time", s.225.

Bizdeki gelecek zaman, şimdiki zaman ve geçmiş zaman anlayışı, bu şekilde oluşarak gelecek, şimdi ve geçmiş zihinsel bir algılayış halini almaktadır.²⁰⁴

Alexander, Russell'ın açıklık getirmeye çalıştığı zaman anlayışını, mekân-zaman bütünlüğünü esas alarak ifade etmeye çalışmıştır. Alexander, hem fiziksel hem de zihinsel bir zaman anlayışından bahsetmiştir. Ona göre, fiziksel zaman, bireyin gözlemindeki öncelik ve sonralığa dayalı bir durumdur. Bu durum, mekân ve zaman birlikteliği ile ancak anlam kazanabilir. Eğer zaman, mekândan ayrı olarak değerlendirilecek olursa hareketliliğin olmadığı, öncelik ve sonralığın ifade edilemeyeceği donmuş bir an ortaya çıkar.²⁰⁵ Çünkü öncelik ve sonralık anlayışına dayalı ortaya çıkan süreklilik hâli, zaman anlayışının temel unsurudur. Mekâna bağlı oluşan öncelik ve sonralık, zamanda, önceki zaman ve sonraki zaman olarak kendini göstermektedir. Aynı şekilde, mekândan ayrı düşünülecek bir zaman tasavvuru, devamlılık halinin, birbirini takip etme ortamının olmayacağı, sadece anların olacağı bir anlayışı bize sunacaktır.²⁰⁶ Bu anlayış da donmuş bir zaman anlayışından öte bize bir şey veremez ve hatta zamanın devamlılığı anlayışı dâhi söz konusu olamayacaktır.²⁰⁷

1.3.4. Tekrarlılık

Alexander, mekân ve zamanın birbirine olan ihtiyacı ve bu ihtiyaçtan ötürü ortaya çıkan özelliklerden bahsederken, mekân ve zamana ait tekrarlılık özelliğinden de bahsetmiştir. Tekrarlılık, mekân-zamandaki en saf ve en küçük parçalar olan, nokta ve an kavramlarına yüklenen anlamlar esas alınarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Hareketlerin sınırları olarak tanımlanmış olan saf olaylar veya nokta-anlar, mekân-zamanın analizi için birer kavram olarak kullanılmıştır. Anlık veya saf bir olay veyahut da olay parçacığı gibi kavramsal ifadeler, mekân-zamanın gerçek bileşenleri veya öğeleri olarak tanımlanmıştır.²⁰⁸

Düşünüre göre, mekân-zamandaki reel varoluş, nokta-anlar veya saf olayların devamlılığındaki hakikattir. Alexander, burada kullanmış olduğu saf olay kavramıyla, tedrici ortaya çıkış sürecinde herhangi bir nitelik kazanmamış eylemlerin en saf halini kastetmiştir. Yoksa saf olaylardan bahsederken kırmızı ışık örneği gibi, kırmızılık

²⁰⁴ Russell, "On the Experience of Time", ss.213-215.

²⁰⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.45.

²⁰⁶ Weinstein, s.63.

²⁰⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.45.

²⁰⁸ Alexander, "Some Explanations", s.415.

niteliği kazanmış ve saf yapısını yitirmiş bir olaydan bahsetmediğini de somut bir örnekle dile getirmiştir.²⁰⁹

Onun ifade ettiği, tedrici ortaya çıkış sürecindeki varlıklar ve bu varlıklara ait nitelikler, en saf halde ortaya çıkmaktadırlar. Evreninde bir süreç hâli hâkim olduğundan, bu saf varlıklar, sürekli olarak başka varlıklar veya durumlar ile etkileşimde bulunarak, yeni nitelikler kazanmak suretiyle, daha karmaşık hale gelip, daimî bir niteliksel yükseliş sergilemektedirler. Evrendeki hareketliliğe bağlı olarak süreklilik, bu sürecin asıl mimarları olan nokta-an veya saf olayları işaret etmektedir. Mekândaki en küçük parçalar olan noktalar, zamandaki en küçük parçalar olan anlar ile birliktelik kurup uyum sağlamakta ve anlık durumları ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde ortaya çıkan anlık durumlar, mekândaki ve zamandaki anları da kopyalamaktadır. Mekân ve zamanda gerçekleşen nokta ve anların birbirlerini kopyalaması, aralarındaki uyum ve birlikteliğin bir sonucudur. Nasıl ki mekân ve zamanda birliktelik söz konusu ise aynı şekilde nokta ve anlar arasında da birliktelik ve uyum zorunluluğu bulunmaktadır.²¹⁰ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa nokta veya anlardan biri, var olabilmek için bir diğerinin varlığına muhtaçtır.²¹¹ Çünkü nokta veya anları bünyesinde barındıran mekân ve zaman, birbirine muhtaçtır. Bu sebeple mekânlar ve zamanlar, mekân-zamandan veya hareketten çıkmıştır ve geri döndürülemezler. Onlar birbirleri için gereklidir; her biri, mekân-zaman veya hareketten bir soyutlamadır.²¹²

Bu gereklilik, mekâna bağlı nokta ile zamana bağlı anın birbirleriyle uyuşmasının gerekliliğidir. Uyumsal birliktelik, birliğin çoklukla olan uyumu şeklinde düşünülmüştür. Düşünre göre, noktasal ve anlık perspektiflerin birbirinden farklı oluşu, noktaların diğerlerinden farklı anlarda meydana gelmesiyle alakalıdır. Ancak her biri tüm mekânı ve tüm zamanı içerir. Oysa evrensel bütünlüğü temsil eden mekân-zaman, yalnızca tüm mekânları ve tüm zamanları değil, tüm nokta-anları içerir. Mekân-zaman bir bütün olarak, her seferinde her noktaya sahip olur; bir perspektifte ise her noktaya belirli anlar veya anlarla veya belirli bir nokta veya noktalarla her an sahip olunur. Ancak mekân ve zamanın çerçevesi her perspektifte mevcuttur.²¹³

²⁰⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.48.

²¹⁰ Weinstein, s.64.

²¹¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.48.

²¹² Alexander, "Some Explanations", s.411.

²¹³ Alexander, "Some Explanations", s.418.

Bir kimse için sadece tek bir mekân ve zamanın var olduğunu ifade eden düşünür, ancak gözlemcinin konumuna göre anların farklı perspektiflerde farklı olacağını ve sadece kısmen noktalara dağıtılacağını ifade etmiştir. İşte bu yüzden, evrensel bütünlüğü temsil eden mekân veya zamandan bahserken, mekân ve zamanın her birinin tüm perspektiflerde ve tüm bölümlerde tek ve aynı olduğunu iddia etmiştir.²¹⁴ Bu prensibin bir sonucu olarak fiziksel olaylar aynı anda farklı yerlerde gerçekleşebilmektedir.²¹⁵

Alexander, farklı zamanlarda aynı mekânın bulunduğunu ifade ederek farklı zamanlarda mekânın kendisini tekrarladığını dile getirmiştir.²¹⁶ Mekân ve zaman, sonsuz mekân-zaman birlikteliğinde, birbirleriyle iç içe olup kendilerini tekrarlayan bir özellik göstermektedir. Mekânın birer parçası olan noktalar ile zamanın birer parçası olan anlar, birbirleriyle tek yönlü ve birebir bir ilişkide bulunmamaktadır. Aralarında çok yönlü, karmaşık bir etkileşim ve iletişim bulunmaktadır. Aynı zaman farklı mekânlar ile aynı an içinde varlık gösterebilmekte ve kendini farklı mekânlarda tekrarlayabilmektedir. Benzer şekilde, aynı mekân farklı zamanlarda aynı noktada kendisini tekrarlayabilmektedir. Öyleyse tek bir an tek bir nokta ile bağlantı halinde olmayabileceği gibi, aynı nokta birden fazla an ile bağlantı halinde de olabilir. Mekân ve zamana ait bu prensip, kozmosta gerçekleşen tedrici ortaya çıkış sürecinin tekrarlılık niteliğinin bir yansıması olmuştur.

1.4. FİZİKSEL MEKÂN VE ZAMANDAKİ BOYUT

Materyalist anlayıştaki, her şeyin bir mekanizmaya benzetilmesi ve organik fenomenlerin dâhi bu mekanik düşünceye dayandırılarak açıklanmaya çalışılması, tedrici süreç felsefesini savunan filozoflarca ret edilmiş bir anlayıştır. Evrende, belli safhalar hâlinde niteliksel bir yükselişin olduğuna inanan tedrici süreç filozofları, vitalist ve mekanik anlayışlardan bağımsız olarak, üçüncü bir alternatif geliştirmişlerdir. Bu alternatif, hem vitalist hem de materyalist anlayışı tek çatı altında toplamayı amaç edinmektedir. Onlara göre, yaşam niteliğine sahip olup olmadığına bakılmaksızın tüm varlıklar ve yapılar, aynı temel elementlerden oluşmaktadır. Fakat aralarında, mutlak

²¹⁴ Alexander, "Some Explanations", s.418.

²¹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.48.

²¹⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.49.

bağımsızlığın olmadığı, fiziksel, biyolojik ve zihinsel farklılıklar bulunmaktadır. Bu tür farklılıklar, onların açıklanabilirlikleri açısından, kendilerine atfedilmiş niteliklerdir.²¹⁷

Evrende niteliksel bir yükseliş sürecinin varlığına inanan ve bu süreçte, tüm varlıkların mekân-zamanda birleştiğini savunan Alexander, tedrici süreç anlayışını savunan bir düşünürdür. Onun düşüncesinde konu edinilen fizik âlemi, hareket ile başlayıp madde ve yaşam aşamalarını tamamlamış olup; akıl seviyesinde, ulûhiyete doğru niteliksel yükselişini halen sürdüren bir âlemdir.²¹⁸ Bu âlemde gerçekleşen süreçsel yükselişin her aşaması, kendi içinde belli bir nizam ve dengeyi muhafaza etmektedir. Süreçsel bütünlüğün birer parçası olan sonlu varlıklar, bu düzen içinde, birbirleriyle ilişki kurmakta ve niteliksel yükselişlerini sürdürmektedir. Niteliksel yükseliş gösteren varlıklar arasındaki iletişim ve etkileşim, rastgele olmayıp, mekân-zaman birlikteliğindeki düzene bağlı olarak gerçekleşmektedir. Alexander, bu düşüncesini daha anlaşılır kılmak ve mantıksal bir zemine oturtmak amacıyla, mekân-zamandaki boyut anlayışını önplana çıkarmış ve bu bağlamda bir takım açıklamalar yapma ihtiyacı duymuştur. Bunu yaparken mekân ve zamanın birlikte olma zorunluluğunu, temel ölçüt kabul etmiştir.

Mekâna üç boyutlu, zamana ise tek boyutlu bir özellik atfedilerek mekân ve zaman, sürekli etkileşim hâlinde ayrılmaz bir bütünlük olarak tasavvur edilmiştir.²¹⁹ Alexander mekânı üç ve zamanı tek boyutlu olarak düşünürken, mekân-zaman ayrılmaz birlikteliğini esas aldığından, dört boyutlu bir mekân-zaman algısına atıfta bulunmuştur.²²⁰ Ona göre, mekân ve zaman arasında sürekli bir etkileşim hâli bulunmakta ve bu etkileşim, mekânın üç ve zamanın tek boyutunda gerçekleşecek şekilde, dört boyutlu düzende eylemsel değişkenlik göstermektedir.²²¹

Mekân-zamanın matematiksel anlamda dört boyutlu olduğunu ifade eden Alexander, olayların bu dört sırada değiştiğini iddia etmiştir. Bu sebeple mekân veya zamanın birbirinden bağımsız oluşlarını gösterme çabası olmamıştır. Başka bir deyişle düşünür, mekân ve zamanın birbirlerine olan yükümlülükleriyle, her birinin diğerinin varlığının bir parçası olduğu duygusunu derinleştirmenin ötesinde bir çaba

²¹⁷ Markus Eronen, *Emergence In The Philosophy Of Mind*, Helsinki University, Finland 2004, s.9.

²¹⁸ Alexander, "Some Explanations", s.428.

²¹⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.50-51.

²²⁰ Alexander, *Spinoza and Time*, s.17.

²²¹ Alexander, "Some Explanations", s.413.

göstermemiştir.²²² Alexander zamanın tek boyutlu olmasına bağlı olarak, evrende iki temel zamansal özelliğin ortaya çıktığını ve bu özelliklerin kaçınılmaz bir sonucu olarak da, mekânda üç boyutlu bir yapının oluşumuna sebebiyet verdiğini de iddia etmiştir.²²³

Bu özelliklerden ilki, zamanın geriye döndürülemez bir şekilde, sürekli olarak ileriye doğru bir akış gösterme hâlidir. Bu özellik, teknik bir dil kullanılarak tarif edilmeye çalışılmıştır. Filozofa göre zamana ait anlar, mekândaki noktalar üzerinden birbirleriyle bağlantı kurarken asimetric bir davranışa göre hareket etmektedirler. Bu asimetric harekete bağlı olarak sürekli bir şekilde ileriye doğru ilerleme hâli sergilenmekte ve bu durum, zamanın geriye döndürülemez özelliğinin ortaya çıkışına sebep teşkil etmektedir.²²⁴ Herhangi bir perspektiften zamanın yön açısından geri döndürülemez olduğunu kabul edersek, mekân-zamanın bu perspektifinin mekânı, tek boyutlu olamaz.²²⁵

İkincisi, zamana ait her bir anın, düzenli bir sıraya göre hareket etme özelliğidir. Alexander, bu özelliğin ortaya çıkışının belli bir şarta bağlı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, düzenli bir sıraya göre hareket etme durumundan bahsedebilmek için, arada olma şartının bulunması gerekir. Bu sebeple, zamansal düzlemde belli bir sıraya göre hareket etme hâlinin ortaya çıkışı esnasında, her bir an, kendinden önceki ve sonraki bir ana sahiplik etmektedir. Her an, kendisinden önce ve kendisinden sonra olacak şekilde, iki anın arasında yer alır. Bir önceki an, kendisinden sonra gelen aradaki an vasıtasıyla bir sonraki ana geçiş yapar. Bu şekilde, sürekli olarak ileriye doğru hareket eden, sıralı bir düzen ortaya çıkmaktadır. Düşünür, zamanın bu iki özelliğine, A B C D... diye alfabetik bir sıraya göre ileriye doğru devam eden harflerin dizilişlerini örnek göstererek somutlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, A harfini zamana ait bir an olarak düşündüğümüzde; A, B'nin öncesinde yer alacak, C de B'nin sonrasında yer alacaktır. B, kendisinden önceki A'yı ve kendisinden sonraki C'yi birbirine bağlayarak sıralı bir düzen oluşturmuş olacaktır.²²⁶ Burada, sadece bir sıralı düzen oluşturma durumu söz konusu olmayacaktır. Aynı zamanda B, C'nin öncesinde A'nın da sonrasında yer almakla, bulunduğu konumu itibarıyla, arada olma özelliğini sergilemiş olacaktır. Böylelikle belli şartları oluşan, harfler ile örneklendirdiğimiz zaman, sürekli olarak

²²² Alexander, "Some Explanations", s.413.

²²³ Presley, s.11.

²²⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.51.

²²⁵ Alexander, "Some Explanations", s.414.

²²⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.50.

ileriye doğru hareket eden ve bunu belli bir düzene göre gerçekleştiren kesintisiz bir akışı ortaya çıkaracaktır.²²⁷

Alexander'ın görüşleri farklı düşünürler tarafından ifade edilmiş bir konudur. Örneğin, Russell, bu düşünürlerden biridir. Alexander, mekân-zaman bütünlüğünü esas alırken Russell ise mantıksal çıkarım yoluyla düşüncelerini açıklamaya çalışmıştır. Russell'a göre, zamanda sıralı bir düzenin oluşması için iki mantıksal durum varlığına ihtiyaç vardır. Bunlar, arada olma ve ayırık olma durumlarıdır.²²⁸ Bu iki durum ancak geçişken ve asimetrik yapının olduğu yerde gerçekleşebilir. a b c d... şeklinde sıralı bir düzene bağlı olarak devam eden bir yapı düşünüldüğünde a ve c'nin arasında yer alan b, her ikisini birbirinden ayırdığı görülür.²²⁹ Russell, bu ayrıklığa rağmen, aralarında belli bir düzene dayalı, geçişken olarak devam eden, asimetrik bir durum varlığından da bahsetmiştir. Ona göre, R harfini geçişken ve asimetrik durum olarak düşündüğümüzde; aRb, bRc, cRd olarak belli bir düzene göre devam eden bir sürecin ortaya çıkacağını göreceğiz. a ile c harflerinin b tarafından ayrıldığı görülecektir. b harfinin a ile c harflerinin arasındaki bir konumda olması ve a ile c harflerini birbirinden ayırması sebebiyle o, hem bir sonraki harfe bir geçiş sağlamakta hem de onları birbirlerinden ayrı tutmaktadır.²³⁰

Zamana ait yukarıda bahsettiğimiz özellikleri esas aldığımızda, Russell ile Alexander'ın anlayışlarının benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Fakat bu benzerliğin, anlayışlarına dayanak teşkil eden hususlarda farklılaşmaktadır. Russell'a göre, zamana ait etkileşime dayalı nitelikler, belli bir sıraya bağlı düzen anlayışının mantıksal bir çıkarımıdır.²³¹ Russell, zamanla ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, mantıksal çıkarımları ön planda tutmuştur. Alexander ise mantıksal çıkarımlardan ziyade, zamana ait anlayışının oluşmasında temel ölçüt olan mekân-zaman birlikteliğini esas almış ve bu anlayışını dış âlemle bağdaştırmıştır. Alexander'a göre, mekân-zamandaki düzen anlayışını ortaya çıkaran arada olma, geçişken olma ve asimetrik olma nitelikleri zamanın bir karakteridir. Zamanın tek boyutu mekânın üç boyutunda kendini bu niteliklerle tekrarlar.²³²

²²⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.51.

²²⁸ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1951, s.215.

²²⁹ Russell, *The Principles of Mathematics*, s.215.

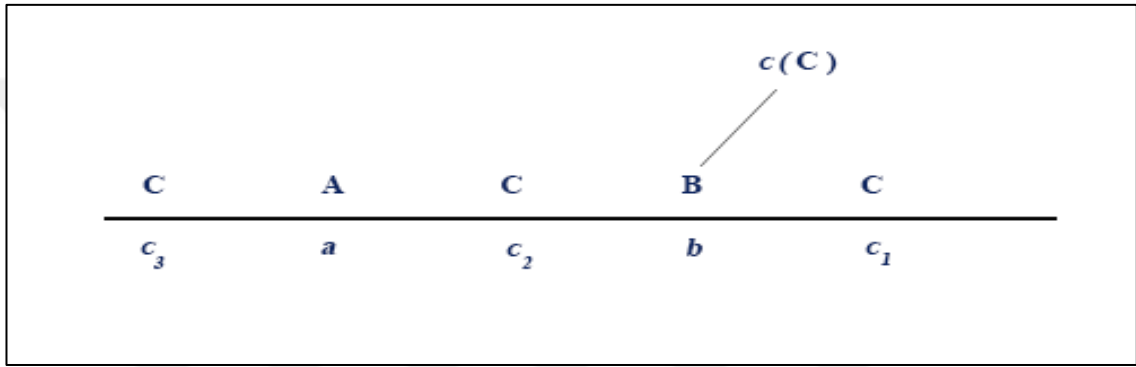
²³⁰ Russell, *The Principles of Mathematics*, s.215.

²³¹ Russell, *The Principles of Mathematics*, s.215.

²³² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.56.

Alexander'ın zamandaki boyut anlayışı, tek bir boyutu esas alan bir anlayış iken mekândaki boyut anlayışı, üç boyutlu bir anlayışa dayanmaktadır.²³³ Bu sebeple Alexander, mekânı üç boyutlu olarak tasvir etmiş ve düşüncelerini sistemleştirmeye çalışmıştır. Mekâna ait boyutlar, bulundukları pozisyonları itibariyle birbirinden bağımsız bir dış yapı gibidir. Mekânın sahip olduğu her boyut, doğrusal ve geriye döndürülemez bir niteliğe sahip olup zamanın tek boyutlu, süreçsel hareketlerini barındırmaktadır. Bundan dolayı zamanın tek boyutu, mekânın her boyutunda kendini sürekli olarak tekrarlamaktadır.²³⁴

Alexander, bu durumu aşağıdaki şema aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır.



Şekil 3.2.²³⁵ Mekân ve Zamanın Boyutları Arasındaki İlişki Şeması

Yukarıdaki şemada, Alexander, mekân ve zamana ait boyutlar arasındaki ilişkiyi esas alarak konuya açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre, büyük harflerden oluşan C, A ve B harfleri, zamana bağlı anları temsil etmektedir. Küçük harfler ise mekâna bağlı noktaları temsil etmektedir. Mekândaki a noktasından b noktasına, b noktasından ise c noktasına doğru sürekli bir hareketlilik hâli söz konusudur. Bu hareketlilikte, a noktası ile birliktelik gösteren A anı, B anından önce ve B anı da C anından önce gelmektedir. Zamanın tek boyutlu olması sebebiyle, zamanın tek boyutu, mekânın diğer boyutlarında kendini sürekli olarak tekrarlamaktadır. Alexander, a ve b noktalarında, C anının da görülebileceğini ifade etmektedir. Buna göre, zamana ait anlar, mekânın farklı boyutlarında kendilerini tekrarlayabilmektedir.²³⁶

Alexander mekânın boyutlarından ve bu boyutların zaman ile etkileşimlerinden bahsederken, evrenin farklı mekânlarında aynı anların kendilerini tekrarlayabileceği

²³³ Alexander, "Some Explanations", s.414.

²³⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.54.

²³⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.54.

²³⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.54.

şeklindeki düşüncesine bağlı kalmış ve buna göre bir açıklama geliştirmiştir. Alexander'ın, mekânın üç, zamanın ise tek boyutlu oluşunu açıklamak için geliştirdiği yukarıdaki şemaya tekrar dönecek olursak şu yorumları yapabiliriz: c noktalarına ait C anının, mekân içinde tekrar ederek varlığını devam ettirmektedir. Bu tekrarlama, sadece b c mekânlarındaki noktalarda gerçekleşen bir durum değildir. Sürecin sürekli olarak ilerlediğini düşündüğümüzde, a b mekânlarındaki noktalarda da C anına ait tekrarı göreceğiz. Zamana ait C anının, her bir noktada kendini tekrar etmesi, zamanın geriye döndürülemez ilerleyişinin bir karakteridir. Eğer C anı c_3 noktasında ise A anı B anının öncesinde olur. Fakat B anı, hâlâ C anının öncesinde yer almaya devam eder. Zamanın, yönünü a b çizgisinde değiştirmesi durumunda ise C, B'den sonra yer alarak durumunu bu şekilde devam ettirir.

Alexander, zamanın mekânda kendini tekrarlamasını bir sarkaca benzetmiştir. Ona göre, sarkacın sağa sola sallanarak zamansal açıdan ileriye doğru bir sıçrama gerçekleştirmesi gibi zaman da mekânın farklı boyutlarındaki sapmalarıyla kendini sürekli olarak tekrarlamakta ve ileriye doğru bir akış sergilemektedir. Mekândaki sapmalarla ilerleme gösteren zaman, mekânın her bir boyutunda kendini kopyalayarak suretiyle bu durumu gerçekleştirmektedir. Bu süreçte, mekânın üçüncü boyutunun yeni olduğunu ve diğer iki boyuttan bağımsız olduğunu ifade eden Alexander, mekânın üçüncü boyutunun zamansal sürecin gerçekleşmesi adına önemli ve gerekli olduğunu da söylemeyi ihmal etmemiştir. Alexander'a göre, A, B ve C anları, birbirleri arasında geçişken bir özellik gösterdiklerinden, B anının C anından önce olduğunu ifade etmek gerekir. Böyle bir durumda ise yeni olan C anının, c_1 mekânında kendini kopyalayarak yeni bir boyut kazandığını kabul etmek durumundayız.²³⁷

1.5. ZİHİNSEL MEKÂN VE ZAMAN

Alexander düşüncesini esas alarak, belli safhalar hâlinde, niteliksel yükselişin hâkim olduğu bir evren tasavvur edildiğinde ve bu evrendeki tüm ortaya çıkışların kaynağı olarak da mekân-zaman birlikteliği merkeze alındığında evrendeki hiçbir varlığın veya niteliğin birbirinden bağımsız olamayacağı iddiasında bulunulabilir. Niteliksel yükseliş sürecinin her aşamasında, tüm varlıklar, mekân-zaman ile olan

²³⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.55.

zorunlu bağılılıkları sebebiyle, doğrudan veya dolaylı olarak birbirleriyle iletişim kurarak etkileşim hâlinde olacaklardır.

Fakat varlıkların birbirleriyle etkileşim içinde olmaları, onların her aşamada birbirlerini kavrayabildikleri sonucuna götüremez. Çünkü Alexander felsefesinde kavrama, bir üst seviyedeki varlıkların bir alt seviyedeki varlıklarla olan ilişkilerinde ancak gerçekleşebilecek bir durumdur. Aynı seviyede bulunan varlıklar sadece birbirleriyle etkinlik gösterebilirler. Varlıkların birbirini kavraması ise, bir üst seviyedeki varlığın bir alt seviyede bulunan varlıklara yönelik bir davranışıdır. Ortaya çıkış sürecinin en üst aşaması olan akıl seviyesinde insan bulunduğundan, insan tüm varlıkları zihinsel olarak kavrayabilme niteliğine sahiptir.

Düşünüre göre, aklın henüz ortaya çıkmadığı yaşam seviyesindeki canlılar, varlıklarını sürdürdükleri süreçle yaşamsal bir etkinlik içinde olurlar ve salt fiziksel şeyleri kavrarlar. Hiçbir canlı bir başka canlıyla yaşamını paylaşamaz, diğerinin hayatını yaşayamaz. Her canlı ancak kendi hayatını yaşadığı için kendini kavrayamaz.²³⁸ Alexander'ın bu iddiası, tedrici süreç anlayışı ile alakalıdır. Mekân-zamandaki hareketle başlayan niteliksel yükseliş süreci, varlıkların etkileşimleriyle devam etmektedir. Bu süreçte yeni nitelikler kazanarak yeni bir aşamaya gelen varlıklar, kendilerinden aşağı seviyede olan varlıkları kavrayabilmektedir. Alt seviyede olan varlıklar, üstteki varlıkları veya kendi seviyelerindeki varlıkları kavrayamadıklarından kendilerini de kavrayamamaktadırlar.

Mekanik varoluş düzeyinde bile, yaşam ortaya çıkmadan önce aynı şey geçerlidir. Her madde parçası kendi içinde var olur. Onları kavrayan biz insanlar, onları karşılaştırabilir, tanımlayabilir ve eylemlerinin genel yasalarını keşfedebiliriz. Ama her birinin doğasına nüfuz edebilir miyiz? Biz ancak, her birindeki kendine özgü farklılığı, her birinin diğer madde parçalarını düşündüğünü ve onların varlığını paylaşmadığını görebiliriz.²³⁹

Bu anlayışa bağlı olarak, zihinsel mekân-zaman algısı, bireyin akıl vasıtasıyla mekân ve zaman ile birleşmesine ve daha sonra onunla bütünleşmesi yani onu kavramasına dayandırılmıştır. Nasıl ki fiziksel mekân-zamanda, varlıklar etkileşim ve iletişim hâlinde olup belli bir süreci takip ediyorlarsa zihinsel olarak da, mekânsal ve

²³⁸ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.4.

²³⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.4.

zamansal anlamda bir etkileşim ve iletişimde bulunmaktadır.²⁴⁰ Alexander'a göre, imgelerin ve bir anlamda düşüncelerin, uzayda genişledikleri söylenebilir. Mekândaki genişlemede, birbirini izleyen bir sürecin varlığını yani içlerinde zaman ve mekân ilişkilerini kavrayabiliriz.²⁴¹

Bizler sebepler ekseninde dış çevreyi biliyor ve zihinsel olarak kavırıyoruz. Sebepler, hem dışsal hem de içsel olabilmektedir. Bu nedenle, zihinsel düşünceleri ortaya çıkaran iç uyaranlar da bir sebep niteliği göstermektedir. Fakat bu iç uyaranlar dış gerçeklikten bağımsız değildirler. Alexander bu duruma şu örneği vermiştir: beynin belirli bir bölgesindeki bir uyarı bize bir arkadaşımızı düşündürdüğünde, hayal gücü, üzerinde düşündüğümüz arkadaşın değil, üzerinde düşünmediğimiz iç uyarının etkisidir. Sonuç olarak kendimizden bir etkinliğe girmiyoruz, çünkü nedeni düşünmüyoruz. Ancak arkadaş fikri, algıdaki gerçek varlığının üreteceği aynı sevinç tezahürlerine yol açabilir.²⁴² Eğer özne, bir algı yargısında olduğu gibi anlamla sunuluyorsa, yüklem bağlantısı duyu kadar gerçektir. Önerme evrensel ise (aslan etoburdur önermesinde olduğu gibi) evrensel yüklem, evrensel öznenin gerçekliğinin bir parçasını oluşturur.²⁴³

Alexander'da fiziksel ortamda gerçekleşen süreç ile zihinsel süreç, birbirlerini tamamlayan ve birbirlerine benzeyen süreçlerdir. Çünkü zihinsel sürecin oluşması, fiziksel mekân-zamana bağlılığı gerektirmektedir. Her iki süreç de aynı ortam veya zamanın bir sonucudurlar.²⁴⁴ Zihin ve nesneleri birbirine benzerdir. Onlar, aynı anlamdaki dünyalar veya parçalardır. Nesne bir parça olduğu sürece zihin de bir parçadır. Zihin bir dünya olduğu kadar, nesnesi de bir dünyadır.²⁴⁵

Alexander fiziksel mekân-zaman algısı ile zihinsel mekân-zaman algısını aynı temele dayandırmış olsa da bunların algılanmasındaki aracı unsurların farklılığı sebebiyle, her iki algıyı birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Duyular vasıtasıyla, dış ortamın anlık olarak algılanmasını, fiziksel mekân-zaman algısı olarak ifade etmiştir. Diğer taraftan, dış ortamdan bağımsız, düşünceler aracılığıyla gerçekleşen anlayışı ise zihinsel mekân-zaman olarak ifade etmiştir. Ona göre, kişi zamanı algılayacak özel bir organa sahip olmamasına rağmen, duyular vasıtasıyla dış çevresinden edindiği

²⁴⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.93-94.

²⁴¹ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", ss.321-322.

²⁴² Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.326.

²⁴³ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.327.

²⁴⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.93.

²⁴⁵ Alexander, *The Basis of Realism*, ss.19-20.

deneyimleri sonucunda, zihinsel bir zaman anlayışı ortaya çıkarmaktadır. Bu yapılırken de, empirik deneyimler ile akıl arasında bir iletişim ve uyum sağlanmakta ve mukayese yoluyla zihinsel bir süreç ortaya çıkarılmaktadır.²⁴⁶ Dış çevrede cereyan eden fiziksel eylemlerin devamlılık gösteren süreçsel hâli, aklın bunu zamansal bir süreç olarak algılamasına sebep gösterilmiştir.

Aklın vasıtasıyla geliştirilen zihinsel mekân-zaman anlayışı, fiziksel mekân-zamanda olduğu gibi, sürekli etkileşimin hâkim olduğu tedrici gelişim sürecinin bir parçasıdır. Zihinsel olarak gerçekleşen eylemlerin bilincinde olan akıl, bu eylemleri zihinsel mekân-zaman anlayışı ile ortaya koymaktadır. Alexander'a göre, süreçsel gerçekleşen hiçbir zihinsel eylem, mekân-zaman bütünlüğünden de ayrı olamaz.²⁴⁷ Nasıl ki dış ortamda sürekli bir etkileşim süreci varsa zihinsel olarak da sürekli bir etkileşim süreci bulunmaktadır. Zihinsel gerçekleşen bu süreç, bilinç seviyesine ulaşınca, kişi etrafındaki eylemlerin farkına vararak onlarla zihinsel bir bütünlük oluşturmaktadır.²⁴⁸ Böylece düşünür, aklın ve şeylerin aynı şekilde süreklilik gösterdiğini ima etmiştir.²⁴⁹

Alexander, kişi dış ortam ile bir etkileşim hâlinde olmasa bile, zihinsel olarak daha önceden edindiği ve bilinç seviyesine ulaştırdığı hafızasındaki veriler aracılığı ile de zihinsel bir mekân-zaman anlayışına sahip olabileceğini iddia etmiştir.²⁵⁰

Zihinsel sürece bağlı olarak ortaya çıkan mekân-zaman anlayışının, kimi durumlarda mekân-zaman zorunlu birlikteliğini bozabildiği ifade edilmiştir. Bireyin akıl ile gerçekleştirdiği zihinsel düşünme süreci, kimi durumlarda zaman ile kopukluk yaşayabilmektedir. Kişinin rüyasız bir uyku sürecinde olması veya narkoz etkisinde olması hâlinde, zihin ile zaman arasında bir kopukluk oluşmaktadır. Akıl düşünme sürecini durdurmakta ve zaman ile olan bağıyı koparmaktadır. Bu zamansal kopukluk durumu, bilinç aracılığıyla giderilmektedir. Bilinç, akıl ile zaman arasında bir köprü görevi görerek bu kopukluğu tamamlamaktadır.²⁵¹ Çünkü akıl ya da bilinç, fiziksel

²⁴⁶ Weinstein, s.63.

²⁴⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.94.

²⁴⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.99.

²⁴⁹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.4.

²⁵⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.95.

²⁵¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.94.

yapılardan hatta canlılardan da daha yüksek bir seviyede ortaya çıkmış yeni bir varoluş niteliğidir.²⁵²

Alexander, zihinsel süreçte gerçekleşen olayları, içinde sürekli bir hareketliliğin bulunduğu, sonsuz bir süreç hâlinin sergilendiği tiyatro sahnesi gibi tasvir etmiştir. Bu ortamda zihinsel olarak tecrübe ettiğimiz zaman algısı, fiziksel ortamda gerçekleşen olaylara istinaden ortaya çıkardığımız fiziksel zaman algısından bağımsız değildir. Bu sebeple, Alexander'a göre, zihinsel zaman ile fiziksel zaman aynı türdendir. Çünkü bireyin zihinsel olarak sahip olduğu zaman algısı, dış ortamdaki eylemlere bağlı olarak ortaya çıkan zamanın aynı anında gerçekleşmektedir.²⁵³

Fiziksel zaman anlayışındaki gibi, zihinsel zamanda da öncelik ve sonralık durumlarının bulunduğu iddia edilmiştir. Fiziksel mekân-zaman anlayışından hatırlanacağı üzere; fiziksel zamandaki öncelik ve sonralık durumuna göre, geçmiş ve gelecek anlayışı ortaya çıkmakta ve şimdiki zaman, bir referans kabul edilmekteydi.²⁵⁴ Benzer durum, Alexander'ın zihinsel zaman anlayışında da görülmektedir. Fakat fiziksel zaman anlayışından farklı olarak, Alexander'daki zihinsel geçmiş ve gelecek anlayışı, hafıza ve tahminlere bağlı olarak oluşan bir anlayıştır. Zihinsel boyutta ortaya çıkan öncelik ve sonralık anlayışı, an içinde, zihinsel bir şimdiki zaman bilinci ile ortaya çıkmaktadır. Tekrarlayan anlar bir önceki zaman bilincini geriye atarak zihinde geçmiş zaman anlayışı oluşturmaktadır. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, zihinsel geçmiş zaman bilinci, hafızada yer alan yaşanmışlıkları şu ana çekerek onları içinde yaşanılan anda geçmişini tekrarlatmaktadır. Alexander'a göre, bu şekilde bizde zihinsel bir geçmiş zaman anlayışı ortaya çıkmaktadır.²⁵⁵

Gelecek zaman anlayışımız ise şimdiki zamana ait eylemlerin referansıyları, gelecek hakkındaki tahminlerimizin ortaya konmasıdır. Gelecek zaman anlayışı, şu an oluşum hâlinde olan eylemlerin, geleceğe dair tahminleri oluşturmalarıdır. Biz gelecek zaman hakkında bir bilinç oluştururken, şimdiki zamana ait verileri geleceğe dair tahminlere öteleyerek bir anlayış ortaya çıkarmaktayız. Bunu yaparken de geleceği, şu ana bağlı bir sürece tabi tutmaktayız.²⁵⁶

²⁵² Alexander, *The Basis of Realism*, s.11.

²⁵³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.95.

²⁵⁴ Brettschneider, s.22.

²⁵⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.95-97.

²⁵⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.95.

Zihinsel boyutta ortaya çıkan gelecek ve geçmişe dair anlayış, aklın geçmişe veya geleceğe yönelmesi olarak tanımlanmıştır.²⁵⁷ Akıl, geçmişe dair yaşanmış anıları hatırlamak kaydıyla, içinde bulunulan an ile bir araya gelip zihinsel bir geçmiş zaman algısı ortaya koyarken; geçmiş ile uyumlu zihinsel bir durum ortaya koymaktadır. Aynı şekilde, içinde bulunulan an ile geleceğe dair bir takım beklentileri umarak, geleceğe yönelip; gelecek ile uyumlu hale gelmekte ve buna göre zihinsel bir gelecek anlayışı ortaya çıkarmaktadır.²⁵⁸

Alexander, aklın yönelmesi ve yöneldiği şey ile bütünleşip uyumlu bir durum geliştirmesi sonucunda ortaya çıkan zaman anlayışlarından bahsederken, iki farklı yolla aklın bunu gerçekleştirdiğinden bahsetmiştir. Bunlardan ilki; daha önce de ifade ettiğimiz, aklın, empirik olarak kazandığı deneyimlerini dış âlemdeki durum ve oluşumlara yönlendirerek dış gözlemle bu anlayışı geliştirmesidir. Diğer ise aklın, dış âlemden bağımsız olarak iç gözlem yoluyla zihinsel bir anlayış oluşturmaktır.²⁵⁹ Ona göre biz, dış şeyleri veya zihni inceleyebiliriz. Dışsal şeyleri incelemek için onların bizimle etkinlik göstermesine izin vermeli ve karakterlerinin ifşası için en iyi şekilde uyarlanmış ilgi tutumunu benimsemeliyiz. Zihnimizi dikkatlice incelemek için ise uygun bir nesneyle kendimizi uyararak belirli bir zihin durumuna atmalı ve ardından zihinsel sürecin hemen anlaşılan ayrıntılarını kelimelerle kaydetmeliyiz. Bu da iç gözlemdir. Üşüdüğümüzü söylediğimizde kendimize bakmış yani iç gözlem yapmış oluruz.²⁶⁰ Yani üşüdüğümüzü ifade ettiğimizde veya öf diyerek zihinsel durumumuzu dile getirdiğimizde, gerçekten iç gözlem yapmış oluruz.²⁶¹

Akıl, iç gözleme dayalı bir zaman anlayışı geliştirirken, hafızasında bulunan veriler arasında mukayese yapıp, kendisi ile bütünleşip uyum sağlamak suretiyle bunu gerçekleştirmektedir. Bu durumda, akıl, kendisinde olan bilgisi ile bütünleşip uyumlu hale gelmiş bir zaman algısı ortaya çıkarmaktadır.²⁶²

Alexander, birey tarafından kavranan tüm zaman anlayışlarını, evrensel boyuttaki aynı zamanda gerçekleşen kavrayışlar olarak görmüştür. Bu sebeple, fiziksel zamanın,

²⁵⁷ J. V. Bateman, "Professor Alexander's Proofs of the Spatio-Temporal Nature of Mind", Jennifer Garipey, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 22-29), Gale Research, United States of America 1998, s.23.

²⁵⁸ Bateman, "Professor Alexander's Proofs of the Spatio-Temporal Nature of Mind", s.23.

²⁵⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.18-19.

²⁶⁰ Alexander, "Mental Activity in Willing and in Ideas", ss.244-245.

²⁶¹ Alexander, "Some Explanations", s.423.

²⁶² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.144.

zihinsel zaman bilinci ile aynı zaman diliminde oluştuğundan bahsetmiştir. O bu duruma şu örneği vererek düşüncelerine somutluk kazandırmaya çalışmıştır:

*Hiç şüphe yok ki, şu an bir arkadaşımın bir saat önce benim evimi aradığını hatırladığımda, şunu kastetmiş oluyorum: Şu anki durumumdan bir saat önce gerçekleşmiş bu olayı, içinde bulunduğum şimdiki ana bağlı olarak gösterdiğim bir eylem ile hatırlıyorum. Bu zihinsel ve fiziksel eylem, aynı zaman içinde kavranmaktadır.*²⁶³

Alexander'a göre, doğru veya yanlış anlaşılmasına bakılmaksızın, zihinsel eylemlerin hepsi, fiziksel eylemler ile zamansal olarak sürekli bir etkileşim hâlinindedir. Zihinsel zaman, fiziksel eylemler ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu sebeple, zihinsel eylemler ile fiziksel eylemler, birbirlerini tamamlayan aynı eylemin iki farklı boyutudur.²⁶⁴

Zihinsel zamanın, fiziksel zaman ile birliktelik göstermesi gibi; Alexander'ın zihinsel mekân anlayışı da, fiziksel mekân ile birliktelik göstermektedir. Zihinsel mekân, fiziksel mekânla birliktelik oluşturarak, onunla bütünleşme eğilimindedir. Nasıl ki biz, zihinsel düşünceler aracılığıyla zamana dâhil oluyorsak, aynı şekilde, zihinsel düşünceler aracılığıyla mekâna da dâhil olmaktadır. Düşünüre göre, zihinsel mekânla ilgili tecrübelerimiz, fiziksel mekânda bulunan objelerden edindiğimiz deneyimlerdir. Zihinsel mekân anlayışımız ile fiziksel mekân, kısmen dâhil olduğumuz kısmen de bütünleştiğimiz, sonsuz bir süreci içinde barındıran mekânın parçasıdır.²⁶⁵

Her ne kadar, zihinsel ve fiziksel mekân algıları tek bir evrensel mekân anlayışında birleştirilmiş olsa da; düşünürün eserlerinde, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür mekân anlayışından bahsedilmiştir. Bu mekânlardan olan, zihinsel mekân, bireyin akıl seviyesine çıktıktan sonra edindiği mekân algısıdır. Diğer bir anlayış olan fiziksel mekân anlayışı ise, tüm varlıkların içinde yer aldığı ve ona bağımlı olarak yaşadıkları, dış çevrenin oluşturduğu mekân algısıdır. Alexander, bu anlayışlar hakkındaki fikirlerini dile getirirken, her iki mekânı, birbirlerinden tamamen bağımsız olmasa da iki farklı mekân olarak tanımlamıştır. Fakat mekân-zaman evrensel birlikteliğine göre açıklama getirdiğinde ise bu iki mekânı birbirleriyle bütünleşik görmüştür.

²⁶³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.95.

²⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.96.

²⁶⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.98.

Aklın dış çevresiyle bütünleşmesi sonucu beliren zihinsel mekân algısı, akla dayalı gelişmiş mekânsal bir olgu olduğu için, duyularımız aracılığıyla farkettiğimiz fiziksel mekân olarak kabul edilmemelidir.²⁶⁶ Fakat diğer taraftan, zihinsel mekân, yer itibariyle dış mekânın herhangi bir yerinde mevcut olan bir mekân olduğundan, zihinsel mekân ile fiziksel mekân tamamen birbirlerinden bağımsız kabul edilmemelidir. Yani zihindeki düşünceler, dış âlemdeki gerçekliklerden kopuk değildir.

Bir ağacın algılanmasında, bir tarafta algılama eylemi diğer tarafta ise algılanan ağaç vardır. Ancak algılama eylemi hiçbir zaman tek başına değildir. Başka bir şeyle süreklilik içinde etkinlikte bulunur. Bu birden fazla deneyimleme, aynı zaman içinde diğerleriyle yani dış gerçekliklerle sürekli bir zihinsel eylemin olduğunu gösterir.²⁶⁷

Alexander'a göre fiziksel mekândaki her şey, nasıl bir düzen hâlinde birbirleri ile uyum gösteriyorsa, aynı şekilde zihinsel mekândaki her şey de birbiri ile uyum hâlinindedir. Bu uyumluluk, duyusal yolla ulaşılan dış mekân bilincinin zihinsel olarak bir kopyasının oluşmasından kaynaklanmaktadır. Zihinsel olarak düşünülen dış mekâna ait bir yerin gerçekte de varolması sebebiyle, hem fiziksel hem de zihinsel mekân algılarının uyumsallık gösterdiği ifade edilmeye çalışılmıştır. Mekânsal manada bir yer düşündüğünde, aslında dış âlemdeki yerle zihinsel bütünlük sağlayarak bunu gerçekleştirmektedir. O, bu duruma şu cümle ile atıfta bulunmuştur:

*Biz Sudan'ın yeri ile ilgili zihnimizde bir canlandırma yaptığımızda,
Sudan'ı, Mısırın güneyinde konumlandırırız.*²⁶⁸

Bu örnekte, Sudan'a yönelik zihinsel gerçekleştirilen bir canlandırmanın, aslında fiziksel âlemde var olan Sudan ile olan ilişkisi dile getirilmiştir. Sudan'ın gerçekte varolan konumu ile akla bağlı olarak gerçekleştirilen konumsal canlandırması arasındaki benzerliğe atıfta bulunulmuş ve zihinsel durumlar ile dış çevre arasındaki uyuma somutluk kazandırılmaya çalışılmıştır. Alexander, sisteminde temel bir ölçüt olarak kabul ettiği, evrendeki uyum ve bütünlük anlayışına vurguda bulunmuştur. Ayrıca insanın evren ile olan ayrılmaz bütünlüğüne, dolaylı da olsa, atıfta bulunmuştur. Ona göre, insanı, mekâna bağlı bir varlık olarak düşündüğümüzde; insanın fiziksel mekândaki konumu, fiziksel mekân ile olan etkileşimine bağlı olarak ortaya çıkar. Bireyin, mekândaki varlığını ve yerini bilmesi, sahip olduğu bilinci aracılığıyla, etrafını

²⁶⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.99.

²⁶⁷ Alexander, *The Basis of Realism*, s.19.

²⁶⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.99.

gözlemlemesine dayalıdır. Bu sebeple, mekân-zaman arasında gerçekleşen etkileşim ve iletişim gibi, insan akli ile fiziksel mekân arasında da sürekli bir etkileşim ve iletişim hâli bulunmaktadır.²⁶⁹

Birey ile yaşanılan çevre arasında sıkı bir bağın varlığından bahseden Alexander, bireyin, etrafındaki varlık ve eylemler aracılığıyla fiziksel mekânda yaşamsal bir gelişim gösterdiğinden bahsetmiştir. Bu bağlamda fiziksel ve zihinsel mekân anlayışını devam ettiren düşünür, bireyin ihtiyaçları doğrultusunda mekân ile bütünleştiğini ve sürece bağlı bir zihinsel gelişim gösterdiğini dile getirmiştir. Ona göre, mekânsal objeler, bazen bizim bir parçamızmış gibi zihinsel olarak algılanabilmektedir. Alexander, bunu, aşağıdaki örnek ile ifade etmiştir:

*Yeri, elimizde tuttuğumuz bir çubuğun (yere temas eden) diğer ucu ile hissederiz. Çubuğu tuttuğumuz parmaklarımızla hissetmeyiz. Çubuk bizim bir parçamız (gibi) olmuştur.*²⁷⁰

Mekân içindeki her şey, bütünleşmemiz için, bize bir araç olarak hizmet edebilmekte ve bizim bir duyu organımız olabilmektedir. Aynı şekilde, mekânın bir parçası olan vücudumuz da, mekânı algılamamız için bize bir araç görevi görebilmektedir.²⁷¹

²⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.100.

²⁷⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.105.

²⁷¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.107.

İKİNCİ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA MEKÂN-ZAMANDAKİ SINIFSAK YAPILAR

2.1. MEKÂN-ZAMANDA ORTAYA ÇIKAN KATEGORİLER

Kategoriler, varlığın yüce cinsleridir. Bunlar ne birbirlerine, ne de başka cinse indirgenebilir. Kategorilerden hiçbirisi kendi kendine bir şeyi ne inkâr ne de tasdik edebilir. Tasdik ve inkâr ancak bunlar arasındaki bir bağlantı ile olur. Kategoriler, bir şeyi tasdik ve inkâr etmediklerine göre bunlarda doğruluk ve yanlışlık da aranmaz. İşte bu en yüksek ve var olan her şeyin içine gireceği en geniş kavramlara kategori denir.²⁷²

Dil, düşünce ve gerçekliğin temel kavramları olarak tanımlandığında, doğallıkla farklı kategori anlayışları ya da kavramsallaştırmaları ortaya çıkar. Buna göre, her şeyden önce isimlerden, fiillerden, edatlardan vs. meydana gelen gramatikal kategoriler vardır. İkinci olarak da tekil terimlerden, niceleyicilerden, yüklemelerden vs. oluşan mantıksal kategorilerden söz etmek mümkündür. Nihâyet, filozoflar gerçekliğı sınıflayıp bilmenin yolları olarak mantıksal-felsefî bir anlam içinde kategorilerden söz etmişlerdir.²⁷³ Bu filozoflardan olan Aristoteles ve Kant'ın kategori anlayışlarını örnek göstermemiz mümkündür.

Aristoteles mantığının esaslarından birini kategoriler üzerindeki düşünceleri oluşturur.²⁷⁴ Kategori kelimesi Aristoteles'e göre yüklemi gösterir. Varlığın yahut bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıflarıdır. En geniş anlamı ile alınırsa kategorilerin sayısı sınırsızdır. Fakat felsefede daima belli sayıda kategoriden bahsedilir. Bunlar temel yüklemeler, daha doğrusu temel kavramlardır. Aristoteles, *Organon*'un birinci kitabını bunlara ayırmıştır.²⁷⁵ Onun kategori kavramı ile açıklamaya çalıştığı anlayışta, en yüksek türden tek bir kategori açıklaması bulunmamaktadır. O, birbirinden farklı ve aralarında herhangi bir kombinasyonun olmadığı, on farklı türde kategorinin varlığından bahsetmiştir.²⁷⁶ Bu on kategori şunlardır;

²⁷² Ruhattin Yazoğlu ve Tuncay İmamoğlu, *Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016, s.39.

²⁷³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, ss.251-252.

²⁷⁴ Yazoğlu ve İmamoğlu, s.38.

²⁷⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s.28.

²⁷⁶ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, (Eng. trs.: Harold P. Cook, Hugh Tredennick), William Heinemann Ltd., Great Britain 1962 , s.17.

a. Cevher: Aristoteles cevheri hem var olan bir şey hem de kavram olarak iki anlamda kullanır. Cevher değişen şeylerin temelidir. Aristoteles diğer kategorilere arazlar adını vermekte ve böylece kategorileri genelde cevher ve araz başlığı altında değerlendirmektedir.²⁷⁷ O, evrendeki şeyleri kategoriler ile bağdaştırarak açıklamıştır. Bu kategorilerin birincisi olan cevher, varlığını devam ettirmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir kategoridir. Cevher, herhangi bir şey ile ilintili değildir ama evrendeki şeyler varlık göstermek için kendisine muhtaçtırlar.²⁷⁸ Cevherin zıttı da yoktur.²⁷⁹

b. Nicelik: Kaç, nice sorularının cevabıdır. Sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Süreksiz, aritmetiğin konusu olan sayıdır. Sürekli ise geometrinin konusu olan mekân ile fiziğin konusu olan zamandır.²⁸⁰ Nicelik kategorisinin süreklilik ve süreksizliği, sayı ve çizgi örnekleri ile açıklanmıştır. Aristoteles'e göre, sayılar arasında sınır bulunmaması sebebiyle, sayılar süreksizliğe örnek oluştururken; bölümleri arasında sınır bulunan çizgiler ise sürekliliğe bir örnektir.²⁸¹

c. Nitelik: Aristoteles'in kategorilerinden olan nitelik, bir şeyin nasıllığının cevabıdır. Niteliklerin karşıtları olur. Meselâ, adalet adaletsizliğin, karalık aklığın karşıtıdır. Azlık ve çokluk da kabul ederler. Bir şey başka birşeyden daha az veya daha çok ak olabilir. Fakat şekil nitelikleri çokluk ve azlık kabul etmezler.²⁸²

ç. Görelik: Varlığı bir başka şeyin varlığı ile bağlantılı olan şeylerdir. Örneğin birşeyin daha büyük olduğunu ifade edebilmemiz için kendisi dışında referans göstereceğimiz başka bir şeye ihtiyaç vardır. Birşeyin daha büyük olduğunu ifade ettiğimizde, kendisi dışındaki başka birşeyin büyüklüğü ile mukayese yapmış ve bağ kurmuş oluruz.²⁸³

d. Mekân: "Nerede?" sorusunun cevabı olan kategoridir.²⁸⁴ Aristoteles, mekânın bir niceliksel yapı olduğunu ve niceliksel yapıların ise parçalardan oluştuğunu ifade

²⁷⁷ Yazoğlu ve İmamoğlu, s.39.

²⁷⁸ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.29.

²⁷⁹ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.31.

²⁸⁰ Öner, s.30.

²⁸¹ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.37.

²⁸² Öner, s.31.

²⁸³ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.47.

²⁸⁴ Yazoğlu ve İmamoğlu, s.39.

etmiştir. Bir mekândan bahsederken, parçanın diğer parçalar içindeki konumunu gösteririz ki bu da parçanın hangi düzlemde olduğunu gösterir.²⁸⁵

e. Zaman: Aristoteles felsefesinde zaman, bir bütünlüğü ve sürekliliği temsil eden kategoridir. Geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zamansal durumlar birbiriyle bağlantılıdır.²⁸⁶ Dün, geçen yıl gibi ifadeler kullanılarak zaman kastedilir.²⁸⁷

f. Durum: Bir şeyin bazı cüzlerinin diğer cüzlerine veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre ilinti olan halidir.²⁸⁸ Uzanmak veya oturmak gibi.²⁸⁹

g. Etki: Birşeyin başka birşeye tesir etmesi durumda, tesir ettiği şeye gösterdiği haldir. Aristoteles bu kategoriyi, keser veya yakar eylemleri ile örneklendirmiştir.²⁹⁰

ğ. Edilgi: Aristoteles, etki ile tepki kategorilerini beraber zikrederek; tepkiyi, etkinin karşılığı olarak değerlendirmiştir. Bu duruma, kesilme ve yakılmayı örnek gösterir.²⁹¹

h. Sahip olma: Bir şeyin başka bir şeye sahip olmasıyla ona ilintili olan durumudur.²⁹² Aristoteles, bu kategori için nallı ve silahlı örneklerini vermiştir.²⁹³

Aristoteles'in ortaya koyduğu bu kategoriler, zihinden bağımsız dış dünyaya, yani varlık âlemine aittir. Kant ise, kategorileri zihninin ideal ve deneyden önceki birincil düşünmenin formları olarak nitelendirmektedir.²⁹⁴

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, saf düşünce üzerine kurulan kategori anlayışı, Aristoteles mantığı takip edilerek geliştirilmiş bir anlayıştır. Aristoteles'in kategori anlayışındaki mantığı takip ettiğini ifade eden Kant, kategori anlayışının Aristoteles'ten farklılık gösterdiğini de dile getirmiştir.²⁹⁵ Kant'ın felsefesinde kategori, daha önce deneyimlenmemiş bir objenin karakteristik görünümüdür. Onlar, bir obje hakkındaki genel düşüncelerdir.²⁹⁶

²⁸⁵ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.39.

²⁸⁶ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.39.

²⁸⁷ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.19.

²⁸⁸ Öner, s.32.

²⁸⁹ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.19.

²⁹⁰ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.19.

²⁹¹ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.19.

²⁹² Yazoğlu ve İmamoğlu, s.40.

²⁹³ Aristoteles, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, s.19.

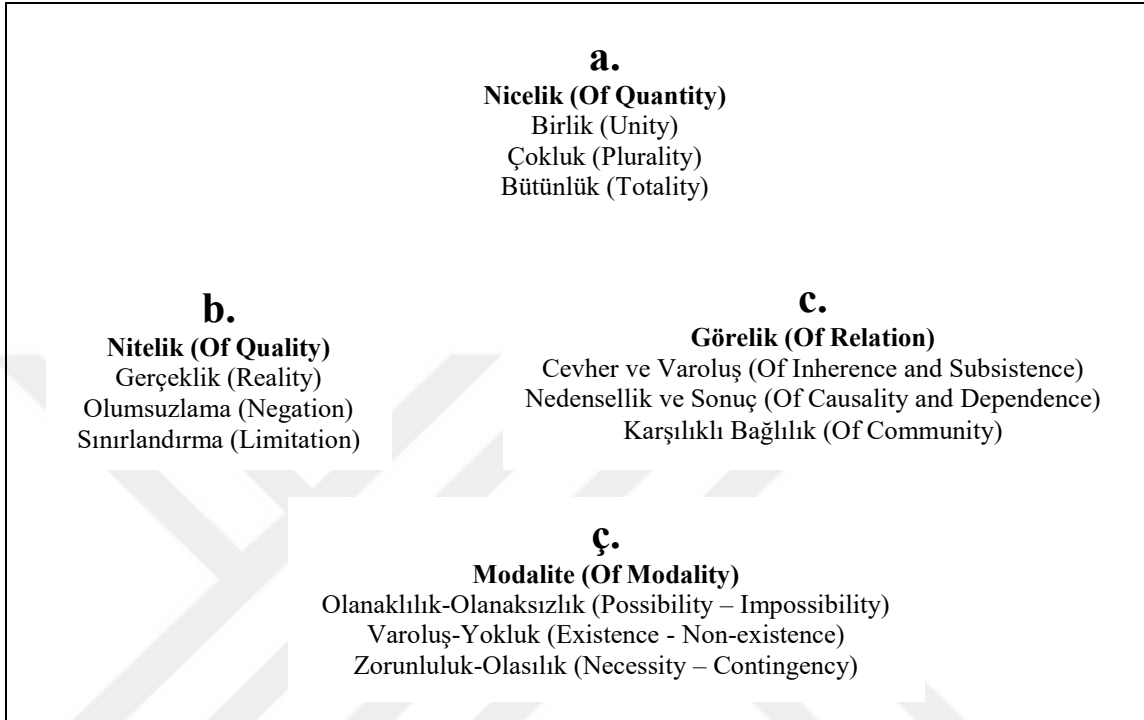
²⁹⁴ Yazoğlu ve İmamoğlu, s.40.

²⁹⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Eng. trs.: Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge University Press, United Kingdom 1998, s.212.

²⁹⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.226.

Kant, kategorileri temel olarak dört grupta tanımlamıştır. Bunlar, nicelik, nitelik, görelilik ve modalitedir. Bu dört temel grup, kendi aralarında üçer gruba ayrılarak toplamda on iki kategorilik düşünce formlarını oluşturmaktadır.²⁹⁷

Kant'ın kategorilerini aşağıdaki şema üzerinde göstermemiz faydalı olacaktır;



Şekil 4.1.²⁹⁸ Kant'ın Gruplandırılmış Kategori Şeması

Kant'a göre kategoriler müdrikenin a priori kalıplarıdır. Kant'ın kategoriler anlayışı ile Aristoteles'inki çok farklıdır. Aristoteles'e göre kategoriler varlığa aittir. Kant'ta ise kategoriler zihne aittir; bunlar zihinde tecrübeden önce mevcuttur ve bilgi ancak bunlar vasıtasıyla elde edilir. Dışarıdan gelen intibalar, ancak zihindeki bu kalıplardan geçtikten sonra bilgi haline gelirler.²⁹⁹

Aristoteles, zaman ve mekânı, ortaya koyduğu on kategori arasında; “nerede?”, “ne zaman?” sorularının cevapları olarak belirtmiştir. Kant ise Newton'un doğa felsefesinin ilkeleri içinde, genel formlar olarak önemle tanımlanan zaman ve mekânı,

²⁹⁷ Amie Thomasson, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/categories/>>.

²⁹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s.212.

²⁹⁹ Öner, ss.32-33.

kategoriler arasına sokmaz. Zaman ve mekân formları, duyarlığın a priori formlarıdır; onlar anlama yeteneğinin işlevlerinden doğmazlar.³⁰⁰

Kant'ın yaklaşımına benzer olarak Samuel Alexander felsefesinde de mekân ve zaman, kategori olarak kabul edilmemiştir. Çünkü mekân ve zaman, tedrici yükseliş sürecinin yaratıcısı görevini üstlenmiştir.³⁰¹ Alexander'ın kategori düşüncesi, evrendeki tedrici süreçte ortaya çıkan tüm varlıkların mekân-zamandaki ortak ve yaygın karakterleri üzerine kurulmuş bir anlayıştır. Ona göre, dünyanın her yerine yayılmış, hem nesnelerde hem de zihinlerde ortak olan belirli karakterler vardır.³⁰² Onlar, duyularımızla veya anlayışımızla bize tanındıktır. Ayrıca bu yaygın karakterler, şeylerin karakteridir. Onlar hem akılda hem de bizim dışımızdaki şeylerde bulunurlar.³⁰³ Bu sebeple kategoriler, bizim onlarla etkileşimde bulunduğumuz ve onları kavradığımız, şeylerin karakterleridir.³⁰⁴ Kategorilerin yaygınlık niteliğine sahip oluşunun nedenselliği, mekân-zaman gerçekliğindeki akıl-evren ilişkisine dayanan bir gerçekliktir. Alexander'a göre, aklımız kategorileri dünyaya empoze etmemiş, aksine dünya kategorileri bize empoze etmiştir.³⁰⁵

Bu söylemiyle düşünür, tüm kategorilerin yaygın olduklarını dile getirmeye çalışmış ve yaygınlık özelliklerinin de mekân-zamandan geldiğine vurguda bulunmuştur. Onun felsefesindeki her şeyin mekân-zamanın bir parçası olması gibi, mekân-zamanın bir özelliği olan kategoriler de, her şeye atfedilebilir bir yaygınlığa sahip olarak tanımlanmıştır.³⁰⁶ Evrendeki tüm varlıkları birbirinden ayıran, kendilerine özgü niteliklerinin yanı sıra bu varlıkların bağlı bulundukları yaygın ve ortak formlarının olduğundan bahseden düşünür, bu durumu da mekân-zaman evrenselliğine dayandırmıştır.³⁰⁷ Birer kategori olan varoluş, evrensellik, ilişki, düzen, madde, sebeplilik, nicelik, sayı kategorileri mekân-zamanın esas doğasına dayanmaktadır.³⁰⁸ Kendine özgü bir anlayış geliştirerek, önceki düşünürlerden farklı bir kategori anlayışı

³⁰⁰ Yazoğlu ve İmamoğlu, ss.40-41.

³⁰¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.52.

³⁰² Alexander, *The Basis of Realism*, s.28.

³⁰³ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

³⁰⁴ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.18.

³⁰⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.269.

³⁰⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.186-189.

³⁰⁷ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.269.

³⁰⁸ Anthony Robert James Fisher, "Samuel Alexander's Theory of Categories", *The Monist*, Vol. 98, July 2015, 246-267, s.1.

ortaya koymaya çalışan Alexander, formları veya karakteristik yapıları, evrensel süreçteki a priori karakterler olarak tanımlamayı da ihmal etmemiştir.³⁰⁹

Zihne özgü olmak yerine, bunlar sadece dünyada yaygın olan ve nesnelerin yanı sıra akıl tarafından sahip olunan karakterlerdir. Onlar da empiriktirler, ancak Kant'ın empirik olarak adlandırdığı gibi, a posteriori bir deneyimden daha yüksek bir önem düzeyine sahiptirler. Bu nedenle, hiçbir anlamda deneysel verileri tasavvur etmenin modları veya bu verileri anlaşılır ürünlere dönüştürmenin araçları değildirler. Maddî varoluştan zihinsel varoluşa taşınan ve orada katılımlarıyla mevcut olan karakterlerdir.³¹⁰ Kategoriler, özgün karakteri bilinç ve kavrayış olan zihne ait veya zihne bağımlı da değildirler. Onlar sadece zihinle daha yakın ilişki içindedirler çünkü akıllı olan bizler, onları dışsal şeylerde tefekkür etmemizden farklı olarak, onları içten deneyimleriz.³¹¹

Mekân-zaman, evrendeki tüm oluşumların, değişimlerin ve dönüşümlerin temel kaynağı olarak görüldüğünden, Alexander kategori kavramına yüklediği anlamı açıklanırken bu hususa bağlı kalmış ve buna uyumlu bir teori geliştirmiştir. Dolayısıyla her şeyin mekân-zamanda hayat bulduğu iddia edilmiştir.³¹² Evrende ortaya çıkan tüm sonlu oluşumlar, yani deneyimsel varlıklar, mekân-zamanın doğasında bulunan belli formlara bağlı kalarak davranış göstermiş ve buna göre hareket etmişlerdir. Bu formlar, mekân-zamanda ortaya çıkmış, sonsuzluğu içinde barındıran, duyusal olarak algılanamayan kategorik formlardır.³¹³

Mekâna bağlı olarak ortaya çıkan ve zamanda varlıklarını sürdüren empirik varlık veya varlık grupları, sürekli bir hareket halinde olup; diğer empirik varlıklarla etkileşime geçerek yeni oluşumları ortaya çıkarmaktadırlar. Bu süreç, mekân-zamandan bağımsız gerçekleşmeyeceği gibi kategorik yapılardan da bağımsız gerçekleşmemektedir. Örneğin, mekân-zamandaki ontolojik oluşum sürecinin başlaması ve bu sürecin devamlılığı için harekete, değişimin gerçekleşmesi için de sebebe ve etkileşime ihtiyaç vardır. Belli bir sistemsel yapı doğrultusunda ilerleme gösterebilmek için ise düzene ihtiyaç vardır ki bu da bir grubun üyesi olmayı gerektirir. Bu zorunlu ilişkileri göz önünde bulundurduğumuzda evrenselliğin de grupsal bütünlüğün oluşması

³⁰⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

³¹⁰ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", ss.16-17.

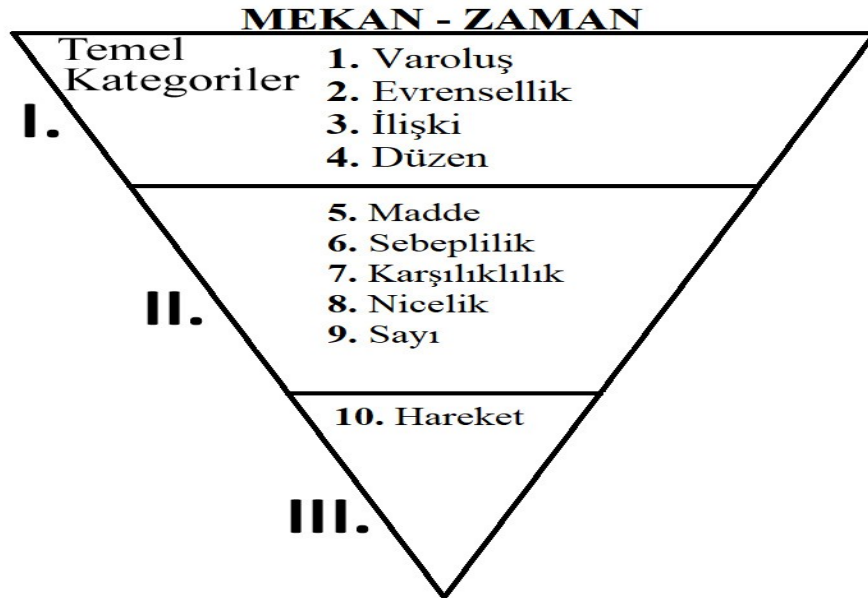
³¹¹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", ss.11-12.

³¹² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.183.

³¹³ Weinstein, s.65.

için gerekli olan bir kategori olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple, Alexander felsefesindeki kategoriler, mekân-zamanın ortaya çıkardığı ve tüm varlık oluşumlarının kendilerine bağlı olduğu formlardır.³¹⁴

Alexander, kategoriler arasında belli bir sıralama yapmak suretiyle düşüncelerini ifade etmiştir. Aynı zamanda, mekân-zamanda ortaya çıkan kategorilerden bahsederken, bu sınıfsal yapıların birbirleriyle olan ilişki durumlarını göz önünde bulundurmuş ve onları belli gruplara da ayırmıştır. Bu gruplandırmayı yaparken, kategorilerin birbirleriyle olan ilişki derecelerini gözardı etmemiştir. O, derecelerine göre, üç gruptan oluşan bir kategori tablosu çizmiştir.³¹⁵ Kauffman'ın, Alexander'ın kategorileri arasındaki gruplandırma ve sıralamayı gösteren, aşağıdaki şemasında bu durumu görülebilmekteyiz.



Şekil 5.2.³¹⁶ Alexander'ın Gruplandırılmış Kategorik Şeması

Alexander'a göre, ilişki düzeyi göz önünde bulundurulduğunda, hareket, diğer kategorilerin tümü ile ilişkisi olan en karmaşık kategoridir.³¹⁷ Evrenindeki şeyler, az

³¹⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.183.

³¹⁵ Kauffman, s.177.

³¹⁶ Kauffman, s.177.

³¹⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.322.

veya çok sabit dış hatlar içinde devam eden, çeşitli türdeki kompleks hareketlerdir.³¹⁸ Daha önce de açıkladığımız üzere; Alexander, hareketi, mekân-zamanda ortaya çıkan tüm oluşumların temelinde yer alan bir kategori olarak gördüğünden, hareketi sıralamanın en altına yerleştirmiştir.

Bu şemada, varoluş, evrensellik, ilişki ve düzen, birinci düzey kategorik grubu oluşturmaktadır.³¹⁹ Birinci kategorik grup, tüm kategorik gruplar arasında ana grubu temsil etmektedir. İkinci düzey kategorik grupta, madde, sebeplilik, nicelik, sayı gibi diğer kategoriler yer almaktadır. Üçüncü ve son grupta ise hareket kategorisi yer almaktadır.³²⁰

Alexander, kategoriler arasındaki etkileşim ve iletişim durumundan bahsederken, tedrici sürece bağlı olarak ortaya çıkan sınıfsal gruplar arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmıştır. Tedrici ortaya çıkış safhalarında, basitten karmaşığa doğru bir ilerleme bulunmaktadır. Bu ilerlemeye bağlı olarak, alt safhada bulunan daha basit aşamadaki varlıklar, bir üst safhada bulunan varlıklar ile etkileşimde bulunmakta ve bu etkileşime bağlı olarak, yeni bir ilişki durumu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, akıl, bir yaşam bedenine sahiptir ve yaşamın, fiziksel bir bedeni ve kimyasal özellikleri bulunmaktadır. Belki ikincil tür nitelikler, birincil tür niteliklere sahiptirler. Bu anlamda, alt seviyenin empirik nitelikleri daha yüksek seviyeye taşınır.³²¹ Fakat üst safhada bulunan varlıklar, alt safhada bulunanlar ile etkileşime geçememektedir.

Tedrici süreçte ortaya çıkan varlık niteliklerine yönelik bu genel anlayış, kategorik gruplar arasındaki etkileşim ve iletişim bazında da devam etmektedir. Kategorik gruplar ve bu gruplara ait kategoriler arasındaki ilişkiye baktığımızda; aynı grup içinde yer alan kategoriler arasında iki yönlü bir ilişki olmasına rağmen, farklı kategorik gruplar arasında tek yönlü bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. İkinci düzey kategorik grup, birinci düzey kategorik grup ile iletişim kurarken, birinci düzey kategorik grup, ikinci düzey kategorik grup ile herhangi bir iletişim kurmamaktadır. Başka bir ifade ile söylenecek olursa; alt grupta bulunanlar, üsttekiler ile etkileşime

³¹⁸ C. D. Broad, "Prof. Alexander's Gifford Lectures I.", G. E. Moore, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXX, 1921, 25-39, s.26.

³¹⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.322.

³²⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.323.

³²¹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.31.

geçerken; üst gruptakiler, alt gruptakiler ile iletişime geçmemektedir. Haliyle, üst gruptaki kategoriler, alt gruptakilerle herhangi bir etkileşim göstermemektedirler.³²²

Alexander, bu durumu, şöyle bir örnekle açıklamaya çalışmıştır: Madde, sebeplere bağlı olarak, başka bir madde ile ilişki kurup yeni bir varoluş ortaya koyar. Bu ortaya çıkış sürecinde madde, ilişki, sebeplilik ve varoluş kategorileri arasında bir etkileşim ve iletişim durumu görülür. İkinci düzeyde bulunan kategoriler, birinci düzey kategoriler ile bir iletişim ve etkileşim durumu ortaya koymuşlardır. Fakat bu durum, tek yönlü bir ilişkidir. Çünkü maddenin ortaya çıkması bir varoluş olabilir ama varoluşun kendisi bir madde değildir. Bu sebeple, aralarında tek yönlü bir ilişki gerçekleşmiştir.³²³ Böylece tüm düşünenlerin ve canlıların harekete sahip oluşu gibi, bunların yaşama da sahip oldukları iddia edilmiştir. Ancak tüm hareketlerin canlı olmadığı ve tüm canlıların da akıl olmadığı vurgulanmıştır. Yalnızca maddî eylemlerin belirli gelişmiş olanlarının ve örgütlenmiş olanların yaşadığı ve yalnızca, canlı eylemlerin belirli gelişmiş olanlarının ve örgütlenmiş olanların akıl olduğu beyan edilmiştir.³²⁴

Birinci ve ikinci düzey kategoriler arasındaki bu kural, hareket kategorisinin yer aldığı üçüncü düzey kategori için de geçerlidir. Alexander'ın hareket kategorisi, tüm kategorilerin öncesinde bulunan ve tüm kategoriler ile iletişim halinde olan en temel kategoridir. Hareket, tüm kategoriler ile iletişim kurar fakat hiçbir kategori kendisi ile iletişim kuramaz. Alexander bu duruma, aşağıdaki örneği vererek açıklık kazandırmaya çalışmıştır:

*Hatta (evrendeki) her şey, madde (haline) gelmeden önce bir hareket olmasına rağmen, maddenin kendisi bile bir hareket değildir.*³²⁵

Bu anlayışa göre; hareket kategorisi, mekân-zaman birlikteliğinde ortaya çıkmış maddenin varlık sebebi olmasına rağmen, kendisi ne bir sayı ne bir madde ne de bir sebep olabilir.³²⁶

Kategoriler, maddî oluşumlar, akıl ve yaşam gibi niteliksel yükseliş safhalarıyla mukayese edildiğinde oldukça soyut kalmaktadır. Bu soyutluğa rağmen, kategorilerin

³²² Kauffman, s.178.

³²³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.323.

³²⁴ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.9.

³²⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.323.

³²⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.323.

de madde, yaşam ve akıl nitelikleri kadar gerçekliğinin olduğu iddia edilmiştir.³²⁷ Fakat düşünür, kategorileri, nitelik ve değişim ile mukayese ederken; evrendeki nitelikleri ve değişimleri birer kategori olarak kabul etmemiştir. Ona göre, tedrici ortaya çıkış sürecinde varlıklarda ortaya çıkan nitelikler, bir kategori olarak değerlendirilemez. Çünkü evrende ortaya çıkan sonlu varlıkların sahip oldukları nitelikler, kendilerine sonradan ilişmiş arazlardır.³²⁸ Varlıkların ortaya çıkışlarıyla birlikte kendilerine ilişkin bu nitelikler, sonlu oldukları için, evrensel bir özelliğe de sahip değildir. Kategorilerde bulunan evrensellik, değişmezlik ve sonsuzluk gibi a priori özellikler, empirik varlıklara bağlı olarak ortaya çıkan niteliklerde bulunmaz. Bu sebeple, nitelikleri, kategorik bir karakter kabul etmek yanlış bir anlayış olur.³²⁹

Niteliklerin bilinmesi ise bireyin ortaya koyduğu psikolojik hükümlerle bağdaştırılır. Psikolojik hükümler, durumların niteliklerini bildirmektedir. Ahlâkî hükümler de, gelişmek zorunda olan nitelik temelinden geçmektedir.³³⁰ Alexander burada, kişinin duyular aracılığıyla çevresiyle bütünleştiğini ve bir takım hükümler ortaya koyması sonucunda nitelikleri bildiğini ima etmiştir.

Alexander kategorilerde olduğu gibi, tüm nitelikleri ortak çatı altında toplayacağı bir nitelik kategorisinden bahsetmeyi mümkün görmez. Her sonlu şey, ayırıcı niteliklere sahip olmasına rağmen, onları tek bir nitelik ile bağdaştıracığımız ortak bir niteliği bulunmamaktadır.³³¹ Nitelikleri, sadece duyularımız aracılığıyla, tecrübelerimize dayanarak fark edebilir ve bu yolla onları tanımlayabiliriz. Kırmızı, sert, koku, tat, yaşam gibi nitelikler, mekân-zamandaki anlık-durumların karmaşık birer oluşumdur. Tüm bu nitelikleri tek bir kategori olarak görüp, evrensel bir form olarak değerlendiremeyiz.³³² Renk niteliğini oluşturan, kırmızı, yeşil, mavi gibi belli alt nitelikleri tek çatı altında toplayacağımız, değişmez ve evrensel bir renk kategorisinden bahsedemeyiz. Çünkü doğa, yeni tür organizmanın eski türün dışında büyümesinin bulunduğu ve önceki daha basit yaşam yapısının daha karmaşık bir forma dönüştüğü, türlerin organik büyümesinin bir tarihidir. Hayvan veya bitki dünyasında bir formlar

³²⁷ Alexander, "Some Explanations", s.410.

³²⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.326.

³²⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.20.

³³⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.63-64.

³³¹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.20.

³³² Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.326-327.

hiyerarşisi olduğu gibi, doğada çeşitli gelişim seviyelerinin özellikleri olan bir nitelikler hiyerarşisi de vardır.³³³

Hiçbir sonlu varlık, durağan bir durum sergileyemez. Hareket kategorisinin prensibine göre, mekân-zaman bütünlüğüne bağlı olarak ortaya çıkan dalga boyutlarındaki titreşimler, renklerin değişmesinde temel rolü üstlenmiştir. Dalga boyutlarındaki sürekli titreşim, renklerin de sürekli değişim geçirmesine sebep olmakta ve ortaya çıkan renklerin, sürekli değişim geçirerek birbirlerinden farklı olmasına sebep olduklarından; bu durum, evrensel bir renk niteliğinden bahsetmemizi imkânsız kılmıştır.³³⁴

Filozof, empirik niteliklerin kategori olamayacağına dair düşüncesini, şu cümleleriyle ifade etmiştir:

*Şimdiye kadar (ifade ettiğimiz) şeyler empiriktir, kategorik değildir. Empirik olan tüm şeylerde yaygın olarak bulunacak hiçbir empirik kategori yoktur. Sadece empirik şeyler vardır. Aynı şekilde, kırmızı, yeşil, sert, tatlı, yaşam ve akıl vardır ki bunlar niteliklerdir. Evrensel bir nitelik yoktur. Bu sebeple nitelik, kategorik değil ancak empiriktir.*³³⁵

Niteliklerin kategori olmadığını kesin bir dille ifade eden Alexander, empirik oluşumlarda sürekli olarak gözlenen, değişimin kendisinin de kategori olmadığını iddia etmiştir.³³⁶ O, değişimin kategori olarak kabul edilemeyeceğine dair iki sebep ileri sürmüştür.

Birincisi, hareketin değişimi sürekli kılarak, sabit bir durumu ortadan kaldırmasıdır. Ona göre, hareket kategorisinin temel prensibi, mekân-zamanda sürekli bir değişimi doğurmasıdır.³³⁷ Hareket, empirik oluşumlarda sürekli bir değişime sebep olmakta ve empirik ortaya çıkışların kategori olmasına mâni olmaktadır. Bu sebeple, değişim olan bir yerde, değişmez bir gerçeklikten bahsedilemeyeceğini iddia ederek; değişimin kendisinin de bir kategori olamayacağını ima etmiştir.

İkincisi, değişimin empirik elementler ile olan ilgisidir. Ona göre, değişim, empirik determinasyonlar arasında sürekli geçiş yaparak değişimi sürekli kılmaktadır.

³³³ Alexander, "Natural Piety", ss.304-305.

³³⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.327.

³³⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.327-328.

³³⁶ Kauffman, s.178.

³³⁷ Emmet, s.4.

Bu değişimler, varlıkların ortaya çıkışlarıyla belirginlik kazanan niteliksel değişimlerdir. Niteliklerin kendisi bir kategori olamayacağına göre değişim de bir kategori olamaz.³³⁸

Bu durum, niteliklerdeki değişkenlikler esas alınarak vurgulanmıştır. Düşünüre göre, her sonlu şey, kendine özgü niteliğe sahiptir. Her şeyin mekânsal olması veya zamanda meşguliyet göstermesi gibi, tüm sonlularda aynı olan ortak bir nitelik bulunmamaktadır. Nitelik, tüm varlıklarda ortak nicelik ve dereceye sahip olduğunda kategorik karaktere sahip olacaktır. Sonuç olarak, nitelik veya diğer formlarla paylaşılmayan ayırt edici karakter, dünya yapısında farklılaşan elementi temsil eder.³³⁹

Alexander, değişimi, kozmosta ortaya çıkan varlık veya oluşumların bir önceki ortaya çıkışlarından tamamen farklı ve bağımsız bir oluşum olarak görmemiştir. Ona göre, varlıklardaki değişim de, mekân-zamanda süreklilik gösteren ortaya çıkış sürecinin bir parçasıdır. Ortaya çıkan yeni niteliksel değişimler ve kazanımlar, bir önceki sürecin devamıdır. Niteliklerdeki değişimler, mutlak manada birbirinden bağımsız değişimler değil, birbirini tamamlayan ve süreklilik gösteren bir gelişim sürecidir.³⁴⁰

Bir taraftan, değişimin bir kategori olmadığını iddia eden düşünür; diğer taraftan, değişim ile hareket kategorisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Alexander, her ne kadar hareket kategorisi ile ilişkilendirerek açıklama yapmış olsa da her defasında değişimin bir kategori olmadığını, onun empirik bir hareket değişimi olduğunu ifade etmeyi ihmal etmemiştir. Değişim ve hareket arasındaki ilişki durumunu *Space Time and Deity* isimli temel eserinde şöyle açıklamaya çalışmıştır:

*Hatırlanacağı üzere, hangi niteliklere sahip olurlarsa olsunlar, tüm varlıklar en nihayetinde birer hareket bütünüydüler. Bu sebeple, değişimi, bir grup hareketin başka bir grup hareket ile yer değişimi olarak tanımlayabiliriz. Harekete dayalı olarak ortaya çıkan değişim, bir hareketin başka bir hareketin yerini almasıdır.*³⁴¹

³³⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.328.

³³⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.20.

³⁴⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.328.

³⁴¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.328-329.

Alexander'ın kategori anlayışı, tüm varlıklardaki bir gerçekliktir. Çünkü kategoriler, mekân-zamanın herhangi bir parçasının deneyimlenmiş özelliğidir.³⁴² Filozofa göre, evrende deneyimsel olarak gözlenen tüm oluşumlar, bu formlara göre ortaya çıkmaktadır. Bu durum, şöyle ifade edilmiştir:

*Hipotezimize göre, şeyler, karmaşık bir mekân-zamandır ve aralarında anlık-durumlara bağlı (bir) ilişki bulunmaktadır. Bu sebeple, hiçbir şey, kategorik özelliklerin sergilenmesinden öte bir şey değildir. Hiçbir şey, bu özelliklerin prensiplerine bağlı yeniden görünmesinin ötesinde bir şey değildir. Her şeyin bir varlığı vardır. Her şeyin, bir cevheri vardır; her eylemin bir sebebi vardır. Nicelik yönünden, sebep yönünden veya farklılık yönünden, her şeyin, başka bir şey ile bir bağlantısı, bir ilişkisi vardır.*³⁴³

Nitelikleri bir araz, değişimi ise empirik niteliksel yükselişlerin bir elementi olarak gören Alexander, bunların kategorik yapılarda yerinin olmadığını ifade etmiş ve kategorilerin, akla dayalı ve düşünsel bir çıkarım olmadığını iddia etmiştir.³⁴⁴ Ona göre, kategoriler, tüm yapıların temelinde yer alıp onları barındırdığı gibi, akıl yapısını da kapsamaktadır. Akıl, mekân-zaman karmaşık yapısında belirmiş en yüksek nitelik olmasına rağmen aklın kendisi kategorik formların temel prensiplerine uyumlu olarak ortaya çıkmıştır.³⁴⁵ Bu sebeple, kategori, akla dayalı geliştirilmiş bir anlayış değildir. Aksine, akıl, temel kategorik prensiplere göre ortaya çıkmış bir niteliktir.³⁴⁶

Alexander'ın kategorisi, sonsuz mekân-zaman evrenselliğinde varolmuş ve süreç dâhilinde hareketlilik gösteren sonlu mekân-zamanların doğasında yer alan bir sınıflandırmadır.³⁴⁷ Sonsuz mekân-zamanın doğasında bulunan bu sınıflandırma, sonlu mekân-zamanlar arasındaki ilişkide varlığını sürdürerek, bir mekân-zamandan bir diğerine geçiş yapabilmektedir.³⁴⁸

Alexander'ın kategorik sınıflandırmasında, bazı kategoriler tek bir kavram ile ifade edilmiş; bazıları da, birbirleriyle olan zorunlu birliktelikleri sebebiyle tek bir başlık altında açıklanarak aynı kategorik sınıf kabul edilmiştir. Bu kategoriler, temel

³⁴² Alexander, "Some Explanations", s.411.

³⁴³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.330.

³⁴⁴ Emmet, s.3.

³⁴⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.257.

³⁴⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.330-331.

³⁴⁷ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.269.

³⁴⁸ Brettschneider, s.35.

olarak dokuz ana başlık altında toplanmıştır. Aşamalar dâhilinde ilerleyen sürecin madde, yaşam ve akıl aşamalarının etkisinde ortaya çıkmış oluşumlar olmadıklarından onların sayısı, daha fazla bilmeye veya şeylerin evrilmeleriyle artış göstermez.³⁴⁹ Bunlar; benzerlik, farklılık ve varoluş; evrensellik, özgünlük ve şahsılık; ilişki; düzen; madde; sebeplilik ve karşılıklılık; nicelik ve yoğunluk; bütün-parça ve sayı; harekettir.

Alexander'ın kategorileri, mekân-zamandaki tedrici ortaya çıkış mantığı esas alınarak belirlenmiş bir sınıflandırmadır. Düşünür, kategorilere dair düşüncelerini açıklarken, en üst seviyede yer alan kategorilerden başlamak suretiyle, yukarıdan aşağıya doğru bir metot izlemiştir.³⁵⁰ Biz de düşünürün kategoriler hakkındaki felsefesini açıklamaya çalışırken aynı sırayı takip edeceğiz.

2.1.1. Benzerlik, Farklılık ve Varoluş

Tedrici bir sürece bağlı olarak niteliksel yükseliş gösteren varlıkların benzerliğine dair felsefe, mekân-zaman sistemsal yapısında oluşum gösteren varlıkların belirim sürecinde edindikleri grupsal niteliklere dayandırılmıştır. Bu sebeple, benzerlik kategorisi, mekân-zaman bütünlüğünün bir parçası olan anlık-durumlar ışığında açıklanmıştır. Düşünürün felsefesinde, herhangi bir anlık-durum veya bu anlık-durumların ortaya çıkarmış olduğu gruba dâhil olan varlıklar, benzerlik veya farklılık kategorik durumunu ortaya çıkararak, varoluşsal süreçlerini devam ettirirler. Tedrici ortaya çıkış sürecinde gerçekleşecek varoluşlar, benzerlik ve farklılık kategorik karakterleriyle zorunlu bir bağlılık gösterirler. Anlık-durumlar, mekân ve zamanın bir parçası olarak düşünüldüğünde; tüm benzerlik veya farklılık nitelikleri, aynı mekân-zaman sürecine dâhil edilmiştir.

Varlıkların, grupsal yapılanmada kazandıkları benzerlik ve farklılık niteliği, onları diğer gruplardaki varlıklardan ayırmakta veya onları kendi grupları içindeki diğer varlıklarla benzer kılmaktadır. Varlık, oluşum içinde olduğu grubun niteliklerine sahip olup onlarla benzerlik kazanarak, aynı gruba dâhil olabilmektedir. Bu durumun tersi olarak da varlıkların kazandıkları nitelikler, onları diğer varlık gruplarından farklı kılabilir. Bu anlayıştaki benzerlik veya farklılık durumu, oluşumsal süreçteki bütünleşme veya ayrışma olarak da anlaşılabilir. Bu sebeple, Alexander'ın tasavvur ettiği kozmosta, bir ortaya çıkışın gerçekleşmesi için; (benzerlik, farklılık ve varoluş)

³⁴⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.19.

³⁵⁰ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

şeklinde tek başlık altında toplanmış olan kategorinin varlığı zorunludur.³⁵¹ Çünkü ancak benzer olanlar birbirleri ile grupsal yapıyı ortaya çıkarabilirler. Farklı olanlar da, ancak bir grubun başka bir gruptan ayrı kalması ile farklı oluşumların ortaya çıkmasına sebep olabilirler. Aynı grupsal yapıların benzerliği ve ayrı grupsal yapıların farklılığı, yapıların ortaya çıkışında temel etmen olan mekân-zaman karakteristik yapısının gereğidir.³⁵²

Alexander, varlıkların farklılık kazanmasını, farklı mekân-zaman grupsal yapılanmasında oluşum göstermelerine bağlamıştır. Ona göre, mekân-zamanın farklı bir grubunda oluşum göstererek sonlu bir takım nitelikler edinen varlık, diğer varlık veya varlık gruplarından farklı bir niteliğe sahip olur. Bu nitelikleri, onu, diğer grupsal niteliklerden ayrı kılar ve ortaya çıkan oluşumu da, varolan diğer oluşumlardan farklı bir duruma getirir.³⁵³

Varlıklar, benzerlik ve farklılık durumlarına göre bir sınıflandırmaya tabi tutulurken; mekân-zaman kavramlarına yüklenen anlayıştan uzaklaşılmasına özen gösterilmiştir. Düşünür, bu yaklaşıma bağlı kalarak, varlıkların mekân-zaman sürecinde edindikleri benzer olma kategorik niteliğinin dört farklı türünden bahsetmiştir.³⁵⁴ Bunlardan ilki, saf benzerliktir. Saf benzerlik, varlığın kendisinde olan, kendine has benzerliğidir. Bu, onu diğerlerinden ayıran, kendine has kimliğidir. İkincisi, türlerin benzerliğidir. Alexander'a göre, bu benzerlik, evrensel bir nitelik taşır ve türlerin hepsinde ortak olarak vardır. Türlerle ait olup, onların ortak kimliği gibidir. Türlerin benzerliğine dair düşüncesini, (bir köpeğin, köpek türünün bir üyesi olması sebebiyle diğer köpekler ile benzerlik göstermesi.) örneği ile de somutlaştırmıştır. Üçüncüsü, bireysel benzerliktir. Bireysel benzerlik, saf benzerlik ile türlerin benzerliğinin ortak yönlerinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiş, benzerlik sınıflandırmasının bir türüdür. Sonuncusu ise, gerçek benzerliktir. Gerçek benzerliğin, diğer benzerlik türlerine nazaran, daha karmaşık olduğunu ifade eden Alexander; bu duruma kişisel benzerliği örnek göstermiş fakat bu benzerlik türüne yönelik herhangi bir açıklama getirmemiştir.³⁵⁵

³⁵¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.194.

³⁵² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.207.

³⁵³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.194.

³⁵⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.194-195.

³⁵⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.194.

Alexander anlayışında tasviri yapılan evrenin tedrici bir sürece bağlı olarak niteliksel ilerleme göstermesi, mekân-zamanın bir alışkanlığı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle evrendeki niteliksel ilerleme hâli ile kategoriler arasındaki içsel ilişki, mekân-zamanla olan ilişkileri esas alınarak açıklanmıştır. Evrendeki süreç ile kategoriler arasındaki ilişki, mekân-zamandaki devamlılık halinden bağımsız düşünülmemiş ve dünyadaki şeyler, ilişki halindeki varlıklar olarak tanımlanmıştır.³⁵⁶ Dolayısıyla Alexander, benzerlik, farklılık ve varoluş kategorik yapılarındaki sınıflara dâhil olmuş sonlu varlıkların niteliksel edinimlerini, mekân-zamandaki bir ilerleme hâli olarak düşünmüştür. Mekân-zamandaki her şeyin birbirinin bir parçası olması gibi, hiçbir kategorik sınıf bir diğerinden mutlak manada bağımsız kabul edilmemiştir. Böylece, edindikleri nitelikleri sayesinde belli bir kategoriye dâhil olmuş hiçbir sonlu varlık, sahip oldukları nitelikleri sebebiyle, mekân-zaman gerçekliğinde birbirinden farklı görülmemiştir.

Bu anlayışına bağlı olarak geliştirilen mantıksal çıkarımla, benzerlik ve farklılık kategorilerinin birbirinden bağımsız olamayacağı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Düşünüre göre, tüm evrenin oluşum içinde olduğu sürekli yenilenmeye dayalı süreç, mekân-zaman bütünlüğünde yatan, gerçek bir modeldir. Öyleyse hiçbir varlık, mekân-zaman bütünlüğünden bağımsız değildir. Tüm varoluşlar, mekân-zaman bütünlüğünün ortaya çıkardığı, mekân ve zamanın birer parçasıdır. Mekân-zaman bütünlüğünü esas aldığımızda, varlıkları, edindikleri niteliklerine göre sadece sınıflandırabiliriz. Yoksa mutlak manada varlıklar birbirinden farklıdır veya varlıklar birbirinin aynısıdır diyemeyiz.³⁵⁷

Alexander bu duruma, aklın dış varlıkları algılamasını örnek göstermiştir. Ona göre deneyimler, iki tür şeyin varlığını işaret etmektedir. Biri akıl, diğeri ise dış şeylerdir.³⁵⁸ Aklımızın dış şeylerle olan etkileşimi, dış şeylerin birbirleriyle olan etkileşiminden farklı değildir. Hepsi eşit şekilde birbirleriyle birliktelik göstermektedirler. Sonuç olarak, deneyimleyerek birbirimizi anlayabiliyoruz ve şeylerin

³⁵⁶ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.310.

³⁵⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.194-207.

³⁵⁸ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.4.

yaygın karakterlerini keşfediyoruz.³⁵⁹ Eşyaların farklılığı ya da benzerliği şeylere ait değildir. Bu, onlar hakkındaki deneyimlerimizden kaynaklanmaktadır.³⁶⁰

Kozmosta ortaya çıkan varlıkların, edindikleri niteliklerine göre, farklılık veya benzerlik gösterme durumlarından bahsedilirken; bu varlıkların mutlak manada bir değişim geçirmediğinden de bahsedilmiştir. Düşünüre göre, varlıkların edindikleri niteliklerine bağlı olarak, bir grubun üyeleriyle benzerlik göstermeleri veya başka bir grubun üyeleriyle farklılık oluşturmuş olmaları, onları kendi öz formlarından tamamen uzaklaştırmamıştır. Mekân-zaman sürecinde ortaya çıkan eylem grupları, varlıkların ortaya çıkmasında rol alan gruplardır. Bu grupların süreç dâhilindeki davranışları ve oluşumları, mekân-zaman evrensel sistemine bağlıdır. Hiçbir oluşum ve hareketlilik bir diğer oluşum ve hareketlilikten bağımsız değildir. Bu sistemin bir parçası olan varlıklar mekân-zamanda hareketlilik gösterirken, kendi formlarını bu sisteme göre korurlar ve aynı zamanda, bu sistemi kendileri ile devam ettirirler. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa; varlıklar, yerini ve zamanını değiştirse bile, evrensel sisteme bağlı olan formlarını sürekli korurlar.³⁶¹

Alexander, varlıkların ortaya çıkış sürecindeki bu değişmezliklerini, evrensel, özgün ve şahsi formların korunması olarak düşünmüş ve bu düşüncesini, evrensellik, özgünlük ve şahsilik kategorisi ile açıklamıştır.

2.1.2. Evrensellik, Özgünlük ve Şahsilik

Varlıkların mekân-zaman sistemsel bütünlüğünde göstermiş oldukları davranışları, onların evrensel bütünlükte kendilerini korumaları ve oluşum içinde oldukları grubun özgün niteliklerine bağlı olarak şahsi özellikler kazanmaları ile devam eden bir süreçtir. Kazanılan şahsi özellikler, varlıkları, grup içindeki diğer varlıklardan farklı kılmaktadır. Bu farklılık, varlıkların nitelikleri aracılığıyla edindikleri şahsiliklerdir.³⁶² Böylece, aynı cinsten birçok türün bir aradaki varlığını ve aynı zamanda geniş farklılıklarını açıklayabileceğini ifade eden düşünür, ideallerin bir kez oluştuktan sonra, kendi koşulları altında kendilerini sürdürebildiklerini iddia etmiştir.

³⁵⁹ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.6.

³⁶⁰ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.309.

³⁶¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.210.

³⁶² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.208.

Bu duruma rağmen, aynı kökenli türleriyle aynı oranda veya eşit düzeyde yan yana olan ilerletmelerini de bırakabileceğini vurgulamıştır.³⁶³

Bu yaklaşımıyla düşünür, varlıkların şahsilik kazanmalarını, varlığın içinde bulunduğu grubun özgünlüğünden bağımsız değerlendirmemiştir. Varlık, içinde bulunduğu grubun özgün yapısından bağımsız bir şahsilik kazanmamıştır. Çünkü grupları birbirinden ayıran özgün nitelikler bulunmaktadır ve bu özgün nitelikler, mekân-zaman evrenselliğinden bağımsız da değildir. Alexander'daki grupsal özgünlüğün mekân-zamandaki evrenselliği, basit bir mantıksal çıkarım değildir. Özgün ve evrensel arasındaki ilişki, özgünün evrensele katılım gösterdiği toplam bir durumun kabulüne dair varsayımdır.³⁶⁴ Ona göre, gruplar, kendilerine özgü nitelikler edinirlerken mekân-zaman sürecinde belli bir tarihsel yol izlemekte ve sürekli tekrarlayan bir oluşum hâli sergilemektedirler.³⁶⁵ Böylelikle, grupsal özgünlük, kategorik bir karakter olarak, mekân-zaman sistemsal yapısının bir oluşumu şeklinde varlığını devam ettirmektedir. Grupları diğer grupsal yapılardan ayıran özgün yapı, mekân-zamandaki bir prensip olarak, sürekli bir şekilde kozmosta tekrarlanmaktadır.³⁶⁶

Bu tekrar hâli, evrendeki bütün oluşumlarda görülen evrensel boyuttaki bir gerçekliktir. Evrendeki tekrarlılık haliyle varlıklar, mekânda yer değiştirmek suretiyle zamandaki değişkenliği sürekli hale getirmektedirler. Düşünüre göre, dış evrende gerçekleşen bu durum, mekân-zaman birlikteliğindeki bir gerçeklik olarak evrensellik kategorisini ortaya çıkarmıştır.³⁶⁷

Alexander'ın bahsettiği grupsal özgünlük hâli, grubu oluşturan üyeler arasında da geçerli olan bir durumdur. Ona göre, grup üyeleri, şahsi nitelikleri yönünden birbirlerinden farklı olup şahsilik kazanmış olsalar da aslında grubun özgün yapısından bağımsız değildir. Onlar da tarihî bir süreci takip ederek, ama gruba has niteliklerini de koruyarak, kendilerini grubun diğer üyelerinden ayıran şahsi niteliklerini kazanmışlardır.³⁶⁸

Kategorik birer yapı olan evrensellik, özgünlük ve şahsilik kavramlarına yönelik felsefe açıklanırken hiçbir zaman bunlar arasına keskin bir çizgi konmamıştır. Filozofa

³⁶³ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.359.

³⁶⁴ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.309.

³⁶⁵ Passmore, "The New Realists", s.52.

³⁶⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.208-209.

³⁶⁷ Passmore, "The New Realists", s.52.

³⁶⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.208-209.

göre, var olan her şey, mekân-zaman şahsiliğinde gerçekleşen birer oluşumdur. Bu sebeple, biz onları her ne kadar empirik olarak gruplandırıp sınıflandırmaya çalışsak da, onların her biri, mekân-zaman evrensel süreç hareketinin bir parçasıdır.³⁶⁹ Doğal olarak bunlar bizim zihinsel çıkarımlarımız değil, evrenin kendisinde varolan gerçekliklerdir.

Esas karakteriyle evren, içinde büyüyen her ürün biçimi için bir temeldir. Kendimizi ve diğer tüm yaratılmış şeyleri sorgulayabiliriz ancak dünyanın kendisi, bizim fikirlerimizden hiçbirine tabi değildir, aksine bu fikirlerin kaynağıdır.³⁷⁰

Dünyayı yani dış gerçekliği, fikir ve düşüncelerimizin temel kaynağı olarak gören Alexander, evrendeki varlıkların kendi aralarındaki etkileşim ve iletişimlerini, ilişki kavramıyla ifade ettiği kategorik bir yapı kabul etmiştir.

2.1.3. İlişki

Süreç anlayışına sahip düşünürlerin tasavvurundaki dünya, hareket halinde olan, sürekli değişim ve gelişim gösteren bir yerdir. Bütün realite, bir oluş sürecini barındırmaktadır. Hayat, zamanın geçmesiyle değişime uğrayarak akış hali sergilemektedir. Var olan her şey, bu akıp gitmeyi paylaşmakla birlikte birbirleriyle olan ilişkilerini de devam ettirmektedir.

Bu genel felsefeye bağlı olarak, süreç filozoflarından olan Alfred North Whitehead, varlıklar arasındaki ilişkiyi özsel bağlılık olarak görmüştür. Ona göre, tüm varlık türlerinin birbiriyle olan bağlılıkları, onların özündedir. Bir şey, öteki şeylerden tamamıyla soyutlanamaz.³⁷¹ Bu şeyleri ancak onların varoluş ve yokoluş terimleri içinde anlayabiliriz. Sürece katılma, bir şeyin ferdiyetinin yok olması anlamına gelmez. Her gerçek şey veya durum, kendi tabiatı içinde sınırlıdır. Bütün yetkinliği bünyesinde toplayan bir tamlıktan söz edemeyiz. Âlemde en büyük âhenk, birlik arz eden bir geçmişe dayalı olarak birbirine bağlanmış kalıcı ferdiyetlerin oluşturduğu âhenktir.³⁷²

Birbiriyle karşılıklı bir düzenin, anlaşılabilir ilişkilerin, değerlerin, amaçlardan sonra zevklerin, neşenin ve kederin, bende yoğunlaşan menfaatlerin, benin ötesine yönelik menfaatlerin, kısa ve uzun vadeli başarı ve başarısızlıkların, farklı hislerin katmanlarının, hayat yoğunluklarının ve zevklerinin müşterek bir dünyasında

³⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.208.

³⁷⁰ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.271.

³⁷¹ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, The Macmillan Company, New York 1958, s.13.

³⁷² Mehmet S. Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2006, s.42.

yaşanmaktadır.³⁷³ Burada bir durum, bir başkasını izler. Geçmiş, ortaya çıkan bu olayların bileşimidir; gelecek, durumları içermediği için kesinlikle farklıdır ve şu an, şimdi ortaya çıkan bir durumdur. Şimdi, geçmişten etkilenir ve geleceği etkiler. Zaman, simetrik olarak geçmişten şimdi vasıtasıyla geleceğe akar. Bu zamanın gerçekliğinin bir inkârı olmadığı gibi, onun döngüselliliğiyle ilgili bir öğreti de değildir. Her an, yenidir ve hiçbir şey tekrarlanmaz.³⁷⁴

Tedrici süreç filozoflarından olan Alexander'ın dünya anlayışına baktığımızda, o da dünyayı, düzenli ilişkilerin yer aldığı bir yer olarak tasvir etmiştir. Whitehead'ın felsefesinden farklı olarak o ilişkiyi, mekân-zaman birlikteliğinde ortaya çıkmış bir realite kabul etmiştir. Evrende var olan her şey, mekân-zaman şahsiliğinde gerçekleşen birer oluşum kabul edilmiş ve empirik olarak gruplandırılmış veya sınıflandırılmış varlıkların tedrici süreçteki ilişkisel hareketleri, mekân-zamanda aranmıştır. Alexander anlayışında, durağanlıktan uzak evrende niteliksel yükseliş gösteren varlıkların eylemleri, ilişkinin bir kategori olarak tanımlanmasında etkili olmuştur.

Alexander dünyayı, olaylarla örülü bir yapı olarak göstermiştir. Bu olaylar, sadece empirik olarak gözlediğimiz eylemlerle sınırlandırılmamıştır. Dünyadaki her şey, birer olay yani mekân-zaman temelindeki harekete bağlı birer eylem ve aralarındaki ilişki, kategorik bir gerçeklik kabul edilmiştir. Düşünüre göre, dünyanın her yerinde, bir şeyin belirli şeylerle yakından ve uzaktan bağlantılarının olduğu bir ilişki vardır.³⁷⁵ Bu sebeple ilişki, aslında felsefedeki en muğlak sözcüktür ve şeyler arasındaki herhangi bir bağlantıyı ifade eder.³⁷⁶

Dünyaya dair, şeylerin yığını olarak uzayda yayılmış ve bir tür ilginç eklenti olarak zamanda da şeylerin meydana geldiği ve bu şeylerin bir tarihi olduğu fikrine alışkınız. Zamanın keşfi demek, bizim bu masum zihin alışkanlığından kurtulmamız ve dünyanın içsel olarak bütünüyle tarihselliğine göre davranmamız demektir. Bu da, içinde sadece açıkça olay olan değil, aynı zamanda taşlar, tepeler ve masalar gibi

³⁷³ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge University Press, Great Britain 1927, s.68.

³⁷⁴ John B. Cobb, Jr. ve David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, (Çev.:Tuncay İmamoğlu ve Ruhattin Yazoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s.20.

³⁷⁵ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.290.

³⁷⁶ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.306.

sakince duran en kalıcı şeylerin bile, Whitehead'ın söylemiyle, “olay parçaları” hâline geldiği anlamına gelir.³⁷⁷

Mekân-zaman birlikteliğini evrensel bir realite kabul eden Alexander, ilişki kategorisini, varoluş gösteren varlıkların mekân-zamandaki fiziksel ilişkilerinin yanısıra metafizik ilişkilerine de dayandırmış ve bunu metafiziğin konuları arasında göstermiştir. Ona göre, farklı türdeki varoluşların empirik karakterleri ve onların empirik kanunları, özel bilimlerin ilgilendikleri konulardır. Metafizik ise, şeylerin esas veya a priori karakterlerini tanımlar ve eğer varsa bunlar arasındaki ilişkiyi konu edinir. Metafiziğin konu edindiği ilişki, hayvanlarla bitkiler arasındaki veya maymunlar ile insanlar arasındaki empirik ilişki gibi değildir. Metafizikteki ilişki, varoluş çeşitliliklerinin bağlı olduğu, belli esas element grupları arasındaki ilişkidir. Yine metafiziğin konu edindiği ilişki, parçaların evrensellelikle olan ilişkisel durumlarıdır.³⁷⁸

İlişkinin doğası gereği farklı anlayışları barındırdığını ifade eden düşünür, bu anlayışların genel itibarıyla üç tür olduğunu söylemiştir. Bunlar, şeylerin kendisine ait olanları; aklın çıkarımına dayalı olanlar ve mekân-zaman temelli olanlardır. Ona göre, bazı ilişkiler şeylerin kendisine aittir. Yani ilişki, şeylerin kendisindedir. Ebeveynlik ilişkisi gibi. Bazıları, aklın çıkarımlarına dayalıdır. Aklın mukayesesi sonucu ortaya çıkan benzerlik veya farklılık durumları gibi. Bazıları ise mekân ve zaman ilişkisine dayandırılmıştır.³⁷⁹ Düşünür, bu üç farklı anlayış içerisinde, mekân ve zaman ilişkisine dayandırılan anlayışı benimsemiş ve felsefesini mekân-zaman esaslı açıklamıştır. Çünkü o, mekân-zamanı tüm ortaya çıkışların esas kaynağı kabul etmiş ve felsefesini bu iki kavram üzerine inşa etmiştir. Mekân-zaman, ontolojik hiyerarşinin temelinde yer alan ve sonlu mekân-zamanlardaki hareketlerle yeterli karmaşıklığa ulaşıldığında daha üst nitelikleri ortaya çıkaran evrenin esas kurucusudur.³⁸⁰

Alexander'ın tedrici süreç felsefesinde, evrensel yapının üyesi olan gruplar ve bu grupların oluşturduğu parçalar, kendilerini oluşturan mekân-zaman sisteminde sürekli etkileşim halindedirler. Mekân ve zamanın anlık durumlarındaki etkileşim hâli, tedrici sürece bağlı olarak yükseliş gösteren evrende, bir ilişkinin varlığına işaret etmektedir. Bu sebeple Alexander ilişkiyi, şeylerin birlikteliğinin her zaman her yerde bulunur

³⁷⁷ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, ss.15-16.

³⁷⁸ Alexander, *The Basis of Realism*, s.4.

³⁷⁹ Alexander, “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation”, s.305.

³⁸⁰ Thomas, “Samuel Alexander's Space-Time God”, s.257.

oluşunun bir gerçekliği olarak kabul etmiştir.³⁸¹ Tüm eylemler ve bu eylemlere ait eylemsel gruplar, sürekli devam eden etkileşime bağlı olarak, aralarında bir ilişki durumu ortaya çıkarmaktadırlar.³⁸²

Evrende, sürekli olarak yeni oluşumlar ortaya çıkmakta ve durağanlıktan uzak bir hareketlilik gözlenmektedir. Mükemmelleşme yolundaki niteliksel yükselişlerde, bir sonraki gelişme bir önceki seviyeye göre daha çok gerçeklik kazanmıştır. Bu durum insan için de söylenebilir. İnsan bedenindeki gelişmeler olarak görebileceğimiz nöron sisteminin belli yerlerindeki gelişmeler, belli bir yeterliliğe ve daha karmaşık bir seviyeye ulaştığında, daha belirgin bilinç seviyesi ortaya çıkabilmektedir.³⁸³

Alexander'da gelişmeler birbirlerine bağlılık göstermektedir. Yapıları oluşturan varlık ve eylemler arasında, bağımsız oluşumların düşünülmesi yanlış olacağından; her şey bir başka şey ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişki içindedir. Düşünüre göre, çevremizde gelişen eylemleri gözlemlediğimizde, her ne kadar eylem ve varlıkları birbirinden bağımsız olarak görsek de aslında onlar, nihaî olarak mekân-zaman bütünlüğünde birbirleri ile etkileşim içinde olan varlık ve eylemlerdir.³⁸⁴

Eylem grupları ve bu grupların parçaları arasındaki etkileşim, tek yönlü gerçekleşen bir ilişki durumu değildir. İlişki, mekân-zamanda gerçekleşen karmaşık ve çok yönlü bir etkileşimdir. Herbir ilişki, bir diğerinden farklı olarak sürecin devamlılığını sağlamaktadır. Bu farklılık, değişik ve yeni eylem grupları ile bu gruplara ait yeni parçaların oluşmasında güçlü bir sebep olarak, Alexander'ın kategorileri arasında yer edinmiştir.³⁸⁵

Filozof, evrendeki varlıklar arasındaki ilişki durumunu, çift yönlü, deneyimsel bir etkileşim olarak görmüştür.³⁸⁶ Bu durum, bir yerden başka bir yere yapılan yolculuğa benzetilmiştir. Ona göre, Edinburgh'tan Londra'ya yapılan yolculuk ile Londra'dan Edinburgh'a yapılan yolculuk, aynı iki yolculuk değildir. Seyahat rotası aynı olsa da farklı yönlerde yapılan yolculuklardır. Bu sebeple aynı rota üzerinde yapılan ama farklı yönlerde gerçekleşen bu yolculuk, aynı yolculuk kabul edilemez. Çünkü her bir yolculuk, birbirinden farklı olup değişik sonuçları ortaya çıkarmaktadır. Aynı

³⁸¹ Emmet, s.3.

³⁸² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.238.

³⁸³ Alexander, *The Basis of Realism*, s.2.

³⁸⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.238.

³⁸⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.243.

³⁸⁶ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.319.

şekilde, mekân-zaman evrensel bütünlüğünde gerçekleşen etkileşimler de iki yönlü olup evrendeki tedrici süreçte farklı oluşumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.³⁸⁷

Evrensel mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkmış özgün eylem grupları ve bu eylem gruplarının birer parçası olan şahsi parçalar, sadece bir sistemin ortaya koyduğu yapı değil, aynı zamanda mekân-zaman tarafından oluşturulan planlı bir organizasyonun parçasıdır. Alexander, mekân-zaman tarafından ortaya konan bu planlı organizasyonel yapıyı, ontolojik oluşumların esas alındığı felsefi bir anlayışla açıklamaya çalışmıştır. Bir realist olarak, nesnenin akıldan bağımsız varoluşunu ve varlıklardaki yenilenmeyi, sürekli olarak tekrarlamıştır.³⁸⁸ Evrensel yapı, mekân-zamandaki sonlu varlıkların toplumsal birlikteliği ile oluşmuş bir yapıdır. Mekân-zamanın kendisine has nitelikleri, onu oluşturan tüm sonlu varlıklarda bulunmaktadır. Sonlu nitelikler gösteren varlıklar, bütünlük gösterdikleri ortak niteliklerin dışında bir hareket ortaya koyamazlar. Bu prensibe bağlı kalmak suretiyle, evrensel bir süreç izlerler. Düşünürü göre, bizim onlar hakkındaki anlayışımız bu hakikati etkilemez.³⁸⁹ Yani, mekân-zaman bütünlüğünde gerçekleşen evrensel süreç, bizim algılamalarımız ya da mantıksal çıkarımlarımıza göre değişiklik göstermez. Çünkü onun anlayışında, madde, yaşam ve akıl seviyelerinde ortaya çıkmış tüm ontolojik varlıklar, mekân-zaman gerçekliğinin bir parçasıdır. Akıl seviyesine ulaşmış bizlerin mekân-zamandaki süreç ile ilgili idealist düşünceleri, mekân-zaman gerçekliğini değiştirmez.

Bu anlayış, dönemin önemli düşünürlerinden olan Bertrand Russell'ın konu hakkındaki düşünceleriyle yakınlık gösterse de her iki düşünürün görüşleri esas itibariyle birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Russell'a göre, dış dünya, farklı nitelikteki birçok şeyden oluşmaktadır. Dış dünyayı oluşturan bu şeyler arasında, farklı etkileşimler de bulunmaktadır.³⁹⁰ Evren, varlıksal bağlantılardan ziyade, olgusal gerçekliklerle birbirine bağlıdır. Olgular, farklı niteliklere sahip ve birbirleri ile farklı etkileşimleri olan varlıkları, evrensel boyutta birbirine bağlamaktadır. Biz bu bağlantıları ve evrensel yapının parçaları arasındaki etkileşimi, ancak duyularımız

³⁸⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.243.

³⁸⁸ Alexander, *The Basis of Realism*, s.5.

³⁸⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.233-234.

³⁹⁰ Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, W. W. Norton & Company, New York 1929, s.54.

vasıtasıyla algılayabiliriz. Böylelikle, algılamalarımız yardımıyla zihinsel bir anlayış ortaya koyarız.³⁹¹

Russell, evrensel yapıyı, duyuşsal algılamalarımıza ve mantıksal çıkarımlarımıza dayandırmıştır. Böylelikle Russell, evrensellik anlayışını, duyuşlar ve mantıksal çıkarımlarla sınırlandırmıştır. Alexdander'dan farklı olarak, evrendeki etkileşimin temel kaynağının olgusal durumlar olduğunu ifade etmektedir. Alexander, evrensel yapının parçaları arasındaki etkileşimin temel kaynağı olarak, mekân-zamanı görürken; Russell, bu durumun temel kaynağı olarak, olgusal gerçeklikleri göstermiştir.

Alexander'a göre, evrendeki her bir şey, evrensel bütünlüğü oluşturan birer parçadır. Parçalar, mekânın noktalarını ve zamanın anlarını bir bütün olarak içlerinde taşır ve onları bir sonraki sürece aktarmak üzere hareketin parçası haline getirirler. Tüm parçalar, mekân ve zamanın farklı yönlerinde sürekli bir etkileşim ve oluşumuna dâhil olarak, sınıfsal bir yapının içinde yer alırlar. Mekân-zamanın her bir yönü diğer yönleri ile sürekli bir etkileşim halindedir. Tüm varlıklar, eylemler veya eylem grupları şeklinde, sürekli olarak mekân-zaman ile zorunlu bir bağlantı kurarak tedrici ortaya çıkış sürecini devamlı kılmaktadırlar.³⁹²

Alexander, varlıklar arasındaki ilişkinin farklılığına değinerek, ilişkinin içsellik ve dışsallık durumlarından bahsetmiştir. Ona göre, ilişkilerin doğasında, içsel mi yoksa dışsal mı olduğuna dair birçok soru yer almaktadır. Ama ilişkiler içinde, bu sorulardan bağımsız olarak bir ayrım yapılmalıdır. Eşit, benzer veya farklı gibi bazı ilişkiler, kendi terimlerine özgüdür. Babalık veya krallık gibileri ise, bunlara dışsaldır. Uzaydaki herhangi bir şey, bu haliyle uzamsal ilişkiler içinde olmalıdır; büyüklüğü olan herhangi bir şey başka bir büyüklüğe eşit veya ondan daha büyük olmalıdır.³⁹³

Buna bağlı olarak, “Şartlarına göre ilişkiler içsel veya dışsal mıdır?” sorusunun cevabının, içsel veya dışsal kavramlarından ne kastedildiğine bağlı olarak açıklandığını görmekteyiz.³⁹⁴ Ona göre, realist bir yaklaşım ortaya koyduğumuzda, varlıklar arasındaki ilişkiyi, dışsal ilişki olarak tanımlarız. Realist anlayışta, varlıklar arasındaki ilişki dışsal bir ilişkidir. Varlıklar veya eylemler, birbirleriyle dış etkileşim yoluyla ilişki kurarlar. Ortaya çıkan bu ilişki, varlıkların veya eylemlerin içsel yapılarından

³⁹¹ Russell, *Our Knowledge of the External World*, s.54.

³⁹² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.238.

³⁹³ Alexander, “On Relations; And In Particular The Cognitive Relation”, s.313.

³⁹⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.249.

kaynaklanan bir ilişki değildir. Çünkü birbirleri üzerinde herhangi bir değişim göstermemişlerdir. Bir varlık veya eylem, diğer bir varlık veya eylem üzerinde herhangi bir etki göstermemiş ve değişime sebep olmamışsa buradaki ilişki dışsal bir ilişkidir.³⁹⁵ Dışsal ilişki, geçişken olsun veya olmasın, durumsal şartlara bağlı olan bir ilişki türüdür.³⁹⁶

İçsel ilişki ise varlık ve eylemlerin birbirleri üzerinde etkide bulunup, birbirleriyle bağlantı oluşturmaları durumudur. Kişinin baba oluşu, bu duruma örnek gösterilmiştir. Filozofa göre, bireysel açıdan düşündüğümüzde, bir kişi baba olmamışsa kendisi için babalık bağına dayalı bir ilişkiden bahsedemeyiz. Bu durumda babalık vasfı, baba olmamış bir kişi için dışsal bir ilişkidir.³⁹⁷ Çünkü bireyin babalık ilişkisini ifade edeceğimiz herhangi bir bağlantısı bulunmamaktadır. Fakat çocuğunun olması ve onunla kan bağına dayalı bir ilişkisinin bulunması sebebiyle, baba olan birinin evladı ile olan ilişkisi, içsel ilişkiyi temsil etmektedir.³⁹⁸

Düşünürün, ilişki kategorisindeki içsel ilişkiye dair felsefesi, genel olarak monistik evren anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü mekân-zaman, evrendeki tüm somut varoluşların temel belirleyicisidir ve süreç, bu iki kavram arasındaki ilişkiye indirgenmiştir. Bu da öncelikli monistik anlayışa has bir öğretilerdir. Öncelikli monistik anlayışta, somut nesneler konu edinilir ve somut nesnelerin hesabı temel belirteçlere dayandırılır. Bu öğretilerde tam olarak, tek bir somut nesnenin var olduğuna inanılmaktadır. Başka birçok somut nesne de olabilir fakat bunlar ancak türevsel olarak mevcuttur.³⁹⁹ Bu öğretilerdeki gibi, düşünürün felsefesinde tüm somut oluşumlar, tek gerçeklik olan mekân-zamana indirgenmiştir.

Alexander'ın evreninde, birbiriyle ilişkisel bağları bulunan tüm eylemler, sonlu mekân-zamanların koordinesindedir. Eylemler arasındaki ilişkiler ve bağlantılar, farklı organizasyonel yapılarda, sonsuz mekân-zamanın parçalarını oluşturmaktadır. Bu durum sadece sonsuz mekân-zaman âlemine has bir durum değildir. Alexander şuna da inanmaktadır ki, şeylerin empirik etkileşimlerinde de içsel ve dışsal ilişkiler bulunmaktadır. Şeylerin içsel ilişkileri, onların doğalarında yer alır. Onların ilişkisel

³⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.249-250.

³⁹⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.34.

³⁹⁷ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.310.

³⁹⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.251.

³⁹⁹ Jonathan Schaffer, "Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/>>. (Erişim Tarihi: 19.03.2021)

etkileşimleri, objelerin yapısal oluşumlarını devam ettirebilmeleri için gereklidir. Örneğin beslenmek, tüm insanlık için içgüdüsel bir durumdur. Çünkü insanın açlığını gideren beslenme ihtiyacı, insan yaşamı için gereklidir.⁴⁰⁰ Aynı şekilde, mekân-zaman evrenselliğinde yaşamını sürdüren empirik oluşumsal yapıların ilişkiselliğinde de, varlıklarının devamı için gerekli kategorik bir ilişki vardır.

Evrensel açıdan düşündüğümüzde ise bütünü oluşturan parçalar, dışsallık ve içsellik anlamında farklı ilişki türleri ortaya çıkarmıştır. Bu durum, sonsuz mekân-zaman birlikteliğine dayalı bir anlayış olduğundan, ilişki, iki şeyin beraberliklerinde ortaya çıkardıkları birlikteliğe indirgenmiştir.⁴⁰¹ Yapısal oluşumun dışında olan bir varlık, bu oluşumun parçası olmadan önce, yapı ile dışsal bir ilişki kurmuştur. Yapı ile etkileşime girip o yapının bir parçası olduğunda ise onunla içsel bir ilişki geliştirmiştir. Yapının bir parçası olan varlık, artık o yapıya ait birtakım nitelikleri kazanmıştır. Alexander bu duruma, taş ocağındaki yapılar ile bu yapıları oluşturan taşları örnek göstermiştir. Ona göre, biz taşları, taş ocağından elde ederiz. Taş ocağındaki yapıları ise çıkardığımız bu taşlardan inşa ederiz. Taş ocağından çıkarılan taşlar, yapıyı ortaya koymadan önce dışsal bir ilişki durumu sergilemekteydiler. Taş ocağındaki yapıyı oluşturan birer parça haline geldiklerinde ise taş ocağındaki yapının bir parçası haline gelmiş ve yapıyla içsel bir ilişki durumu sergilemişlerdir. Çünkü yapı, bu taşların birliktelikleri ve içsel ilişkileriyle meydana gelmiştir.⁴⁰²

Alexander, sınıfsal yapı ile bu yapıya ait parçaların sahip olduğu nitelikler ve bu niteliklere dayalı olarak ortaya çıkan ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda, bütün-parça ilişkisinin evrensel yapının her boyutunda görülebileceğini ifade etmiştir.⁴⁰³ Toplum ve birey ilişkisini esas alarak, bu anlayışına toplumsallık örneğiyle somutluk kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre, empirik olarak gözlediğimiz toplumsal yapılanmada da bu ilişkiden bahsedilebilir. Toplumsal yapıyı oluşturan bireyler, hem içsel hem de dışsal bir ilişki içindedirler. Bu sebeple, toplumdaki bir kişi, insan ırkının genel niteliklerini taşıması veya toplumdaki birinin çocuğu olması sebebiyle diğer insanlar ile içsel bir ilişki içindedir.⁴⁰⁴ Bu ilişki gerçek bir ilişkidir. Bireyin sahip olduğu nitelikleri, onun toplumdaki diğer bireyler ile olan ilişkisini belirlemektedir. Toplumsal

⁴⁰⁰ Brettschneider, s.47.

⁴⁰¹ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.316.

⁴⁰² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.251.

⁴⁰³ Passmore, "The New Realists", s.52.

⁴⁰⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.252.

yapı içindeki dışsal ilişkiler ise, bireylerin toplumsal yapıda sonradan kazandıkları niteliklere bağlı olarak, çevresel durumlara göre belirlenmektedir. Kişi sonradan kazandığı bazı niteliklere göre toplumdaki bireyler ile ilişki durumu ortaya koyar. Kişinin baba, kral, iyi veya kötü olması, onu toplumdaki diğer bireylerden farklı kılar ve dışsal bir ilişkinin oluşmasına sebep olur. Kişinin toplumda kral olması, onu diğer bireylerden farklı kılarak dışsal bir ilişkiyi ortaya çıkarır. Fakat kralın, aynı zamanda bir insan olması, toplumdaki diğer bireylerle olan içsel bir ilişkisinin varlığını da devam ettirir.⁴⁰⁵

Bireyi toplumun bir parçası olarak değerlendirdiğimizde de birey ile toplum arasında içsel bir ilişki ortaya çıkar. Sosyal olma dürtüsü sebebiyle kişinin farklı toplumlara katılmış olması, kendisinde bir değişim oluşturmamış, kendisini toplum ile bütünleştirmiştir.⁴⁰⁶ Örneklerden anlaşılacağı üzere, bireyin toplumdaki ilişkisel farklılığı, görelidir. Örneğin, kişi toplumdaki herhangi birinin gerçek babası olmayabilir fakat birilerinin oğlu olmak zorundadır ve evlatlık ilişkisi, bu sebeple içsel bir ilişki türü olarak karşımıza çıkacaktır.⁴⁰⁷

Alexander, mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkan içsel ve dışsal ilişkinin üç farklı türünün olduğunu ifade etmiştir. Bunlar; sıkı kategorik ilişki; esas ilişki ve dışsal ilişkidir. Sıkı kategorik ilişki ve esas ilişki, içsel ilişkinin alt türleri olarak tanımlanmıştır. İçsel ilişkiler, varlıkların doğalarında bulunan bir ilişki olduğu için değişken değildir. Varlıklar, şahsiliklerini koruyarak, dışsal ilişkiler tarafından değişime uğramazlar. Krallık, babalık veya kölelik vasfının dışsal ilişki yoluyla kazanılmasında birey, insanlık vasfından bir şey kaybetmez. Alexander'a göre, varlıkların dışsal ilişkilerle kazanmış oldukları nitelikleri empirik niteliklerdir, kategorik nitelikler değildir. Bu sebeple dışsal ilişkiler, varlıkların sadece empirik niteliklerinde değişime sebep olabilir.⁴⁰⁸

F. H. Bradley'nin *Appearance and Reality* isimli eserinde ifade ettiği, mekândaki sonsuz ilişkilerin varlığını kabul eden Alexander; bu felsefeyi, zamanda

⁴⁰⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.253.

⁴⁰⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.34.

⁴⁰⁷ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.313.

⁴⁰⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.253.

gerçekleşen ilişki anlayışına yansıtılmıştır.⁴⁰⁹ Bradley'nin bu konudaki anlayışına bakacak olursak;

Bradley, mekânsal boyutta ortaya çıkan koşulların, mekândaki etkileşim ve iletişimin temel unsuru olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, mekânın neresine bakarsak bakalım, evrendeki sonsuz bir ilişki ağının varlığıyla kendimizi karşı karşıya buluruz. Bu sebeple, mekân, belli şartlara bağlı olarak yeni mekânsal oluşumların meydana geldiği sonsuz bir süreç halidir.⁴¹⁰

Alexander, Bradley'in açıkladığı bu anlayışın, zaman için de geçerli olduğunu savunmuştur. Ona göre, bu durum sadece mekânsal boyutta gözlenen bir ilişki durumu değildir. Hem mekânda hem de zamanda sürekli bir ilişki durumu vardır. İlişki, mekân-zaman kadar somut bir gerçekliktir.⁴¹¹ O halde bir ilişki, ilişkide bulunan terimlerin girdiği bütün durum olarak tanımlanabilir.⁴¹²

Mekân-zaman arasındaki ilişki, dışsal bir ilişki örneğidir. Fakat bu ilişki, Alexander'a göre, birbirinden ayrılmaz, süreklilik gösteren bir ilişkidir. Biz, mekânı veya zamanı tek başına, bağımsız göremeyiz. Mekân, zamansal süreçte, sürekli olarak kendini tekrarlayarak yeni mekânsal oluşumlar ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni mekânlar, dışsal bir ilişki sonucu ortaya çıktığından, aslî niteliği olan kategorik özelliğinden bir şey kaybetmez. Sadece empirik bir takım nitelikleri değişkenlik gösterir.⁴¹³ Alexander'ın bu düşüncesini, yukarıdaki taş ocağı örneğiyle de ilişkilendirerek açıklayabiliriz. Taş ocağından çıkan taşlar ve taş ocağının kendisi, mekânsal birer objedir. Taş ocağındaki yapılar, ocaktan çıkan taşların bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. Bu taşlar, başka yapılar da meydana getirebilir. Fiziksel olarak farklı empirik niteliklere sahip olsalar da ocaktan çıkarılan taşlardan oluşan tüm yapılar, kategorik olarak aynı özelliklere sahip olacaktır. Yani tüm yapılar, nihâyetinde bu ocaktan çıkarılan taşların bir araya getirilmesi ile oluşacaktır. Hepsinin temel yapısı aynıdır.

Alexander benzer durumun zaman için de geçerli olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, zaman ile mekân arasında dışsal bir ilişki oluşurken, zamanda sadece empirik

⁴⁰⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.258.

⁴¹⁰ Francis Herbert Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain 1930, s.32.

⁴¹¹ Alexander, "Some Explanations", s.411.

⁴¹² Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.307.

⁴¹³ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.258-261.

nitelikler değişkenlik gösterir. Zamanın kategorik niteliği olan sürekli akış hali aynı kalır. Mekân-zaman birlikteliğindeki mekânsal sıra gözlemlendiğinde, şimdi, gelecek ve geçmiş kavramları ortaya çıkmaktadır. Mekân ve zaman arasındaki bu ilişkiyle devamlılık sağlayan süreç, bir bütünlüğün dışsal ilişki ile ortaya konmasıdır. Mekân zamanın devamlılığını sağlarken, zaman da mekânın devamlılığını sağlamaktadır. Dışsal bir ilişki ile süreklilik oluşturan bu etkileşim, evrensel boyutta bir devamlılık ortaya koymakta ve aynı süreç değişmeden devam etmektedir. Değişen tek şey, zamanın, mekânın farklı boyutlarında kendini tekrarlamasıdır. Mekân da zaman da, kategorik yapılarını herhangi bir değişikliğe uğramadan korurlar.⁴¹⁴

2.1.4. Düzen

Âlemde iki çeşit nizam veya düzen vardır. Bütün empirik düzen örnekleri böyledir. Zira onlar düzenin ya o veya bu çeşidine ya da her ikisine birden örneklik ederler. Bunlar birlikte bulunma düzenlilikleri veya mekâna ait düzen ile birbiri ardından gelme düzenlilikleri veya zamana ait düzenliliklerdir. Birlikte bulunma düzenliliği, zamanın herhangi bir anındaki mekâna ait düzenliliklerdir. Bütün yolları birbirine dik açılı olan bir şehir veya bir kütüphanede yazarların alfabetik sırasına göre düzenlenmiş kitapların bir bölümü birlikte bulunma düzenliliğine örnek teşkil eder.⁴¹⁵

Alexander'daki düzen kategorisinin, birlikte bulunma düzenliliği ile açıklanmış bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onun felsefesindeki âlem, hareket ile başlayıp madde ve yaşam aşamalarını tamamlamış, akıl seviyesine ulaşmış bir âlemdir. Bu âlemde gerçekleşmiş süreçsel yükselişlerin her aşaması, belli bir nizam ve düzeni barındırmış ve hâlen devam etmekte olan niteliksel yükseliş sürecinde, bu nizam ve düzen devam etmektedir. Düzen, ilişki kategorisindeki gibi, mekân-zamanın birlikteliğine indirgenmiştir. Varlıklardaki yapısal ve eylemsel ilişkilerin düzensel yönüne işaret edilmiş ve evrendeki düzen, zamanın herhangi bir anındaki mekâna ait düzenlilikte aranmıştır. Böylece, a priori karakterdeki düzen kategorisinin açıklayıcısı olarak, mekân-zamanın birlikte bulunma düzenliliği, kategorik bir sınıflandırma olarak bize sunulmuştur.

Daha önce de açıklandığı gibi, Alexander felsefesinde her şey, belli bir düzen dâhilinde hareket etmekte ve belli bir düzene göre ortaya çıkmaktadır. Düzen, hem

⁴¹⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.258-261.

⁴¹⁵ Richard Swinburne, "Tasarım Kanıtı", Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.402-416), İz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss.403-404.

mekân boyutunda hem de zaman boyutunda görülen, evrendeki şeylerin bir karakteridir. Mekân-zaman, kendisini en iyi tanımlayan düzene veya varlıkların bedenleri arasındaki etkileşim sistemine dayanmaktadır.⁴¹⁶

Evrendeki düzen durumundan bahsedilirken, varlıkların zamandaki mekânsal düzenlilikleri kastedilmiş ve genel olarak, mekânsal anlamdaki düzenlilik durumu ön plana çıkarılmıştır. Alexander, mekânsal düzenlilikten bahsederken, mekânı ortaya çıkaran noktalar ile zamanın parçaları olan anlar arasındaki ilişkiyi esas almıştır. Ona göre, mekâna bağlı noktalarda belli bir düzen vardır. Zamandaki anlar, mekândaki noktalarda kendilerini tekrarlayarak zamansal bir devamlılık sağlarlar.⁴¹⁷ Doğrusal olarak ileriye doğru hareket halinde olan zaman, mekânda akış gösterirken; mekâna ait noktalar da arada olma durumunu sergilemektedirler. A, B ve C şeklinde, belli bir düzene göre zamanda kendini tekrarlayan mekâna ait noktalar, arada olma durumuna bağlı olarak belli bir düzeni oluşturmaktadırlar. B, A ve C'nin arasında bulunarak belli bir düzenin devamını sağlamaktadır.⁴¹⁸

Alexander'a göre, arada olma, zamanda kendini tekrarlayan mekânın belirgin bir özelliğidir. Bu özellik, mekânda ortaya çıkacak durumların ve oluşumların hepsinde zorunlu olarak bulunacağından, arada olmanın olduğu her yerde düzen, kategorik bir özellik olarak varlığını sürdürecektir.⁴¹⁹

Düzen kategorisine dair felsefe açıklanırken, düzen kategorisi ile ilişki kategorisi arasındaki bağlantıya da dikkat çekilmiştir. Düşünüre göre, ilişki kategorisi ile düzen kategorisi arasında sıkı bir yakınlık bulunmaktadır. Mekâna ait noktalar, zamandaki anlarda kendilerini tekrarlarlarken aralarında belli bir ilişkiye bağlı düzen oluştururlar. Bu ilişki, etkileşime dayalı bir ilişkidir. Mekânsal noktalar birbirlerinden bağımsız değildirler. Bu sebeple, düzen kategorisinden bahsedilirken, birbirinden bağımsız olarak peş peşe sıralanmış mekânsal bir düzen akla gelmemelidir.⁴²⁰

Alexander'ın bu felsefesini esas alarak, toplum ile birey arasındaki ilişkinin sonucu olan uyumsal birlikteliği, düzen kategorisinin somut bir örneği olarak göstermemiz mümkündür. Toplumun her bir üyesinin durumu, toplumun geneliyle olan ilişkilerine göre belirlenir. Bu ilişkide belli bir düzen vardır. Doğamız gereği,

⁴¹⁶ Alexander, *Spinoza and Time*, s.39.

⁴¹⁷ Alexander, "Some Explanations", s.412.

⁴¹⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.262.

⁴¹⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.264.

⁴²⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.263.

ihtiyaçlarımızı toplum ile olan düzenli ilişkilerimizle karşılarız. Kişi toplumun diğer bireyleri ile olan düzenli ilişkilerinde, belli düzensel kısıtlamalarla toplumsal birliktelik ve uyum sağlar.

Bu düzen veya sistemde her üye, diğerleriyle olan ilişkileriyle belirlenir. Yahut diğerleriyle uyumlu olduğu ölçüde, her bireyin doğal ihtiyacının karşılandığı düzenli bir yaşama sahibiz. Sonuç, doğanın unsurlarının (yani, unsurları altında özetlenen eylemlerin) birbirine uyarlanmasıdır. Böylece birbirlerini karşılıklı olarak sınırlarlar ve her biri, diğerlerinin benzer bir ilerleme iddiasından ibaret olduğu kadar ileri düzeydedir.⁴²¹ Bu düzenin düzenleyici ilkesinin ne olduğuna dair soruya Alexander, düzenin, kendisinin formülü veya yasası olduğu şeklinde bir cevap vererek bunun, çeşitli üyeleri arasındaki bir oranın kurulması olduğunu ima ettiğini belirtmiştir.⁴²²

Düzeni, evrenin her alanına hâkim, evrensel bir kategorik gerçeklik gören Alexander, düzen kategorisi ile evrensellik kategorisi arasında da sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemiştir. Kozmostaki varlıklarda görülen düzen durumu, evrensel bir plan olarak gösterilmiştir. Evrendeki varlıkların belli bir düzene göre tertip edildiğine dikkat çekilmiş ve düzen kategorisinin evrensellik yönü ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Ona göre, evrendeki tüm varlıklar, belli bir düzene göre sınıflara ayrılmakta ve kendi aralarında da belli bir düzen göstermektedirler. Biz evrendeki her şeyi ağırlık, parlaklık, şekil, sayı gibi özelliklere bağlı olarak, belli bir düzen dâhilinde sınıflandırırız. Hatta sayılar bile, kendi aralarında belli bir düzene bağlı olarak, tek sayılar ve çift sayılar gibi yeni oluşumlar ortaya koymaktadırlar.⁴²³

2.1.5. Madde

Eski kozmolojide, evren kendisini meydana getiren ögeler arasındaki niteliksel farklılıklara karşın, içindeki her şeyin, tek tek her varlığın belli bir yerinin ve işlevinin bulunduğu tek bir canlı organizma şeklinde tasarlanmıştır. Oysa Kopernik, Galileo ve Newton tarafından kurulan modern bilimin öngördüğü kozmolojinin en büyük yeniliği onun doğayı, insan varlığıyla Tanrı'nın dışında olan bir varlık alanı olarak sunmuş olmasıdır. Buna göre doğa, canlı ve akıllı insan varlığına ilgisiz ve yabancı olan ve dolayısıyla, akıllı insan varlığı tarafından gözlemlenip analiz edilmek suretiyle, denetim

⁴²¹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.102.

⁴²² Alexander, *Moral Order and Progress*, s.102.

⁴²³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.266.

altına alınacak cansız madde alanını meydana getirmekteydi.⁴²⁴ Maddenin değişiminin dayanağı ve potansiyalite ilkesi olduğunu ve formla birleşmek suretiyle maddî tözü meydana getirdiğine dair Aristoteles anlayışından sonra, modern zamanlarda madde, zihin ya da ruhla karşı karşıya getirilerek pasif, atıl ve ölü bir şey olarak ele alınmıştır. Descartes ve Newton tarafından benimsenen bu anlayışa göre, madde zamansal ve mekânsal olarak yer kaplayan ve uzam ile hareket özelliğine sahip olan bir tözdür.⁴²⁵

Özellikle on yedinci yüzyıldan sonra, bilimsel alanda yaşanan gelişmelerle birlikte, madde kavramına yönelik felsefi yaklaşımlar, madde-mekân ve madde-zaman ilişkisi ekseninde şekillenmiştir. Madde, bilimsel veriler ışığında akıl ile tanımlanmaya çalışılmış ve tüm dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de maddenin doğasının ne olduğu, maddeyi tanımlayacak veya onu diğer varlıklardan ayıracak karakteristik niteliğin ne olduğu sorgulanmıştır.

Alexander'ı, maddenin doğasının ve onu diğer varlıklardan ayıracak özelliğin ne olduğunu sorgulayan bir düşünür olarak görmemiz mümkündür. Natura-realist bir filozof olması, onu akıl-doğa ilişkisine yöneltmiş ve o, sorusunun cevabını burada aramıştır. Bunu yaparken, maddeyi evrendeki düzensel yapıdan kopuk düşünmemiştir. Çünkü onun anlayışındaki düzen, maddenin varlığını gerektirir. Maddeyi kategorik bir sınıf olarak tanımlamış ve aklı da kategorik tanımlamalardaki bir araç kabul etmiştir. Akıl melekesini ise, insanın tedrici süreçte ulaştığı niteliksel bir seviye kabul etmiştir.

Diğer varlıklardan farklı olarak, akıl niteliğine sahip olmamız sebebiyle kategorileri bildiğimizi iddia eden Alexander, kategorilerin bazılarıyla zihinsel olarak bütünleştiğimizden bahsetmiş ve bu bütünleşmenin de zamansal ve mekânsal olduğunu iddia etmiştir. Zaman karakterli ve mekânsal olarak kendimizle bütünleştirdiğimiz kategoriler, madde formundaki zamansal devamlılıklarıyla varlık göstermektedir.⁴²⁶ Hiçbir şeyi mekân-zamandan ayrı görmeyen düşünür, uzayda yer kaplayan varlıkların vücut bulmuş hallerini madde kavramı ile dile getirmiş; hatta zihinsel olarak oluşturulmuş düşünceleri de madde kavramı ile bağdaştırmıştır.⁴²⁷ Sonsuz mekânda varlığını sonlu mekân-zamanlara bağlı olarak devam ettiren madde, sonsuz mekân-zamanın ortaya çıkardığı bir kategori olarak tanımlanmıştır. Çünkü Alexander

⁴²⁴ Ahmet Cevizci, *17. Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013, ss.24-25.

⁴²⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.284.

⁴²⁶ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.12.

⁴²⁷ Alexander, *Space Time and Deity I*. s.276.

anlayışında, sonsuz mekânda varlığını devam ettirecek oluşumların belli bir mekânda vücut bulması gerekir ki bu da kategorik bir yapıya işaret eder.

Madde-mekân ve madde-zaman ilişkisine değinen Alexander, maddenin varlık göstermesi için mekân ve zamana olan zorunlu bağıllığından bahsetmiştir. Ona göre, madde, mekânda varlığını sürdürebilmek için zamana ihtiyaç duyar. Zamanın, mekânda kendini tekrarlamak suretiyle mekânın varlığını devamlı kılması, zaman-madde ilişkisi için de geçerli bir durumdur. Zaman, maddenin mekândaki varlığının sebebi olduğu gibi maddenin nitelik kazanmasının da sebebidir. Evrende ortaya çıkan bir şey veya karmaşık bir madde, mekânda bir yere sahip olduğundan, sürekli olarak zamanla ilişki içinde varlığını devam ettirir. Bu durum, hareket ile de ilişkilidir. Maddenin varlığını sürdürmesi, aynı zamanda hareket halinde olmasına da bağlı bir durumdur. Bu sebeple madde, hareket halinde mekânda varlığını devam ettirir. Maddenin hareket halinde oluşu, birtakım nitelikleri kazanmasının da temel sebebidir.⁴²⁸

Mekân-zamanı esas alan tedrici süreç anlayışında, varlıkların ortaya çıkabilmeleri ve niteliksel yükseliş gösterebilmeleri için mekânsal bir ortama ve zamansal bir devamlılığa gereksinimleri vardır. Evrende ortaya çıkan sonlu varlıklar, niteliksel gelişimlerini devam ettirebilmek için maddeyle bütünleşmek ve zamanda devamlılık göstermek zorundadırlar. Bu anlayışa bağlı olarak, sonlu varlıkların gelişimsel devamlılıkları olarak ifade edebileceğimiz zamansal ilerleyişleri, mekân-zaman arasındaki ilişkiyle açıklanmıştır. Sonlu varlıkların zamansal süreklilikleri, mekânın bir parçası olan madde ile ilişkilendirilmiştir.

Düşünüre göre, zaman, maddelerde kendini tekrarlamak koşuluyla devamlılık sağlar. Bu tekrarlamalar, maddeye karmaşık yapılar kazandırmakta ve yeni nitelikleri ortaya çıkarmaktadır. Bu da, maddenin hareket halinde olmasına sebeptir.⁴²⁹ Böylelikle, hareket halinde olan madde, edindiği niteliklerle daha karmaşık ve daha mükemmel üst yapılara doğru, geride bir şey bırakmadan, sürekli olarak gelişme göstermektedir.⁴³⁰

Varlıkların kazandıkları her bir yeni nitelik, onları daha karmaşık ve daha gelişmiş bir seviyeye taşıırken maddenin kendi öz yapısından da herhangi bir şey eksiltmez.⁴³¹ Sonradan edinilmiş niteliklerden dolayı, madde tamamen değişikliğe

⁴²⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.270-272.

⁴²⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.270.

⁴³⁰ Weinstein, s.52.

⁴³¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.277.

uğramaz, öz yapısını korur. Düşünüre göre, maddenin mekândaki sürekli hareketi sonucu kazandığı nitelikleri, öz yapısında değişkenliğe sebep olan nitelikler değildir. Maddenin kazanmış olduğu nitelikler, mekânsal birliktelik gösterip aynı madde üzerinde beraber bulunduklarından, biz onları maddeyle bir bütünmüş gibi görür ve onları öyle algılarız. Aslında, maddenin kendisi de dâhil olmak üzere, kazanılmış niteliklerin herbiri, birbirinden ayrı mekânsal oluşumlardır. Şeker ile şekere ilişmiş tat ve renk arasındaki ilişki, bu duruma örnek verilmiştir. Şekerin kendisi bir madde iken ona ilişmiş olan beyazlık niteliği ile tatlılık niteliği birbirlerinden farklı nitelikler kabul edilmiştir. Alexander'a göre, bu iki farklı nitelik, aynı mekân-zamanda madde ile ilişki kurduklarından, biz bu nitelikler ile şekeri bir bütün olarak algılarız. Şeker, mekândaki hareketle zamana bağlılık göstermiş, tatlılık ve beyazlık nitelikleriyle uyum göstererek bu nitelikleri kendisine ilâştirmiştir.⁴³²

Maddenin birtakım nitelikler kazanmış olması, niteliklerin maddeye ve birbirlerine karşı gösterdikleri uyumlarının bir neticesidir. Bu durum, organizmayı oluşturan parçaların kendi arasındaki uyumsal bağları olarak da anlaşılabilir. Bütünü ortaya çıkaran parçaların bir araya gelmesine sebep olan şey ise, onların birbirlerini cezbetmeleridir. Parçaların birbirlerini cezbetmesi, hem onları aynı bütünlük içinde tutmakta hem de ortaya çıkardıkları bütünlüğü diğer bütünlüklerden ayırmaktadır. Düşünüre göre, parçalar arasındaki cazibelik, bütünlüğün uyumsal birlikteliğini sağlayan ve onu bağımsız bir şekilde diğer bütünsel yapılardan ayıran sırdır. Maddenin parçaları, toplumun üyeleri gibidir. Parçalar, birbirleriyle bağlantılıdır ve her biri, ahlâkî ve sosyal kanunlarla cezbedilir. Bu da onların her birini sistem içindeki farklı pozisyonlara atar.⁴³³

Bu anlayışın yanısıra, maddenin edinmiş olduğu niteliklerin kalıcı olmadığı, her zaman değişkenlik gösterebileceği de dile getirilmektedir. Madde, sürekli hareket halinde olduğundan ve sürekli bir gelişim gösterdiğinden, kazanmış olduğu niteliklerinden arınabilir. Buna bağlı olarak yeni nitelikler de kazanabilir. Bu sebeple, maddenin kazanılmış nitelikleri değişkendir.⁴³⁴

Ayrıca, madde-akıl ilişkisine de değinen düşünür, madde düşüncesinin farklı bir doğası bulunduğunu iddia etmiş ve bunları, aklın da işçiliği kabul etmiştir. Ona göre

⁴³² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.275.

⁴³³ Alexander, "Hegel's Conception of Nature", s.511.

⁴³⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.275-278.

bizler, deneyimlerimizle buluşturmak üzere, çeşitli sayıda basit nitelikli fikirler buluruz. Bunları bir araya getirerek tek bir isim altında birleştiririz ve bunları tek bir şey ile ilişkilendiririz. Bizler ayrıca, akılda oluşan bu basit düşünceleri şeylerdeki niteliklerle de destekleriz.⁴³⁵ Aklın nesnesiyle ilişkisini, masanın yer ile olan ilişkisine benzeten Alexander, bilişsel ilişkinin (eğer zihinsel terimin ayırt edici karakterinden soyutlanırsa) evrendeki sonlu şeyler arasındaki en basit ve en evrensel ilişki olduğunu iddia etmiştir.⁴³⁶

Aklın nesnesi ile olan bu ilişkisini, düşünürün sebeplilik ve karşılıklılık olarak isimlendirdiği kategorisinde de görebilmekteyiz.

2.1.6. Sebeplilik ve Karşılıklılık

Felsefenin en eski ve en temel meselelerinden birisi varlık meselesidir. Felsefe, varlığın ötesine, arkasına nüfuz etmek, varlığın özüne ulaşmak ister; bu ise varlığın sebeplerini, ilk esaslarını, nedenlerini araştırmaktır.⁴³⁷ Varlıklar arasında cereyan eden eylemlerin ve durumların sebepler dairesinde incelenmesi veya tanımlanmaya çalışılması, evrenin esaslarının belirlenmesi için önemlidir. Bilhassa tedrici bir sürecin hâkim olduğuna inanılan evrende, sebeplerin doğru tanımlanması ve bilinmesi daha da önemli bir husustur.

Farklı konu başlıkları altında açıklamaya çalıştığımız, benzerlik, evrensellik, ilişki, düzen ve madde kategorilerinin her biri, farklı kategorik sınıflandırmalar olarak tanımlanmış olsa da, esas itibarıyla hepsi düşünürün mekân ve zaman felsefesine bağlı olarak geliştirilmiş anlayışlardır. Aynı şekilde, sebeplilik ve karşılıklılık kategorisi de diğer kategorilerde görüldüğü üzere, mekân-zaman anlayışına dayandırılarak açıklanmış farklı bir kategorik sınıflandırmadır. Sebeplilik kategorisi, genel itibarıyla, dışsal ilişkiler arasındaki nedensellik ile temellendirilmiştir.

Dışsal ilişki, mekân-zamanın iki parçası arasındaki sebepliliğe bağlı ilişkisel durumdur. Yani dışsal ilişki, sebepsel bir ilişkidir.⁴³⁸ Bu anlayışa dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki; Alexander'daki sebeplilik ve karşılıklılık kategorisi, varlıklar arasındaki ilişkilerle açıklanmış bir anlayıştır. Tedrici süreçteki varlıkların dışsal ilişkileri, sebepler ekseninde cereyan eden oluşumlarla bağdaştırılmıştır. Çünkü düşünürün felsefesindeki

⁴³⁵ Alexander, *Locke*, s.38.

⁴³⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.10.

⁴³⁷ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2000, s.39.

⁴³⁸ Brettschneider, s.48.

sürecin her aşaması, bulunması çok zor olmayan, keşfedilebilir nedenlerle belirlenir.⁴³⁹ Dolayısıyla, maddî cisimler arasında veya tek bir maddî cismin parçacıkları arasında nedensellik vardır. Şimdi bu ilişki, canlı süreçlerin birbirleriyle ilişkilerinde nedenselliğin tespit edilebildiği, yaşayan süreçte veya aynı yaşam sürecinin aşamaları arasında devam eder.⁴⁴⁰ Bu nedenle sebeplilik, uzay-zamanın maddeyle bağlantılı ilişkilerinin kompleks nedenleri kabul edilmiştir.⁴⁴¹ Alexander anlayışındaki madde, sebeplilik gibi kategoriler, öncelikle sonlu varlıklara daha sonrasında ise manası değişmiş metaforlarla sonsuz gerçekliklere atfedilmiştir.⁴⁴²

Düşünür, sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi, süreklilik anlamında kullandığı hareket kategorisiyle ilişkilendirmiş ve hiçbir varlığın tek başına yeter bir sebebe sahip olamayacağını iddia etmiştir. Zaten onun kategori anlayışına baktığımızda, o kategorileri, gerçeklik denizindeki kompleks hareketlerin yaygın karakterleri olarak tanımlamıştır.⁴⁴³ Ona göre, bir varlık, tek başına başka varlıklarla bağlantı kurabilecek yeterlilikte değildir. Bir varlığın başka bir varlıkla iletişime geçip, onunla ilişki kurabilmesi için mutlak olarak sebebe ihtiyacı vardır. Sebep-sonuç zorunluluğu, mekân-zamandaki harekette saklıdır.⁴⁴⁴

Daha sonraki konularda da göreceğimiz üzere, hareketi felsefesinin önemli bir problemi olarak gören düşünür, mekân-zaman ve Tanrı kavramlarına dair felsefesini açıklarken, hareket kavramına farklı bir yer vermiştir. Hatta hareketi, mekân-zamandaki sınıfsal yapıların en temelinde yer alan bir kategori olarak kabul etmiş ve tedrici süreçte süreklilik gösteren ortaya çıkışların da bir açıklayıcısı görmüştür. Çünkü Alexander'ın evreni, sürekli hareket halinde olan ve bu hareketliliğe bağlı olarak, her an yeni şeylerin ortaya çıktığı bir evrendir.⁴⁴⁵ Bu evrendeki her yeni oluşum, sebep-sonuç ilişkisi ile bağdaştırılmış ve sebeplilik kategorisi, mekân-zamanın hareket akışındaki bir gerçeklik kabul edilmiştir.

Bu sistemdeki her hareket, aynı sistemin bir parçası olan diğer bir hareketlilikte kendini devam ettirir. İki farklı hareket arasında gözlenen sürekli etkileşim, evrensel oluşumlardaki sebeplilik hâlidir. Zaman ile birliktelik gösteren hareketler arasındaki

⁴³⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.355.

⁴⁴⁰ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

⁴⁴¹ Fisher, s.16.

⁴⁴² Alexander, *Spinoza and Time*, s.38.

⁴⁴³ Laird, "Mémorial", s.63.

⁴⁴⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.279.

⁴⁴⁵ Emmet, s.6.

sebeplilik durumu, bir hareketten diğer bir harekete geçiş yaparak bu devamlılığı sürdürmektedir.⁴⁴⁶ Sebep ile hareket arasındaki ilişkiden bahsedilirken, sadece dış varlıklar arasındaki sebep-hareket ilişkisi kastedilmemiştir. Çünkü sebep, tüm ilişki ağında kendini gösterebilmektedir. Düşünüre göre, nedensellik, yalnızca dışsal olayların bağlantısında değil, zihnimizin veya iradelerimizin dışsal şeyleri manipüle ederken veya değiştirirken onlar üzerindeki eyleminde ve fikirleri çağırma örneğindeki gibi zihnimizin kendi iç eylemlerinde de deneyimlenir.⁴⁴⁷ Akıl, düşündüğü nesneden nedensel olarak etkilenir. Algılama eylemi, yalnızca algılanan nesneyle olan birliktelikte değil, aynı zamanda onun kendisinde ortaya çıkardığı hazzın etkisine bağlı olarak da bir ilişki durumu sergiler.⁴⁴⁸

Sebepler ekseninde ortaya çıkan ilişkiler, evrensel türdeki ilişkilerdir. Aynı zamanda bu ilişkiler, iki varlığın karşılıklı olarak birbirini bilmesidir. Bu düşünceye bağlı olarak diyebiliriz ki; sadece akıl şeyleri bilmez, yaşam da materyal şeyleri ve materyal şeyler de diğerlerini bilir. Yazı tahtası, kendi üzerinde yazı yazan hokkayı bilir ve akort çatalı, kendisine karşılık veren akort çatalını bilir.⁴⁴⁹

Evrensel boyutta gözlenen eylemler, belli sebeplerin veya hareketlerin ortaya çıkardığı sonuçlardır. Eylemlerin veya durumların ortaya çıkmasına vesile olan temel etmen, mekân-zamanda oluşum gösteren hareketliliğin sebepsel bir etken olarak varlığını sürdürmesidir. Bir hareket, başka bir hareketi tetikleyerek, varlıklar arasındaki ilişkiye de geçişken bir nitelik kazandırmaktadır. Alexander bu duruma, pencerenin kırılmasına sebep olan taşı örnek göstermiştir. Ona göre, kişi tarafından pencereye doğru atılan bir taş, pencerenin kırılmasına sebep olmuşsa eğer; bu sonuç, taşı hareketin pencereye geçmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Taştaki hareketliliğin ise, dış çevreden aktarılan bir hareketlilik olduğunu iddia eden düşünür; taşı hareketliliği, taşı atan kişideki hareketliliğin geçişi olarak açıklamıştır. Ona göre, taş kendi başına bir hareketliliğe sahip değildir. Taşı atan kişinin vücudundaki belli kasların hareketi, kola ve ele aktarılmış, oradan da taşa aktarılacak taşın hareketine sebep olmuştur. Taşa geçiş yapan hareket, pencereye aktarılacak kırılma eylemini ortaya çıkarmıştır.⁴⁵⁰ Benzer durumların, patlayan bir kurşunda da, bir elektrik akımında da görülebileceğini ifade

⁴⁴⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.279.

⁴⁴⁷ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.12.

⁴⁴⁸ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.325.

⁴⁴⁹ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.318.

⁴⁵⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.279.

eden Alexander, evrendeki tüm eylemlerin sebep-sonucunu hareketliliğe dayandırmış ve temel etken olarak da mekân-zamanı göstermiştir.

Alexander felsefesindeki sebeplilik düşüncesi, varlıkların birbirine bağılılıklarındaki etkileşimlere indirgenmemiştir. Yani, varlıklarda sonuç olarak ortaya çıkan bir durum, başka bir varlıkta ortaya çıkacak durumun mutlak sebebi kabul edilmemiştir. Düşünre göre, genel bir söylem olan, varlıkların birbirine bağılılıkları, nedensel bağımlılığı işaret eder. Bu anlayışa dayanarak, nedenin sonuca bağılı olduğunu veya onun tarafından belirlendiğini söylemek tutarlı değildir.⁴⁵¹

Dolayısıyla da onun sebeplilik anlayışı, determinizmden uzak bir düşünceyi bize sunmaktadır. Çünkü determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağı zorunlu olduğu düşüncesine dayanmakta ve bu düşünce her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen illiyyet fikrini bir ilke haline getirmektedir.⁴⁵² Determinizmin bilimsel tanımına baktığımızda; determinizm, insan iradesi ve eylemleri de dâhil olmak üzere, evrendeki tüm olgu ve olayların, daha önce zorunlu bir şekilde ortaya çıkmış mekanik olgu ve olaylar tarafından belirlendiğini, belirlenen bu olgu ve olayların da daha sonraki birtakım yeni olgu ve olayların nedeni olduğunu ve bütün olup bitenlerin kozal bir açıklamasının yapılabileceğini iddia eden genel felsefî bir doktrindir.⁴⁵³ Determinizm prensibi, basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, her olayın bir takım yakın ve uzak sebeplere bağılı olarak ortaya çıktığını, ortaya çıktıktan sonra da bu kez bizzat o olayın bir takım başka olaylar için bir sebep olduğunu ve bütün olup-bitenlerin kozal bir açıklamasının yapılabileceğini -en azından teorik bir imkân olarak- kabul eder.⁴⁵⁴

Determinizmdeki, her olay veya olgunun bir sebebi olduğuna dair illiyyet fikri ve önceki olay veya olguların daha sonra ortaya çıkacak olay veya olguların zorunlu belirleyicisi olduğu düşüncesi, Alexander felsefesinde yerini harekete bırakmıştır. Çünkü Alexander'daki sebep-sonuç ilişkisi, mekân-zamandaki hareketsel devamlılığın zorunluluğudur. Bu anlayış şöyle açıklanmıştır; sebep-sonuç arasındaki ilişki, hareketliliğin aktarımına bağılı ortaya çıkan bir durumdur. Bu nedenle, aynı tür varlıklar,

⁴⁵¹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.25.

⁴⁵² İlhan Kutluer, "Determinizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, 215-220, s.215.

⁴⁵³ Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu ve Vahdettin Başcı, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016, s.108.

⁴⁵⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s.160.

sahip oldukları farklı türdeki hareketler ile farklı sonuçlara sebep olabilirler. Veya farklı tür varlıklar, hareketlerini aktardıkları aynı tür varlıklarda benzer etkiler ortaya çıkarabilirler. Pencerenin kırılmasına sebep olan bir taş da olabilir, bir demir de. Bundan dolayı, sebep ve sonuç, varlıkların kendilerine bağlı bir durum değil, aktardıkları hareketlerine bağlı bir durumdur.⁴⁵⁵ Mekân-zaman bütünlüğündeki hareketliliğin bir parçası olan varlıklar, hareket geçişlerinin aracıları görevini üstlenirler. Evrendeki bu hareketlilik, hem sebep hem de sonucu temsil edebilmektedir. Sebepsel durumların hepsi, bir hareketin bir başka hareket üzerindeki sürekli etkinliğiyle ortaya çıkmaktadır. Bu durum, evrendeki hareket sürecinin doğasında var olan bir olgudur.⁴⁵⁶

Sebep, tedrici süreçteki niteliksel yükselişlerin devamlılığında da yer alabilmektedir. Her şeyin hareket halinde olduğunu düşündüğümüzde, tedrici yükselişler de sebepsel hareketlere bağlı olarak yükseliş gösterir. Sebeplilik durumu, materyal varlıklar arasında başlayarak canlı oluşumlara doğru yükseliş göstermektedir. Alttaki katmandan üste doğru tüm yükseliş süreçlerinde kategorik form olarak varlığını devam ettirir.⁴⁵⁷

Alexander, sebep-sonuç ilişkisini evrendeki hareket olgusu ile açıklarken hareketliliğe dayalı olarak ortaya çıkan iki tür sebepliliğin varlığından bahsetmiştir. Bu sebeplilik türlerinden ilki; dışsal etki durumuna bağlı olarak ortaya çıkan, etkinliğe dayalı sebeptir. Ona göre, varlıkların hareketliliklerini bir başka varlığa aktarmaları, dışsal bir etkiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu dışsal etki, bir sebep dâhilinde gerçekleştiğinden, bu tür sebepler, etkinliğe dayalı sebeplerdir.⁴⁵⁸

Camın kırılmasına sebep olan taş örneğinde; eldeki hareketlilik taşa, oradan da pencereye aktarılacak pencere üzerinde bir etki oluşturulmuştur. Taşın cam üzerindeki etkisi, dış varlıklar arasındaki harekete dayalı etkinliğe bir örnektir. Camın kırılması, etkinliğe dayalı sebebin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Etkinliğe dayalı sebeplilik, birbirinden bağımsız varlıklar arasındaki dışsal etkiye dayalı bir sebeplilik gösterilmiştir.

Sebeplilik türlerinden ikincisi ise; varlığın kendi doğasında bulunan içkin sebeptir. Filozofa göre, farklı varlıkların veya varlık gruplarının birbirleri üzerinde

⁴⁵⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.280-283.

⁴⁵⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.283.

⁴⁵⁷ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

⁴⁵⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.283.

etkinliğe dayalı sebepleri olduğu gibi, varlığın kendi içinde de sürekli devam eden, varlığın doğası gereği ortaya çıkan sebepler bulunmaktadır. Alexander, bu tür sebepleri, varlığın kendi doğasında bulunan içkin sebepler olarak tanımlamıştır.⁴⁵⁹ Varlığın veya varlık gruplarının kendi doğasında bulunan sebepleri, süreklilik gösteren sebeplerdir. Zihinsel düşünceler ve insan arzuları, bu tür sebeplere birer örnek gösterilmiştir. Ona göre, zihnimizde cereyan eden düşünceler, insan hareketlerine etki ederek bireysel davranışlarımızı ortaya çıkarır.

O halde davranış, dışsal bir yanı olabilecek zihinsel bir şeydir. Zihinsel eylem ya da irade sürecinin başarısı olarak kabul edilen, iradenin hem iç hem de dış yönü vardır. Belli duygulardan ilerler ve belli sonuçlara yol açar. Dışa dönük eylemler, davranışın sonuçlarındaki yalnızca bir unsurdur.⁴⁶⁰ Nesneleri bilmemiz ilk etapta pratiktir; bizim için kullanımlarında olan şeyleri biliriz. Aslında, bilginin bize esasen pratik yoluyla geldiği savunulabilir. Önce bilip sonra harekete geçmeyiz; onlara göre hareket ederek onları biliyoruz. Etrafımızı çevreleyen şeyler, bizi fiziksel olarak karşılık vermeye veya genel olarak söylediğimiz gibi, tepki vermeye teşvik eder. Onlara yönelik olan bu tepkiyle, onların farkına varırız veya onları biliriz.⁴⁶¹

Düşünür, bu felsefesine dayandırarak, sebepler dairesinde cereyan eden durumlardan bahsederken sebeplerin ortaya çıkardığı etki-tepkinin zamansal konumlarına da dikkat çekmiştir. Bu düşüncesinin açıklanması için ise, sebebe bağlı olarak ortaya çıkan durumlardaki öncelik ve sonralık sıralaması esas alınmıştır. Düşünüre göre, sebebin ortaya çıkardığı etki ile bu etkiye karşılık ortaya çıkan tepki, öncelik ve sonralıkları olmayan, aynı zaman diliminde gerçekleşen durumlardır. Tepki, sebebin ortaya çıkardığı bir etkinlik değildir. Tepki, bir etkinlik barındırmadığından yani varlık veya durumlardaki herhangi bir değişiklik hali olmadığından, sadece sebebin ortaya çıkardığı etkiye bir cevaptır.⁴⁶² Tepki, dış dünyadaki empirik süreçsel devamlılıklardaki sebepleri takip etmektedir.⁴⁶³

Etkileşim sürecinde, karşılıklılığa dayalı bir devamlılık söz konusudur. Hareket veya hareket grupları arasında, sebebe bağlı olarak ortaya çıkan sonuç ile sebep arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Sonuç, sebebe karşı bir reaksiyon göstermekte ve

⁴⁵⁹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.283-284.

⁴⁶⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.40.

⁴⁶¹ Alexander, "Value", s.291.

⁴⁶² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.286.

⁴⁶³ Alexander, *Locke*, s.66.

aralarında, etki-tepkiye dayalı, karşılıklı bir etkileşim ortaya çıkmaktadır. Sebep ve sonuç arasında ortaya çıkan karşılıklı etkileşim, belli bir uyum gösterdiğinde yeni bir sebebi ortaya çıkarmakta ve süreç böylece devam etmektedir.⁴⁶⁴ Bu durum, sadece sonlu nitelikteki varlıklar için geçerli bir kıstastır. Sonlu bir takım nitelikler kazanmış varlıklar, sonlu niteliklere sahip diğer varlıklar ile sebeplere dayalı bir ilişki kurarlar. Niteliklerin ortaya çıkması ve sürekli olarak gelişim göstermesi, sonlu varlıklarda gerçekleşen bir durumdur. Sebep de, harekete bağlı olarak devamlılık gösteren bir kategorik karakter olduğundan, sebep-sonuç ilişkisi de sadece nitelik kazanan sonlu varlıklara has bir gerçeklik olabilir.⁴⁶⁵ Böylece düşünür, felsefesinin esas olan mekân-zamanı, hareket ile özdeşleştirerek tüm oluşumları dolaylı da olsa harekete indirgeyebilmiştir.⁴⁶⁶

Alexander bu anlayışını, bir başka kategorik sınıflandırmalarından olan, nicelik ve yoğunluk kategorisinde de dile getirmiş ve bunu, mekân-zamanın en basit seviyesi olan hareket ile bağdaştırmıştır.

2.1.7. Nicelik ve Yoğunluk

Ortak-duyuya göre dünya, genel olarak katı cisimlerden oluşmuştur. Bu cisimler, farklı zamanlarda farklı renklere bürünebilir, yumuşak ve sert, sıcak ve soğuk olabildikleri gibi, herhangi bir anda belirli bir büyüklük, şekil ve ağırlık kazanabilirler. Fakat şu da bir gerçektir ki, gerek büyüklük, gerek şekil farklı uzaklıklardan ve farklı açılardan bakıldığında farklı görülebilir; ağır olan bir cisim, farklı ellerle tutulduğunda ağırlık bile farklıymış gibi hissedilebilir. Ancak, basit bir ölçme ile bu güçlüklerin üstesinden gelebiliriz. Ölçmek suretiyle bir cismin gerçek ağırlığının, büyüklük ve biçiminin ne olduğu bulunabilir, bunları onun görünüşteki büyüklük, ağırlık ve biçimi ile karşılaştırabiliriz.⁴⁶⁷

İşte bu şekilde ölçmek suretiyle belirlenen nitelikler, Alexander felsefesinde, maddeyle bütünleşmiş ve madde seviyesinde ortaya çıkmış nitelikler olarak tanımlanmıştır. Nicelik ve yoğunluk kategorilerinin maddeyle bağdaştırılarak tanımlanmış olması, düşünürün maddecilik anlayışını esas aldığı anlamına gelmez. Çünkü o, evrenin temel cevheri olarak saf maddeyi değil, mekân-zaman birlikteliğinde

⁴⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.300.

⁴⁶⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.288.

⁴⁶⁶ Alexander, *Spinoza and Time*, s.39.

⁴⁶⁷ Aydın, *Âlemden Allah'a*, ss.109-110.

sürekli ortaya çıkan tedrici bir süreci felsefe edinmiştir. Bu felsefesine bağlı olarak şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki; onun anlayışında, evrendeki her şey belli ilişkiler dâhilinde birbiriyle etkileşim halindedir.

İlk tür ilişkiler kategoriseldir. Şeylerin kategorik karakterlerinden doğarlar. Her şey, zaman veya mekândadır; niceliğe ve nitelik derecelerine sahiptir. Zaman içinde olduğu kadar evrensel olarak nedenselliğe de sahiptir. Yani bir şey, başka bir şeyle nedensel ilişki içinde durmaktadır.⁴⁶⁸ Her şeyin başka bir şeyle ilişkisel bir bağ kurmuş olması, birbirinden bağımsız olmayan bir bütünlüğü doğurmuştur. Özellikle doğal gözlemlere dayandırarak empirik oluşumlardaki ortaya çıkışları esas alan düşünür, tüm olgu ve olayları bu perspektiften yorumlamıştır. Sadece Tanrı'nın bir niteliği olarak yorumladığı ulûhiyet anlayışını, doğal süreçteki oluşumların dışına taşımış ve ulûhiyeti, henüz ortaya çıkmamış metafizik bir olgu olarak ele almıştır. Madde seviyesinden başlayarak devam eden tedrici süreç, her anında ilişkisel bir yapıyı barındırmıştır.

İlişkisel durumlara bağlı olarak evrende ortaya çıkan maddeleri, mekân-zamandaki hareketlilikten ayrı düşünmeyen filozof, bu maddelerin ölçümlerine bağlı olarak nicelik ve yoğunluk kategorilerinin ortaya çıktığını iddia etmiştir. Madde, mekân ve zamandaki elementlerin birbirleriyle olan etkileşim ve iletişimleri sonucu ortaya çıkmıştır. Maddenin ortaya çıkması ile birlikte, maddeye ait nicelik ve yoğunluk kategorisi de bağımsız bir kategori olarak evrende varlık göstermiştir. Maddenin ortaya çıkışındaki süreç gibi, nicelik ve yoğunluk da mekân-zamanda cereyan eden ilişkilere bağlı olarak evrende ortaya çıkmış bir kategori olarak tanımlanmıştır.

Böylece mekân ve zaman, nedensellik ve miktar, nesnelerin kategorileridir. Mekânsal ilişkiler, uzaydaki birlikteliktir. Bunlar çıplak bağıllık değil, mesafelerin somut biçimindeki bağıllıktır. Ardıllık, zaman içindeki bir tür bağıllıktır. Belirlenmiş bir olaya sahip olduğumuzda nedenselliğe sahibiz, bu, zaman ve mekânda başka bir olay ile birlikte doğrudan veya dolaylı olarak onunla sürekli olacak bir olaydır.⁴⁶⁹

Düşünürün felsefesinde, nicelik ve yoğunluk, mantıksal çıkarıma bağlı olarak geliştirilmiş kavramsal ifadeler değildir. Aksine, nicelik ve yoğunluk, mekân-zamana bağlı olarak ortaya çıkan belli karakterlerin sahip olduğu, dış gerçeklikle bağlantılı

⁴⁶⁸ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.314.

⁴⁶⁹ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.317.

kategorik kavramlardır. Bu kategoriler, mekân-zamana bağlı ortaya çıkmış karmaşık oluşumların bir karakteridir.⁴⁷⁰

Alexander, nicelik kategorisi ile ilgili düşüncelerini ifade ederken; niceliği, mekânın zamandaki oluşumu veya bu oluşumun ortaya çıkması için mekânın zamandaki bir uğraşı olarak tanımlamıştır. Ona göre, mekânda kendini tekrarlayan zaman, mekânın evrende belli bir yerini zorunlu kılmaktadır. Benzer şekilde, bu zorunluluk durumu, niceliksel durumların mekânda kendini göstermesine de sebep olmaktadır. Zamanların kendini aynı mekânda tekrarlama durumu, mekânın niceliksel anlamdaki büyüklük ve küçüklüğüne etki etmektedir. Zamanın bu prensibi, mekânın niceliksel olarak azlık veya fazlalığında etkili bir role sahiptir.⁴⁷¹

Düşünürün açıklamaya çalıştığı bu felsefesine dikkat edilirse, evrenin ve bu evrendeki ortaya çıkışların temel bileşenleri olan mekân ve zamanın birbirleriyle olan uğraşları, niceliksel sonuçları ortaya çıkarmaktadır. Tabir yerindeyse zamanın mekânda kendini tekrarladığı anlık yenilenme durumu, mekândaki niceliksel durumları ortaya çıkarmıştır.

Alexander, yoğunluk kategorisini de mekân-zaman arasındaki ilişki durumuna göre ortaya çıkmış bir kategori olarak tanımlamıştır. Farklı mekânlarda kendisini tekrarlayan aynı zaman, yoğunluk kategorisinin ortaya çıkışına sebep olmaktadır. Yoğunluk, zamansal tekrarlara göre değil, farklı mekânların aynı zamandaki tekrarına göre oluşmaktadır.

Nicelik ve yoğunluk kategorilerinin ölçülebilir oluşlarına da açıklık getirmeye çalışılmış ve nicelik kategorisinin, eklenebilme veya çıkarılabilme özelliğinden dolayı ölçülebilir bir yapı gösterdiği iddia edilmiştir. Düşünürün anlayışında, nicelik yönünden varlıklar, sayılar ile doğrudan bir bağlantı göstermektedirler. Bu sebeple biz, varlıkların niceliksel özelliklerini, sayılarla olan bağlantıları sebebiyle, doğrudan hesaplayabiliriz. Fakat biz yoğunluğu doğrudan ölçemeyiz. Yoğunluk, eklenebilme veya çıkarılabilme gibi bir yapıya sahip değildir. Bu sebeple, varlıklardaki yoğunluk derecesinin ölçülebilmesi, ancak başka bir aracın kullanılması ile gerçekleştirilecek bir durumdur. Alexander, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

⁴⁷⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.305.

⁴⁷¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.306.

*Genişliği belirten miktarlar doğrudan ölçülebilir, çünkü genişlikler doğrudan sayılarla ilişkilendirilebilir ve bu, ölçümü oluşturur. Ancak yoğunluklar doğrudan değil dolaylı olarak ölçülebilir. Yani standart olarak belirli bir yoğunluktan başlayıp diğerlerini bu standarda göre çeşitli mesafelerde düzenleyerek bir yoğunluk ölçęi yapabiliriz ve bu şekilde yoğunlukların birbirleriyle olan derecesel mesafelerini ölçebiliriz.*⁴⁷²

Alexander, yoğunluğun ölçülmesinde kullanılacak araçtan bahsederken; yoğunluğu ölçecek aracın herhangi bir araç olamayacağına dikkatimizi çekmiştir. Ona göre, yoğunluk ölçümünde kullanılacak araç, belli standartlara göre ve isteğe bağlı olarak ölçeklendirilmiş bir ölçü aletidir. Yoğunluğu ölçme amacıyla hazırlanmış böyle bir ölçü aracı ile ancak yoğunluk derecesi ve seviyesi ölçülebilir.

Varlıkların yoğunluk derecelerinin ölçülebilmesini maddeyle ilişkilendiren düşünür, nicelik ve yoğunluğun kategorik bir sınıflandırma olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Elbette nicelik ve yoğunluğun olacağı kategorik bir sınıflandırma, bir maddenin varlığını gerekli kıldığı gibi bu maddenin veya varlıkların da bütün mü, parça mı oldukları sorularını beraberinde getirecektir. Bütün veya parçadan bahsedilebilmesi için ise sayısal bir karşılığın bulunması gerekir. İşte bu sebeptendir ki Alexander, nicelik ve yoğunluğa dair kategori anlayışını, bütün-parça ve sayı anlayışı ile sürdürmüştür.

2.1.8. Bütün-Parça ve Sayı

Tek bir nesnenin öğelerinin toplamının, nesneleri bir araya getiren bağlantıyla ilişkisini ifade eden felsefi kategorilere ve kümeye, ayrı oldukları nesnelerin doğasında olmayan bütünleştirici yeni özellikler ve düzenlilikler kümesi sunulur. Bu bağlantının bir sonucu olarak, parçalarını temsil eden bireysel nesnelerle bir bütün oluşur.

Parçanın ve bütünün kategorileri ayrıca, genellikle bütünün farklılaşmamış temsiliyle başlayan, daha sonra bütünün analizine doğru ilerleyen ve nesneyi içinde yeniden yapılandırarak özü tamamlayan genel bilgi hareketini de karakterize eder. İşte böyle bir anlayışı benimseyen Alexander, mekân-zamanı bütün olarak tanımlamış ve bu bütünlükte ortaya çıkmış yapıları ise, bütünlüğün parçaları olarak karakterize etmeye çalışmıştır. Onun anlayışında, bütünlüğün kendisi ile onu oluşturan parçaları arasında

⁴⁷² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.308.

sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü parçalar bütünlükte uyumluluk göstermiş ve bir dönüşüme uğramışlardır.

Alexander bu düşüncesine, üçgenin mekânla veya bireyin toplumla ilişkisini örnek göstermiş ve bu uyumu da bir mükemmelleşme olarak tanımlamıştır. Ona göre, üçgenin mekânla ya da bireyin toplumla ilişkisini ele aldığımızda, kurucu unsurun, ait olduğu tam bütün içinde dönüştüğü düşünülebilir. Ancak bu sonucu haklı çıkarmak için, onun bütünle kaynaşmasının, bir parçası olarak sahip olduğu karakterleri değiştirdiğini kanıtlamamız gerekir. Bu problemin cevabı ortaya çıktıkça, sadece bütünün gerçek olduğu mutlakiyet sistemi ve parçalara göreceli ama bağımsız bir gerçeklik izni veren çoğulculuk sistemimiz var olacaktır.⁴⁷³

Mükemmel ile gerçek arasındaki ve daha eksiksiz ile gerçek arasındaki iki ayrımın, sonunda özdeş olabileceği (kesin olmasa da) mümkündür.⁴⁷⁴ Çünkü filozofun anlayışındaki tedrici süreç, mükemmelliğe doğru ilerleyen bir süreçtir ve bu sürecin devamlılığını sağlayan da sonsuz mekân-zaman bütünlüğündeki sonlu mekân ve zaman parçasal öğeleridir. Mekân ve zamanı evrendeki bütünlüğün parçaları olarak gören Alexander, varlıkları da mekân-zamana bağlı bütünün birer parçası olarak izah etmiştir. Bu, tıpkı yaşamın fiziko-kimyasal bir yapıdan oluşmuş olması gibidir. Çünkü tedrici süreçte ortaya çıkmış yaşam, fiziksel ve kimyasal parçalardan bağımsız bir bütünlüğü temsil etmez. Dolayısıyla, düşünüre göre, hayat aynı zamanda fizikokimyasaldır. Çünkü ayrılabilir faaliyetlerinde diğer fiziko-kimyasal süreçlerle karşılaştırılabilir. Ancak bu yalnızca fiziko-kimyasal değildir, çünkü yalnızca fiziko-kimyasal olan süreçler canlı değildir ve entegrasyonun gerekli karmaşıklığı elde edilene kadar bize hayat vermezler. Unsurların yanı sıra bunların birleşim biçimlerinin de olduğunu ve biçimin öğeler kadar gerçeklik olduğunu ve onlara anlamlarını verdiğini hatırlamak çok önemlidir. Resmi oluşturan tek başına renk parçaları değil, ayrı yamaları oluşturan bunların seçimleri ve düzenlemeleri, resmin anlamlılığına katkıda bulunur.⁴⁷⁵

Genel bir ifade kullanacak olursak, bir şey, en azından niteliklerinin sürekliliği anlamına gelir ve nihayetinde niteliğinin ne olduğunu öğrenene kadar şey hakkında

⁴⁷³ Alexander, *The Basis of Realism*, ss.2-3.

⁴⁷⁴ Alexander, *The Basis of Realism*, s.3.

⁴⁷⁵ Alexander, "Natural Piety", s.308.

daha fazlasını söyleyemeyiz. Ancak bu şekilde kısmi nesneyi tamamlanmış nesneden ayırt edebiliriz.⁴⁷⁶

Varlık oluşumlarını da bir bütün olarak gördüğümüzde, varlığı oluşturan mekân ve zaman, bu bütünün parçaları gibidir. Bir organizmanın parçaları arasındaki bütünlük gibidir bu durum. Ona göre, bir organizmanın ayırt edici özelliği, bir yığın olması değil, iş birliği içerisindeki parçalarının birliğinden oluşan bir bütün olmasıdır.⁴⁷⁷ Her biri, diğerinin devamını muhafaza eder. Mekân, zamandaki anların devamlı akışını sağlamakla ve zaman da, mekânın boşluklarına elementler sağlamakla birbirlerini tamamlayan birer gerçeklik olarak evrensel oluşum sürecini devam ettirmektedirler.

Alexander, mekân ve zaman arasındaki parça-bütün ilişkisinden bahsederken; zamanın, mekânları birbirinden ayırma fonksiyonundan bahsetmiştir. Ona göre, mekân ve zaman, birbirlerinin devamlılıklarını sağlarken diğer taraftan zaman, mekâna ait noktaları da birbirinden ayırmaktadır. Mekânda ayrılıklar oluşturan zaman, evrende, bir bütünün parçası olan oluşumlara sebep olmaktadır. Bu sebeple, Alexander felsefesinde, her şey bütünün birer parçasıdır. Bu parçalar, mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkan anlık durumlardır.⁴⁷⁸

Düşünür, genel itibarıyla felsefi yaklaşımlarını realist bir anlayışa dayandırarak dile getirdiğinden;⁴⁷⁹ evrensel bütünlükte gerçekleşen oluşumlara dair anlayışını da bu çerçevede açıklamıştır. Bu sebeple, parça olarak ifade ettiği kategori anlayışındaki oluşumlar, empirik bir zemine dayandırılarak ifade edilmiştir. Ona göre, evrensel bütünlükte oluşum halinde olan parçalar, empirik birer durumdur. Parçalara dayalı olarak ortaya çıkan oluşum, mekân-zamanın kendi karakterinde ortaya çıkan değişime dayalı bir oluşum değildir. Çünkü mekân-zaman, değişmez bir karaktere sahiptir. Alexander, mekân-zaman evrensel yapısı içinde sürekli bir oluşum gösteren bütünü ve bu bütünün parçaları arasındaki ilişkiyi, aynı doğrusal düzlem üzerinde süreklilik gösteren parçaların uyumu veya belli bir grubu oluşturan parçaların birbirleri ile olan uyumları olarak ifade etmektedir.⁴⁸⁰ Bu duruma somut örnekler veren Alexander; askeri bir bölüğün, kitapların oluşturduğu bir kütüphanenin, antika dükkânında oldukça

⁴⁷⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.14.

⁴⁷⁷ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.80.

⁴⁷⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.312.

⁴⁷⁹ Milton R. Konvitz, *On the Nature of Value: The Philosophy of Samuel Alexander*, King's Crown Press, New York 1946, s.9.

⁴⁸⁰ Muirhead, s.11.

heterojen şeylerin oluşturduğu bir koleksiyonun veya organlarımızdan oluşan vücudumuzun, parçalardan müteşekkil bir bütün olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸¹

Alexander, bütünü oluşturan parçaların niteliksel durumlarından bahsederken; bütünü oluşturan parçaların, nitelik olarak birbirlerinden farklı olabileceklerini dile getirmiştir. Bütünü oluşturan parçaların, nitelikleri açısından birbirinden farklı olmasına rağmen aynı bütünün bir parçası olması akla şöyle bir soruyu getirmektedir: Nasıl oluyor da farklı nitelikteki parçalar, tek bir bütün olabiliyorlar? Bu soru, Alexander'ın bütün ve parça kategorik anlayışına dayandırılarak açıklanabilecek nitelikteki bir sorudur. Çünkü düşünürün felsefesinde, bütünü oluşturan parçalardaki süreklilik gösteren ilişkiler, varlıkların kendi bağımsız iradelerine bağlı olarak ortaya çıkardıkları bir durum değildir. Birbirleriyle olan ilişkilerindeki devamlılıkları, mekân-zaman ile olan ilişkileri aracılığıyla sağlanmaktadır. Tedrici olarak, sürekli bir şekilde ve geriye döndürülemez bir prensiple oluşum halinde olan evrendeki ortaya çıkış süreci, bütünü oluşturan parçaların mekân-zamansal ilişkileri aracılığıyla devam etmektedir. Parçalar, bu süreçte kendi başlarına bağımsız bir ilişki durumu ortaya koymazlar. Parçalar her ne kadar birbirlerinden farklı niteliklere sahip olsalar da ve parçalar arasında doğrusal olarak bir ilişki olmasa da mekân-zaman ile olan zorunlu ilişkileri, onları, birbirleri ile sürekli bir ilişki durumu ortaya koymaya ve bu duruma devamlılık kazandırmaya sevk etmektedir. Bu, Alexander'ın bütün ve parça kategori anlayışının evrensel yönünü ortaya koymaktadır.

Alexander, bütün ve bütünü oluşturan parçaları arasındaki ilişkiden bahsederken, sayı kategorisinin, bütün-parça ilişkisindeki bir temel yasa olduğunu da ifade etmiştir. Ona göre sayı, bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişkiye bağlı olarak, birbirinden bağımsız sonlu mekân ve zamanın eş zamanlı ilişkisinden oluşmaktadır.⁴⁸² Mekân-zamanda vücut bulmuş her şey, sayılabilir bir niteliğe sahiptir. Çünkü hepsi mekân-zamanda uğraş göstermektedirler ve zamanın uyumlu bir parçası olan mekânda oluşum halindedirler. Bu sebeple hepsi, sayılabilirliği, niteliksel bir karakter olarak içlerinde barındırmaktadırlar.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Alexander'a göre, grupların niteliklerine göre homojen veya heterojen olması, parçalarının eşit olup olmaması, uzaydaki

⁴⁸¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.312-313.

⁴⁸² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.313.

yayımlarının eşit olup olmamasına bakılmaksızın, her grup, sayılabilir bir yapıyı içlerinde barındırır. Düşünür, buna şöyle bir örnek vererek açıklık getirmiştir: Bir adam ve bir köpekten oluşan grup, nicelik olarak eşitsiz ve nitelik olarak da farklı olmasına rağmen; (sayısal olarak) iki adamdan oluşmuş bir grup veya iki Şilin⁴⁸³ kadardır...⁴⁸⁴ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, grupları oluşturan parçalar nitelik veya nicelik yönünden farklı olsalar bile grupsal olarak aynı sayısal değerler ile ifade edilmektedirler.

Alexander, sayı kategorisiyle iletişime geçme zorunluğu itibarıyla, nicelik ile sayı kategorisi arasında yakın bir ilişkinin bulunduğundan bahsetmiştir. Fakat bunların aynı kategori olarak değerlendirilmesinden de kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, nicelik kategorisi ve sayı kategorisi, mekânın zaman ile olan farklı etkileşimleri sonucu a priori olarak varlık göstermiş iki farklı kategoridirler. Düşünür, sayı kategorisinin a priori bir karaktere sahip olmuş olmasını, evrensellik kategorisi ile olan ilişkisi bağlamında açıklamıştır. Ona göre, sayı kategorisine, bütünü oluşturan parçaların oluşumsal bir planı olarak bakıldığında, sayı, evrenseldir veya evrensellekle iletişim içindedir. Bu yönüyle, Alexander, sayı kategorisinin empirik olmadığını, aksine mekân-zamanda ortaya çıkmış a priori bir durum olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸⁵

2.1.9. Hareket

Düşünürün felsefesinde, a priori karaktere sahip ve mekân-zamanda ortaya çıkmış bir başka kategori ise hareket kategorisi olmuştur. Hareket, tedrici sürecin en saf hâli olarak tanımlanmış ve neredeyse tüm oluşumlar bu kategori üzerine bina edilmiştir. Bu sebeple, açıklamaya çalışacağımız hareket kategorisi, Alexander felsefesinde önemli bir yere sahiptir.

Değişme ve sürekliliğin birer felsefe problemi olarak ortaya çıkması, antik Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde, özellikle “Tabiat Filozofları” diye adlandırdığımız düşünürlerin faaliyetleri sonucu olmuştur.⁴⁸⁶ Parmenides, Zenon gibi eski dönem felsefi düşünürlerinden, Albert Einstein gibi modern fiziğin önemli temsilcilerine varıncaya kadar değişim ve hareket, sebeplilik teoremi altında, gizemli bir konu olarak doğal bilim

⁴⁸³ Şilin, Birleşik Krallık ve İrlanda’da 1971 yılında, ondalık sisteme geçişten önce kullanılmış bir para birimidir.

⁴⁸⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.313.

⁴⁸⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.314.

⁴⁸⁶ Aydın, *Âlemden Allah’a*, s.35.

ve felsefe alanındaki muğlaklığını korumuştur. İlk Sebep, İlk Dürtü, Yaşamın İlk Nefesi gibi hangi tür tanımlamaların yapıldığına bakılmaksızın, süper-natural bir güç anlayışına dayandırılarak, hareket kavramının açıklanmasına dair çabalar sürdürülmüştür.⁴⁸⁷

Hareket kavramı ekseninde geliştirilen anlayışlar, evrendeki oluşumların gözlenmesiyle daha da ehemmiyetli hale gelmiştir. Dünyayı, hareketsiz bir şekilde varlık gösteren, bir bütün olarak gören ve bu inançlarına bağlı olarak felsefi anlayışlarını geliştiren düşünürlerin aksine, Heraklitos ve daha sonra Epikür gibi diyalektik anlayışı benimseyen düşünürler, dünyayı, hareket halinde olan ve sürekli bir akışın hâkim olduğu bir anlayış ile tasvir etmişlerdir.⁴⁸⁸

Benzer şekilde, Samuel Alexander'ın anlayışında da değişim ve hareket önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. O, felsefesinin temelini oluşturan, mekân-zaman ve Tanrı kavramlarına dair düşüncelerini açıklarken tedrici bir yükselişin olduğuna inandığı evrendeki değişim sürecinin temel dinamiği olarak hareketi göstermiş ve bu kavrama ayrı bir yer ayırmıştır. Hareketi, mekân-zamandaki kategorik karakterlerin en temelinde yer alan bir kategori olarak tanımlamış, buna ek olarak da hareketi, evrendeki tedrici süreçte süreklilik gösteren ortaya çıkışların bir açıklayıcısı göstermiştir. Çünkü Alexander'ın evreni, sürekli hareket halinde olan ve bu hareketliliğe bağlı olarak her an yeni bir şeylerin ortaya çıktığı bir evrendir.⁴⁸⁹ Her şey bir düzeyde hareketlidir.⁴⁹⁰

Heraklitos'un felsefesinde bahsettiği, “*evrenin baştan sona tarihsel hareket sahnesi olması*” gibi Alexander'ın mekân-zamansal evreninde de her şey, doğası gereği büyümekte olan bir evrendir. Bu, onun mekân-zaman teorisinin ortaya çıkan evrim doktrini ile birleştiği noktadır.⁴⁹¹ Canlılar dünyasında basitten karmaşığa veya ilkel olandan mükemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekol tarafından ileri sürülen tekâmül nazariyesindeki⁴⁹² anlayışa benzer olarak, Alexander felsefesinde de varlıklar basitten karmaşığa doğru tedrici bir ilerleme süreci

⁴⁸⁷ Abdul Malek, “The Philosophy of Space-Time: Whence Cometh “Matter” and “Motion” ? ”, *Journal for Advances in Physics*, Vol 12, No 2, Brossard 2016, 4270-4277, s.4270.

⁴⁸⁸ Malek, s.4271.

⁴⁸⁹ Emmet, s.6.

⁴⁹⁰ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.24.

⁴⁹¹ Passmore, “The New Realists”, s.52.

⁴⁹² Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekamul-nazariyesi>. (Erişim Tarihi: 26.10.2020).

geçirmektedir. Bu ilerleme süreci, sadece canlı varlıklarda gerçekleşen bir olgu değildir. Madde, yaşam ve akıl seviyelerinin her bir aşamasında bu tedrici evrimsel ilerleme sürecinin varlığından bahsedebiliriz. Natura-realist bir felsefe ile açıklanmaya çalışılan fiziksel mekân-zamandaki tedrici ortaya çıkış süreci, Darwinist natural seleksiyon teorisinden pek uzak görünmemektedir. Onun tedrici olarak gelişim gösteren kozmosundaki şeyler, saf halden daha karmaşık seviyelere doğru niteliksel gelişim göstermiştir. Bu niteliksel gelişimler, evrilme olarak değil birer ortaya çıkış olarak tanımlanmıştır.

Her şeyin evrimleştiği ve her şeyin ilk gerçekliğini mekân-zamanın oluşturduğu düşüncesi savunulur. Onun felsefesinde, evren hareketsiz değil, mekân-zaman içinde değişmekte ve gelişmektedir. Bu hareket ve değişim evreninde düzen ve düzenlilik, her şeyi karakterize eden, evrensel ve gerekli olan farklı kategoriler tarafından sağlanır. Hareket, bu kategorilerin en önemlisidir ve onun içinde varoluş, evrensellik, ilişki, düzen, nedensellik gibi kategoriler bulunmaktadır. Alexander'ın kategorileri, yalnızca bilen zihnin kanunları değildir; nesnel olarak her şeyin oluşumuna aittir.⁴⁹³

Evreninde görülen bu hareketlilik, kendisinden otuz yıl önce yaşamış ve mekân-zaman kavramlarına yönelik anlayışını geliştirirken kendisinden etkilendiğini kabul ettiği, Hegel'in diyalektik anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Her şey, mekân-zaman temelli bir ortamda şeyler veya eylemler şeklinde hareketlerle sürekli olarak akış göstererek tedrici bir ilerleme sürecini izlemektedir.⁴⁹⁴

Bu gelişimsel değişim, Hegel'in felsefesinde de görülmektedir. Hegelde niceliksel, birikimsel değişim bir radikal değişimin sebebi olmaktadır. Birbirleriyle çatışan güçlerin negatif yönleri, eski yapının üstesinden gelmesi sonrasında yeniliğe sebebiyet vermekle birlikte; niceliksel gelişme, niteliksel değişime ve dönüşüme neden olmaktadır. Hegel'e göre, tarihe gelişme ilkesi ile bakılırsa bir yetkinleşmenin olduğu görülecektir. Tinin gidişinin bir ilerleme olduğuna dikkat etmek gerekir.⁴⁹⁵ İlerleme kavramından yalnızca insanın yetkinleşme peşinde koşması, daha kusursuz olmanın zorunluluğuyla davranması anlaşılırsa bu tasarım yetersizdir. Bu durumda, sadece nicelik bakımından bir ilerlemenin söz konusu olduğu söylenebilir. Hâlbuki Hegel'e

⁴⁹³ Krishnananda, s.464.

⁴⁹⁴ Weinstein, s.62.

⁴⁹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (Çev.: Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s.151.

göre, daima daha çok bilgi, daha ince kültür— yalnızca böyle pekiştirmelerle vakit geçirilir. Nitelik konusuna bir türlü gelinmez. Olgu, nitelik çoktan vardır, ama amaç edinilmez: böylece belirsizlik içinde kalır. Ama ilerlemeden onu belirleyerek söz edeceksek, nicelik boş laftır. Erek bilinmelidir, ereğe erişilmelidir. Tin'in kendi etkinliğiyle ilişkisi ürünlerinin değişikliklerinin nitel değişimler olarak tasarlanıp tanınmasını gerektirir.⁴⁹⁶ Bu anlayışı ile Hegel, amaç haline gelmiş niteliksel bir gelişmeden bahsetmiştir.

Aynı düşüncenin Alexander felsefesinde de yer aldığını görebilmekteyiz. Alexander, ulûhiyete doğru niteliksel yükselişin varolduğu bir süreçten bahsetmektedir. Doğal olarak, bu tür bir anlayışa dayandırılarak açıklamalarda bulunulurken, evrende hâkim bir güç haline getirilen hareket kavramından sıklıkla bahsedilmiştir. Filozofun felsefesinde bahsi geçen hareket kavramı, mekân ve zaman kadar önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmıştır. Hatta daha sonraki konularda da göreceğimiz üzere, düşünür, hareket kavramına yüklediği anlam doğrultusunda açıklamalarda bulunurken, hareketi, evrendeki tedrici ortaya çıkış sürecinin başlangıç hâli olarak göstermiştir. Bu hareketin, tüm safhalarda sürekli olarak devam ettiğinden de bahsederek, evrendeki tüm oluşumları, saf hareket olarak tanımladığı felsefi bir mantığa dayandırmıştır.

Düşünürün felsefesindeki tek kozmik ilke, uzay-zaman ya da kendi ifadesiyle saf harekettir. Bu anlayışa dayandırarak, hareket parçalarının kendileri dışında hareket edecek başka bir şeye ihtiyacının bulunmadığını söylememiz mümkündür.⁴⁹⁷ Hareket, bir varlığın fiziksel bir ortamda yer değiştirmesi olarak tasvir edilmemiştir. Hareket, tedrici ortaya çıkış sürecinde, daha üst seviyeye çıkma yolundaki anlık yenilenme ve sürekli bir gelişme olarak düşünülmüştür.⁴⁹⁸

Bu anlık yenilenmeler ve sürekli gelişmeler, birbirlerinden bağımsız ve dengesiz bir düzlemde yol almazlar. Evrendeki tüm gelişimsel parçalar birbirleriyle dengeli ve uyumlu bir bağlılık göstermektedirler. Alexander bunu bir lokomotifin parçalarının hareket halindeki uyumsal birlikteliklerine benzetmiştir. Örneğin bir lokomotifte, her şeyden önce birbiri üzerinde çalışacak şekilde demir ve çelik parçaları takılıdır. Yakıtın sağladığı enerjinin makine tarafından dönüşümüyle hareket halindeki bu parçalar,

⁴⁹⁶ Hegel, *Tarihte Akıl*, s.151.

⁴⁹⁷ Charles Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*, Willet, Clark and Company, United States of America 1937, s.244.

⁴⁹⁸ Weinstein, s.62.

konumlarını değiştirip dengelerini koruyorlar.⁴⁹⁹ Parçaları hareket halindeyken dengede tutan, motorun her an yaptığı iştir.⁵⁰⁰ Bu işin, sürekli olarak ortaya çıkışların gözlendiği evrendeki hareket hâli olduğunu söylememiz mümkündür. Hareket, tabir yerindeyse, evrendeki dengeleyici unsurdur.

Fakat düşünür, hareket kavramını kategorik bir yapı olarak tanımlarken farklı bir yaklaşım sergilemiştir. O, kategorik bir yapı olarak gördüğü hareket kavramını, evrendeki oluşum sürecini göz önünde bulundurarak, mekân-zaman ile olan ilişkisi bağlamında açıklama ihtiyacı duymuştur. Yer yer evrenin tamamını kapsayacak bütünlükteki hareketleri, mekân-zaman ile aynı anlamda kullanmış ve evrenindeki tedrici oluşum sürecinde bu kavrama önemli bir yer vermiştir.⁵⁰¹ Çünkü onun felsefesinde evrensellik gösteren hareketler bütünü, mekân-zaman ile aynı anlamı taşımakta ve bu bütünlük, parçalarının bir arada bulunması ile varlığını sürdürmektedir.

Belki de düşünürün açıklamaya çalıştığı şeyi farklı bir biçimde ifade etmek konuya biraz daha açıklık kazandıracaktır. Daha önce ifade edildiği üzere Alexander, mekân-zamanın, saf hareket ile aynı anlamı barındırdığını ima etmiştir. Hareket, art arda mevcut hale gelen noktaların uğraşdır ve bir noktanın art arda anlar tarafından tutulmuş olması, tam da Alexander'ın mekân-zaman ile kastettiği şeydir. Düşünüre göre, her şeyi kapsayan bir mekân-zaman fikrinden ziyade her şeyi kapsayan bir hareket fikrini temsil etmekte zorlanmasaydık, en büyük şeyden mekân-zaman yerine hareket olarak mutlu bir şekilde bahsedecektik.⁵⁰² Bu durum, daha önce bahsettiğimiz, mekânları ve zamanları ortaya çıkaran parçalar olan mekân ve zaman arasındaki ilişki durumu gibidir. Nasıl ki evrensel mekân-zaman, mekân-zamanlardan oluşmuşsa; aynı şekilde, evrensel boyuttaki hareketler bütünü de anlık-durumlarda cereyan eden hareket parçalarından oluşmuştur.

Nokta-anları, zamanın anları olan uzaydaki konumlardır. En azından hareketler uzama ve süreye sahiptirler ve bu nedenle uzatılmamış matematiksel noktalar değildirler. Noktaların anların yerleri olduğu ve anların noktalara tarih verdiği söylenebilir. Birlikte perspektiflerin izlenebileceği merkezler sağlarlar.⁵⁰³ Çünkü mekân-zamanda ortaya çıkan empirik varlıklar, ortaya çıkış safhalarının başlangıcını

⁴⁹⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.107.

⁵⁰⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.107.

⁵⁰¹ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.320.

⁵⁰² Passmore, "The New Realists", s.52.

⁵⁰³ Emmet, s.5.

harekete borçludurlar. Empirik varlıkların ortaya çıkış safhalarının temelinde tetikleyici bir unsur olarak hareketin yer alması, hareketin bir nitelik mi yoksa bir kategori mi olduğu şeklindeki bir soruyu akla getirmiştir. Alexander, bu soruya karşılık; hareketin, her ne kadar empirik varlık oluşumlarının temel unsuru olsa da, bir kategori olma özelliğinden bir şey kaybetmediğini iddia etmiştir.⁵⁰⁴ Çünkü hareket, oluşumlardaki esas şey olarak anlaşıldığında, bir nitelik kavramının yerini başka bir niteliğe bırakmak suretiyle değişimin ne olacağını tanımlayan kavramdır.⁵⁰⁵ Evrende ortaya çıkan her deneyimsel varlık, mekân-zamana bağlı olarak hareket eksenli oluşum göstermektedir. Varlıksal oluşumların ortaya çıkabilmesi için orada bir hareketin olması zorunludur. Çünkü hareket, mekân-zaman birliğinde ortaya çıkmış a priori bir kategoridir.

Hareket, kategorik bir yapı olarak tanımlanmış olmasına rağmen kategori anlayışı harekete indirgenerek açıklanmamıştır. Çünkü düşünüre göre, kategorileri ortaya çıkaran, mekân-zamanın kendisidir. Hareket, ancak mekân-zamanda ortaya çıkan kategorilerin bir türüdür. Bu sebeple hareket, sadece empirik varlık oluşumlarının temelinde yer alan kategorik bir sınıfsal yapıdır. Kategorinin kendisi ise bu durumlardan uzak olduğundan hareket olarak kabul edilmemiştir.⁵⁰⁶ Böylece Alexander, sadece empirik oluşumları hareket ile bağdaştırmıştır. Bunun dışındaki a priori şeyleri, hareketle ortaya çıkan varlıklar olarak tanımlamaktan uzak durmuştur.

Hareketin, empirik varlıkların seviyesine indirgenmesinin de yanlış bir anlayış olacağına değinilmiştir. Düşünürün felsefesinde, empirik varlıkların ortaya çıkış sürecinin başlaması ve devamı harekete bağlıdır. Bu sebeple hareket, deneyimsel varlıkların ortaya çıkışı için, mekân-zaman kadar zorunlu olan bir gerçekliktir.

⁵⁰⁴ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.320.

⁵⁰⁵ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", ss.271-272.

⁵⁰⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.321.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA EVRENDEKİ TEDRİCİ OLUŞUMLAR

3.1. MEKÂN-ZAMANDA OLUŞUM

Doğada, parçalarının birbirleri üzerinde tutarlı ve uyumlu çalıştığı organizmalar vardır. Dünyanın bazı bölgeleri bizi, onları birbirini etkileyen unsurlardan yapılmış olarak görmeye zorlamaktadır. Organizma fikrinin inorganik maddeye doğru günümüzdeki genişlemesi, şeylerin içyapısında, şimdiye kadar sandığımızdan daha fazla yakınlığın gösterilmesi anlamını doğurmuştur. Ancak bu organik bağlantı ve parçaların karşılıklı etkileşimi, kanunlar ve diğer kanunlar arasındaki veya kanunlar ve örnekleri ve çıkarımları arasındaki tutarlılık değildir. Burada, aklın gerçekliklerle koordinasyonu olan, bilimsel tutarlılık kastedilmektedir.⁵⁰⁷

Görünmez bir zeki erkin var olduğunu kanıtlama yoluyla öğrenen bir kimse, mutlaka doğal nesnelerin hayranlık uyandırıcı düzeninden hareketle akıl yürütmüştür. Böylece dünyanın, her şeyin ilk nedeni olan o kutsal varlığın eseri olduğu düşüncesine ulaşmıştır.⁵⁰⁸ Kozmosta mükemmele doğru bir yükselişin ve bu yükselişin de varacağı son noktanın Tanrı'nın ulûhiyet derecesi olduğuna inanan Alexander, her şeyin ilk nedeni olarak kutsal bir varlıktan ziyade tüm oluşumların tek mimarı kabul ettiği mekân-zamanı esas almıştır. Bunu yaparken de doğadaki hareketlilik ve bu hareketliliğe bağlı değişkenlikleri, bilimsel yöntemlerle akıl süzgecinden geçirmek suretiyle anlamaya çalışmış; akıl ile bilimsel gerçeklikleri beraber takip etmiştir.

Düşünürümüz, evrendeki oluşumlara ve değişimlere yönelik felsefi tasvirler ortaya koyarken bilimsel gerçeklikleri hiçbir zaman gözardı etmemiştir. Doğal gözlemlerine dair felsefesini bilimsellikten uzak tutmamıştır. Evrendeki oluşumların Tanrısal bir güce atfedilmesini bilimsel bulmayan filozof, bununla beraber evrenin bir ruhu olduğuna dair inancını da gizlememiştir. Ona göre, birçok kişi, evrendeki değişim ve dönüşümleri doğrudan Tanrısal bir güce dayandırmış olmanın memnuniyeti içindedir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.233.

⁵⁰⁸ David Hume, *Din Üstüne*, (Çev.: Mete Tunçay), İmge Kitabevi, Ankara 2016, s.57.

⁵⁰⁹ Alexander, "Some Explanations", s.410.

Evrende akıp giden değişimlerin ve hareketlilik hâlinin, doğrudan kutsal bir varlığa yahut Tanrısal bir güce dayandırılmış olmasını doğru görmeyen düşünür, bu anlayışın bilimsel olmadığını ifade etmiştir. Bu düşüncesinin yanı sıra, evrenin bir ruhunun bulunduğu dair anlayışa katıldığını da açıkça dile getirmiştir. Bu ruhtan kasıt, mekân-zamanın kendisi olmuştur. Çünkü Alexander, hiçbir zaman evrendeki gerçeklikleri mekân-zamandan bağımsız değerlendirmemiştir. Onun felsefesinde mekân-zaman, evrensel sistemde gerçekleşen oluşumların temel özüdür.⁵¹⁰ Mekân-zaman, ontolojik olarak esastır ve madde, yaşam, akıl gibi yeni niteliksel yükselişlerin belirimleri ile ilgilidir.⁵¹¹

Alexander, evrensel boyutta ortaya çıkan bütün oluşumların, zamana bağlı olarak mekânda gerçekleştiğini ifade ederek tüm felsefesi boyunca bu temel kıstası sürekli olarak tekrarlama ihtiyacı duymuştur. Kategorik sınıflardan tutun tedrici oluşumlarda ortaya çıkan madde, yaşam, akıl ve ulûhiyet seviyelerine kadar, tüm oluşumlarda bu durumu dile getirmiştir. Dolayısıyla biz de Alexander anlayışındaki tedrici oluşumlardan bahsederken mekân-zaman kavramlarını sıkça kullanmak zorunda kalacağız.

Filozofumuzun tedrici oluşum sürecindeki varlıkların yükselişlerine dair felsefesine baktığımızda, madde seviyesinden başlayarak, ulûhiyet derecesine kadar uzanan, belli seviyelerde birbirinden ayrılan, kademeli bir ontolojik oluşum sürecinin olduğunu görmekteyiz. Evrimsel tedrici ortaya çıkış süreci, bir yandan sürekli devam eden eylemler hareketliliğini ifade ederken diğer taraftan yeni oluşumlara tanıklık etmektedir.⁵¹² Bu evrim, kendine özgü karakterleriyle yeni şeyler ortaya çıkarmak için bir sorumluluğa sahiptir. Bunu yaparak, şimdiye kadar açığa çıkarılmamış şeylerin ayırt edici özelliklerini gün ışığına çıkaracaktır.⁵¹³

Düşünürün tasavvurundaki dünya, varoluş seviyelerindeki hiyerarşinin bir seviyesinden yeni bir varlık seviyesine evrilmektedir. Bu, onun gözlemlediği bir şeydir. Ona göre, aynı tipteki varlıkların soyları, sadece kendi seviyelerindeki diğer varlıklara ya da daha aşağıda olanlara değil; bireysel bir varlık formu almamış doğanın her kısmında (iklim, hava, manyetik değişimler gibi düzenli olmayan dünyanın ruh hâli

⁵¹⁰ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.341.

⁵¹¹ Thomas, "Space, Time, and Samuel Alexander" s.549.

⁵¹² Morgan, s.67.

⁵¹³ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", ss.19-20.

olarak özetlenebilecek her şey) değişerek ve onlarla uyum sağlayarak karakterlerini değiştirirler ve farklı bir seviyede yeni varlıklar hâline gelirler. Başlangıçta onlar taş olarak vardı ve o fiziksel seviyeden yaşam açığa çıktı; yaşamdan ise akıl.⁵¹⁴

Mekânın bir parçası olan varlıklar, zamana bağlı, birbiri ardı sıra ilerleyen sürecin birer parçası olarak sürekli bir oluşum hâlinde değişkenlik gösterirler. Böylece geri döndürülemez sürecin devamı olan her yeni oluşum, varlık olarak ifade ettiği yapıyı ortaya çıkarır.⁵¹⁵ Varoluşların en temelinde saf bir halde bulunan varlık, mekân-zamandaki harekete bağlı olarak, saf durumunu geride bırakıp karmaşık nitelikler kazanmış yeni durumlara geçiş yapar. Kompleks bir takım niteliklere sahip olan varlık, mekândaki varlıklarla, hareket aracılığıyla, sürekli etkileşim hâli göstermekte ve nitelik kazanma sürecini devamlı hâle getirmektedir.

Bir takım nitelikler kazanmış varlıklar, diğer varlıklarla nitelikleri aracılığıyla etkileşime geçerken, sürekli olarak aynı mekâna bağlı kalmamıştır. Düşünüre göre, kazanılmış her bir nitelik, farklı mekânlara ait birer nitelik olduğundan, mekânlar aracılığıyla birlikteliklerini devam ettirirler. Böylece varlık, farklı mekânlarda, sürekli devam eden bir hareketlilik hâli ortaya koyar.⁵¹⁶

Varlık, az karmaşık niteliksel bir yapıdan, çok karmaşık niteliksel bir yapıya doğru değişim geçirerek tedrici süreçte ilerleme gösterir. G. F. Stout, Alexander'ın bu husustaki felsefesini şöyle açıklamıştır: Dünya, gerçekte veya tarihsel olarak, hareketin mekân-zamansal niteliği olarak adlandırdığımız şey dışında hiçbir niteliği olmayan ilk veya temel mekân-zaman koşulundan gelişir. Ancak zamana bağlı olarak hareketlerin yeni karmaşıklığının ortaya çıkmasıyla yeni bir nitelik ortaya çıkar. Başka bir deyişle, gözlemlenen bir olgu olarak karmaşık yapı, yeni veya ortaya çıkan bir niteliğe sahiptir. Buna, niteliklerin belirli bir seriye göre sırayla ortaya çıktığını da eklemeliyiz. Böylelikle daha öncekiler, daha sonrakilerin bir ön koşulu olmaktadır.⁵¹⁷

Alexander'ın tasvir ettiği evrende, bunun tersi bir durum da gerçekleşebilmektedir. Yani, varlıklar, edinmiş oldukları karmaşık yapılarından bir takım nitelikler kaybederek daha az karmaşık yapıya doğru bir süreç de izleyebilmektedirler. Varlıkların sahip oldukları niteliklerinin kompleks olma derecesi

⁵¹⁴ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.52.

⁵¹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.270.

⁵¹⁶ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.271.

⁵¹⁷ G. F. Stout, "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 16-22), Gale Research, United States of America 1998, s.20.

ne olursa olsun, nitelikleri arasındaki uyum devam ettiği sürece, aslî yapıları herhangi bir değişime uğramadan sabit kalmıştır. Fakat varlıkların sahip olduğu nitelikleri arasındaki uyumun bozulması durumunda, niteliklerin birbirleri ile uyumlarını bozacak yeni oluşumlar, varlıkların aslî yapılarında değişime sebep olabilmektedir. Alexander bu duruma şöyle bir örnek vererek düşüncelerine somutluk kazandırmak istemiştir: Bir adam ayağını kaybedebilir. Kişi bu durumda çok fazla bir değişime uğramaz. Fakat bir atom, iki alfa partikülünü kaybettiğinde, farklı bir kimyasal yapı ortaya çıkar.⁵¹⁸

Filozofumuzun bütünlük anlayışı, tüm eylemlerin ve varlıkların birbirleriyle bağlantılı ve birbirleriyle ilişki içinde olduklarını işaret etmektedir. Varlıkların içinde bulunduğu ve ortaya çıktığı grupsal eylemler, bir diğer grupsal eylem ile birliktelik hâli sergilerler. Bu birlikte etkileşim ve ortaklık, grupsal yapıların içinde de devam etmektedir. Kendi içinde bütünlüğe ulaşmış ve diğer gruplar ile ortaklık gösteren grupsal eylemler, mekân-zaman uyum bütünlüğünde sürekli bir hareketlilik hâli göstererek yeni grupsal eylemlerin de oluşmasına sebep olmaktadır. Oluşan her bir grupsal eylem, yeni türlerin oluşmasının da habercisidir.⁵¹⁹ Dolayısıyla, Alexander'ın felsefesindeki grupsal eylemlerin her biri, yeni birer tür olan sonlu varoluşlardır.

Her sonlu varoluş, diğer sonlu varoluşlarla (mekânsal-zamansal bir bağla) birleşmiştir. Sonlu varoluş bir maddedir, yani kendisine has bir çerçeve çizgisi bulunan mekân-zaman hacmidir. Her biri, bir geçmişi olan hareketlerin sahnesidir. Zaman içinde ortaya çıkmış, zaman içinde var olmuş ve zamanda biteceklerdir.⁵²⁰ Saf varlıklar, edinmiş oldukları sonlu niteliklerindeki kademelerine göre, belli safhalara ayrılmışlardır.⁵²¹ Bu anlayışta, mekân-zaman bütünlüğünde saf haldeyken sonsuzluğun bir parçası olan varlıklar, edinmiş oldukları sonlu özelliklerle sonluluk hâline bürünmüş ve yeni bir grubun üyesi olmuşlardır.

Varlıkların edinmiş oldukları sonlu empirik niteliklerine göre temel olarak üç ana seviyede gruplandırıldıklarını görmekteyiz. Bunlar, madde, yaşam ve akıl aşamalarındaki varlık gruplarıdır ki bunların her biri derecesel birer aşama olarak gösterilmiştir. Bunların dışında, henüz ortaya çıkmamış metafizik bir nitelik olan, ulûhiyet derecesinin de bu gruba dâhil edildiğini söyleyebiliriz. Böylece Alexander, dört

⁵¹⁸ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.274.

⁵¹⁹ Muirhead, s.11.

⁵²⁰ Passmore, "The New Realists", s.53.

⁵²¹ John K. McCreary, "The Religious Philosophy of Samuel Alexander", *The Journal of Religion*, Vol. XXVII. (3), Apr. 1947, 102-113, ss.111-112.

temel seviyeden oluşan bir derecelendirme ortaya koymuştur. Mekân-zamanda saf halde bulunan varlık, birçok nitelik kazanarak saf ve sonsuz halden ayrılıp sonlu nitelikler edinmiştir. Edinilen bu sonlu nitelikler, varlığı, mekân-zaman sonsuzluğundan farklı kılmaktadır. Bu sebeple, Alexander, ulûhiyet dışındaki, varlığın kazanmış olduğu nitelikleri empirik nitelikler olarak ifade etmiştir.⁵²²

Düşününürün empirik obje olarak isimlendirdiği, varlıkların niteliklerine yakından baktığımızda; her niteliğin, varlıkta bulunma durumuna göre farklılık gösterdiğini görmekteyiz. Bazı nitelikler yaygın bir özellik gösterip birden çok grupta bulunurken, bazı nitelikler sadece tek bir grupta bulunmaktadır. Alexander, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*Deneyimsel varlıkların karakterleri arasında açık bir farklılık vardır ki, bazıları değişken iken bazıları yaygındır. Bazı şeyler yaşama sahipken, bazıları değildir. Bazı şeyler kırmızıdır, diğerleri yeşil veya sarı; bazıları tatlı, diğerleri ekşi. Bazılarının rengi vardır fakat tadı yoktur. Maddenin bir kütlesi vardır ama bilince sahip değildir.*⁵²³

Bu nitelikler, empirik bir yolla gözlemlendiğinde, varlıklarda değişkenlik gösterse de tüm sonlu varlık gruplarında bulunan yaygın niteliklerdir.⁵²⁴ Alexander kozmosunda ortaya çıkan varlıklar ve bu varlıklara ilişkin nitelikler, zamansal bir süreci takip etmektedirler. Zamanın geriye döndürülemez sürekli ilerleyişi, ortaya çıkan varlıklar ve bu varlıklara ait nitelikler üzerinde en temel etkindir.⁵²⁵

Zaman, doğrudan nihaî gerçekliğin bir sıfatı hâline geldiğinden, bu düzen sadece mantıksal olmaz, zamansal da olur. Artık kipsel mükemmelliğin dereceleri, formların statik serileri değildir; zamanın düzeni içerisinde üretilen bir hiyerarşidir. Böylelikle evrim fikri tanıtılmış ve maddeden ya da madde öncesinden, zaman içerisinde fiziksel varoluşun kipleri ve dolayısıyla yaşam formları ve son olarak da zihnin geliştiği ifade edilmiştir.⁵²⁶

Zamanın sürekli ilerleyişini hareket kategorisinin bir prensibi olarak düşündüğümüzde, varlıklarda ortaya çıkan sürekli değişimler, onların harekete bağlı olarak ortaya çıkardıkları sonuçlarıdır. Sonsuz mekân-zamanda ortaya çıkan yeni

⁵²² Alexander, *Space Time and Deity I*, s.184.

⁵²³ Alexander, *Space Time and Deity I*, s.184.

⁵²⁴ Brettschneider, s.34.

⁵²⁵ Brettschneider, s.57.

⁵²⁶ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.34.

oluşumlar, edindikleri niteliklerine bağlı olarak sonlu bir hâl almaktadırlar. Filozofa göre, bu sonlu varlıklarda gördüğümüz hakikatler, bizim deneyimsel olarak kavradığımız gerçekliklerdir. O bu durumu şöyle ifade etmiştir:

*Sonlu olanların belli bir düzene bağlı olarak ortaya çıkışları, zamanda cereyan etmektedir. Dünya, hakikatte, tarihsel bir düzene bağlı olarak saf halde bulunan ve kendisinde hareketin bulunduğu mekân-zamandan çıkmaktadır. Zaman cihetiyle baktığımızda, harekete bağlı olarak ortaya çıkan karmaşık yeni oluşumlar, yeni nitelikler ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni ve kompleks yapılar, yeni bir empirik hakikattir ve deneyimsel nitelik olarak gözlenmektedir.*⁵²⁷

Burada ifade edilen, harekete bağlı olarak ortaya çıkan varlıksal nitelikler, tesadüfi veya geliş güzel nitelikler olarak düşünülmemiştir. Yeni nitelikler, belli bir aşamaya ve düzene göre varlık göstermiştir. Bu sebeple ortaya çıkış, belli dereceleri doğurmuştur.

Bu dereceler katmansaldır. Ona göre, her birinin kendine özgü niteliği bulunmakta ve her biri seviye seviyedir. Katmanlar zoraki üst üste bindirilmemiştir. Her üst seviye, daha aşağıdakini zamanda takip eden nesildir.⁵²⁸ Dolayısıyla katmansal yapılar, varlıkların zorunlu eylemleri sonucu oluşmamıştır. Belli seviyelerin veya katmanların ortaya çıkışı, evrendeki varlıkların seçime bağlı davranışlarının sonucudur. Çünkü düşünürün felsefesindeki niteliksel tekâmül süreci, zorunluluğa bağlı eylemlerle belirlenmemiştir. Varlıklardaki yükseliş, seçime bağlı bir ilerleyiştir.

Seçim, önceki niteliklerin bir sonraki aşamada belirecek nitelikleri yükselişe zorlaması veya gerekli şartları oluşturarak onları yeni aşamaya konfigürasyonel güç olarak sevk etmesidir.⁵²⁹ Evrende, zamansallığa bağlı sürekli bir hareketlilik hâli bulunduğundan, varlıklar, mekânda yeni nitelikler kazanmakta ve üst seviyeye doğru ilerleme kat etmektedir.⁵³⁰ Bu ilerleyişte varlıklar, yeni nitelikler kazanarak yükseliş gösterirken sahip oldukları niteliklerinden geride herhangi bir şey de bırakmamıştır.⁵³¹

Sonuç olarak bahsi geçen nitelikler, başka niteliklere dâhil olarak yükseliş göstermiştir. Yükselişin olabilmesi için kazanılan yeni nitelikler ile bir önceki nitelikler

⁵²⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.45.

⁵²⁸ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, ss.34-35.

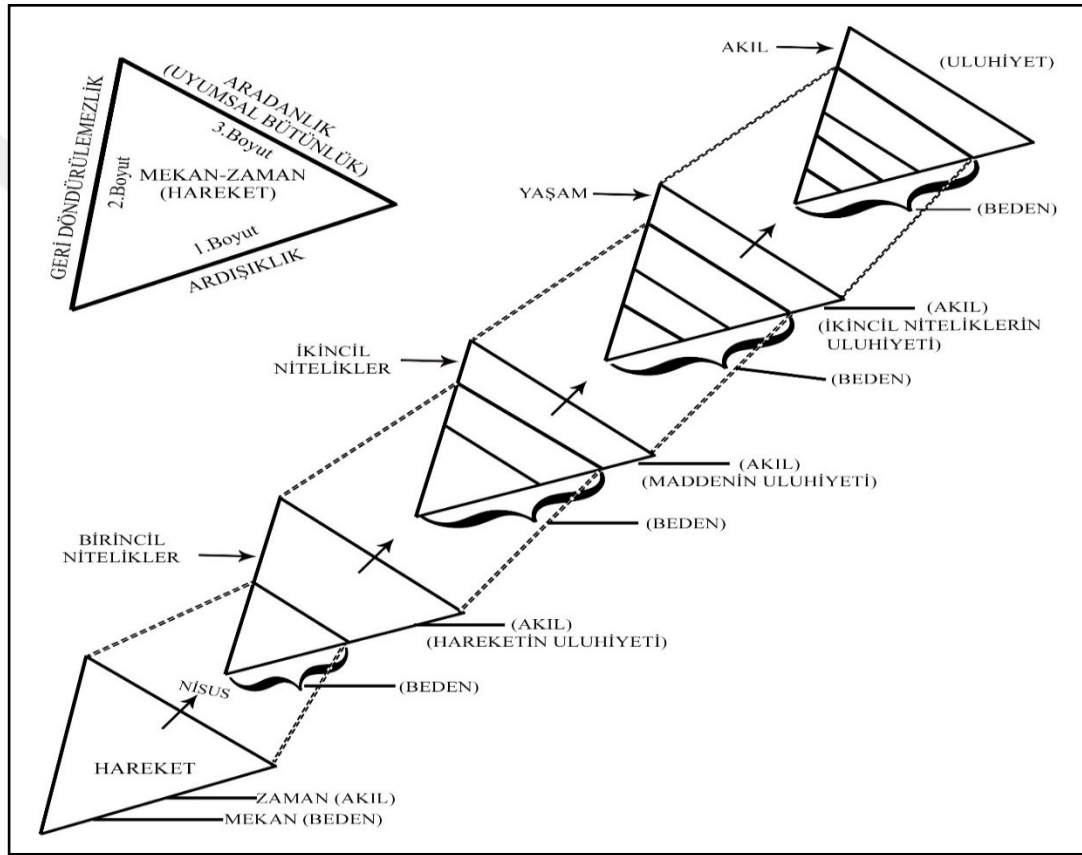
⁵²⁹ Gillet, s.283.

⁵³⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.45.

⁵³¹ Gillet, s.266.

birbirleriyle uyumluluk hâli sergilemişlerdir. Belli aşamalarda ortaya çıkan her nitelik, kendisini ortaya çıkaran aşama üzerinde yükseliş göstermek suretiyle varlığını tedrici süreçte devam ettirmiştir. Ancak bu sayede madde seviyesindeki varlık, yaşamsallık kazanabilmiş ve yaşayanlar da akıl aşamasına varabilmiştir. En nihayetinde akıl seviyesinden sonra, Tanrı'nın bir niteliği olan ulûhiyet seviyesine de varılacaktır.

Bu anlayışı, Alvin Harold Kauffman tarafından tasarlanan diagramatik şekli kullanarak açıklamamız, bu bölümün genel itibariyle özetlenmesi ve daha anlaşılır olması açısından faydalı olacaktır.



Şekil 3.1.⁵³² Alexander'ın Tedrici Ortaya Çıkış Sürecini Gösterir Şema

Kauffman'ın, Alexander'ın tedrici ortaya çıkış sürecini temsil eden diagramına baktığımızda, sol üst köşede yer alan üçgen şekilde, tüm oluşumların temel kaynağı olan mekân ve zaman ilişkisinin ve bu ilişki neticesinde varlık gösteren hareketin temsil edildiğini görmekteyiz. Bu şekilde, zaman, harekete bağlı olarak temel üç özelliğini mekânın üç boyutunda sürdürmektedir. Buna göre zaman, geri döndürülemezlik, arada olma (uyumsal bütünlük) ve ardışıklık nitelikleriyle mekânın üç boyutunda kendini

⁵³² Kauffman, s.184.

tekrarlamakta ve bu nitelikleri aracılığıyla, evrendeki oluşumlara sebep olmaktadır. Bu anlayışına bağlı olarak Kauffman, şekildeki oluşumların, Alexander felsefesinde dile getirilen evrendeki tedrici sürecin ilk aşamasını temsil ettiğini iddia etmiştir.⁵³³

Sol alt köşeden başlayarak sağ üst köşeye doğru yükselen ve peşi sıra devam eden üçgenlerden oluşmuş şekil ise tedrici ortaya çıkış sürecinin evreler halinde yükselişini ve bu yükselişte ortaya çıkan nitelikleri temsil etmektedir.⁵³⁴ Bu şekle baktığımızda, mekân-zaman birlikteliğinde harekete bağlı olarak belli evreler dâhilinde, ulûhiyete doğru yükselen bir ilerleme halinin olduğunu görmekteyiz. Yukarı doğru yükselen ok ile gösterilen, tetikleyici bir güç olarak ifade edebileceğimiz ve çalışmamızın dördüncü bölümünde ele alacağımız Nisus ise, sonlu varlıkları niteliksel olarak yükselişe sevk eden güçtür. Nisus, varlıkların yeni nitelikler kazanmaları ve onların daha karmaşık yapılar haline gelmeleri için yönlendirici rolü üstlenmiştir.⁵³⁵ Böylelikle, saf hareket ile başlayıp madde aşamasına geldiğinde birincil nitelikleri ortaya çıkan varlık, oradan yaşam seviyesine çıkarak ikincil nitelikler kazanmaktadır. Yaşamdan sonra gelen akıl seviyesinde ise, üçüncül nitelikler kazanılarak ulûhiyet seviyesine doğru olan tekâmül süreci devam etmektedir.

Bu süreci gösteren şeklin sağ tarafındaki kavramlara baktığımızda, her aşamada bir beden ve aklın olduğunu görmekteyiz. Çünkü Alexander felsefesinde, mekân ile zaman arasındaki ilişki, akıl ile beden arasındaki ilişkiye benzetilerek açıklanmıştır. Mekân, zaman için bir beden; zaman da mekân için bir akıl niteliğine sahiptir. Her aşamada mekân ve zaman varlık gösterdiğinden, hâliyle Kauffman, tedrici sürecin her aşamasında beden ve akıl ilişkisini temsili olarak göstermeyi ihmal etmemiştir.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde ele alacağımız, diagram üzerinde gösterilmiş ulûhiyet seviyesi ise henüz ortaya çıkmamış, sonlu varlıkların niteliksel olarak ulaşmayı arzuladıkları en son aşamadır. Gerçekten yeni, öngörülemeyen nitelikler sürekli olarak evrende ortaya çıkmaktadır. Şu anda, yani akıl seviyesinde ortaya çıkan nitelikler, yeni oluşacak olan ulûhiyete doğru olan yükseliştir.⁵³⁶ Bu nedenle, Tanrı'nın ulûhiyet niteliği, diagramın en üst seviyesine yerleştirilmiştir.

⁵³³ Kauffman, s.184.

⁵³⁴ Kauffman, s.185.

⁵³⁵ Morgan, s.30.

⁵³⁶ Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*, s.244.

3.1.1. Mekân-Zamanda Maddenin Ortaya Çıkışı

Düşünce tarihinde bir felsefe terimi olarak madde, üç ayrı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, tamamen metafizik anlamda “cisimlerin duyu verileriyle algılanamayan aslı” mânasına gelmektedir. Madde ikinci anlamında üç boyutlu olan ve yer kaplayan mevcudu ifade etmekte; üçüncü olarak da kıyasta önermeler ve onların muhtevasına “kıyasın maddesi” denilmektedir.⁵³⁷

Antikçağ’dan beri filozoflar âlemdeki değişim ve hareketliliklere karşılık farklı fikirler öne sürmüş ve felsefelerinde madde kavramına ayrı bir yer vermişlerdir. Bu düşünürlerden olan Aristoteles’e göre *ousia*, form ile maddenin bileşiminden oluşur, yani ona göre her şey madde ile formun bileşimiyle var olur. Başka bir ifadeyle, *ousia* maddenin form almış hâlidir. Bu bağlamda madde, kendisi bakımından özel bir şey olan belli bir niceliğe veya varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şey değildir.⁵³⁸ Aristoteles’in felsefesindeki madde, ancak form ile tamamlanabilir durumdadır. Bu anlayışta, varlığa gelmiş olan her şeyin bir parçasının form bir parçasının madde olduğu açıkça ifade edilmiştir.⁵³⁹

Aristoteles’te madde ve formun prensip olarak her varoluşun zorunlu başlangıcı olması gibi, Alexander’da da madde, tedrici belirim sürecinin zorunlu bir başlangıcı olarak karşımıza çıkmıştır. Madde, materyalist bir anlayışla tanımlanmamıştır. Naturalist bir anlayışa dayandırılarak tasvir edilmeye çalışılan madde kavramı, materyalizmdeki madde anlayışından uzak tutulmuştur. Onun madde tasavvuru, mekanik yapılanmalardaki en basit oluşumları işaret etmektedir. Onun mekanik tanımlaması, bizi bu kanaate vardırmıştır.

Düşünüre göre mekanik, varoluşun daha basit ve daha az karmaşık biçimidir; o da tıpkı yaşam ya da zihin gibi yapısaldir, yalnızca yapısı basittir. Canlı olmadan hayatı vardır. En azından içinde, yalnızca maddenin daha erken bir aşaması olan sürekli gelişim içinde, yaşamın daha sonraki bir aşaması olmasını mümkün kılan bir unsur vardır.⁵⁴⁰ Burada görüleceği üzere düşünür, maddeyi, mekanik yapılardaki basit ve daha az karmaşık biçim gibi düşünmüş ve sonlu varlıkların ilk ortaya çıkış aşamasını maddeye dayandırmıştır. Onu farklı kılan en önemli yön, tüm tedrici oluşumları mekân-

⁵³⁷Mahmut Kaya, "Madde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/madde#1>, (Erişim Tarihi: 02.11.2020).

⁵³⁸Muttalip Özcan, *Aristoteles*, Bilgesu Yayınları, Ankara 2011, s.51.

⁵³⁹Aristoteles, *Metaphysics*, s.102.

⁵⁴⁰Alexander, "Naturalism and Value", s.282.

zamandaki hareketle zorunlu bağdaştırmış olmasıdır.⁵⁴¹ Filozofa göre zaman, mekânda devamlılık hâli göstermekte ve mekâna bağımlı ortaya çıkan oluşumlara yeni nitelikler kazandırıp sürekli bir yükseliş sürecini doğurmaktadır. Böylelikle, sonsuz olan mekân-zaman, sonlu nitelikleri ortaya çıkarmakla birlikte, sonlu varlıklarda beliren sonlu niteliklere bağlı olarak belli niteliksel dereceleri de açığa çıkarmıştır.⁵⁴² Dolayısıyla, maddi cisimler arasında veya tek bir maddi cismin parçacıkları arasında nedensellik vardır. Bu ilişki, canlı süreçlerin birbirleriyle ilişkilerinde veya aynı yaşam sürecinin aşamaları arasında nedenselliğin tespit edilebildiği canlı sürece taşınır. Böylece, her bir alt düzey, temeli olduğu bir sonraki süreç düzeyine taşındığı için, alt düzeydeki belirli karakterler, üst düzeyde temsil edilir.⁵⁴³

Tüm bu sonlu niteliklerin belli aşamalara bağlılığı, mekân-zaman evrensel bütünlüğünde varlık gösteren sonsuz hareketin bir prensibi gösterilmiştir. Sonsuzluk prensibine sahip olan hareketin sonlu niteliklerde de varlığını devam ettirmesi, bir problemi doğurmaktadır. Hareket, hem sonsuz bir prensibe sahip hem de sonlu varlıklara bağlı hareket ederek sonlu bir nitelik gibi davranmaktadır. Nasıl olur da sonsuz bir şey, hem sonlu hem de sonsuz olabiliyor?

Alexander, maddenin oluşum seviyesinden başlayarak devam eden yükseliş sürecindeki farklı hareket türlerinden bahsederek bu problemi gidermeye çalışmıştır. Ona göre, sonlu hareket ve sonsuz hareket olmak üzere iki tür hareket bulunmaktadır. Sonlu hareket, nitelik kazanarak ortaya çıkan varlık oluşumunun en basit seviyesinde görülen, daha sonraki süreçlerde ise niteliklerle birliktelik gösteren bir hareket türüdür. Sonsuz hareket ise, mekân-zamanda sonsuzluk gösteren, kategori olan hareket türüdür.⁵⁴⁴

Sonlu hareketle başlayan ve nitelik kazanarak ortaya çıkan varlık oluşumunun en basit seviyesi, madde seviyesi olmakla birlikte varlığın da nitelik kazandığı en basit seviyedir. Mekân-zamanın sonsuzluk barındıran temel yapısında ortaya çıkan madde seviyesi, diğer bütün süreçsel ilerlemelerin de üzerine bina olduğu nitelik kazanımının ilk aşamasıdır.⁵⁴⁵ Varlıklar nitelik kazanarak yükselişe doğru bir süreç izlerken temel

⁵⁴¹ Kauffman, s.213.

⁵⁴² Weinstein, ss.68-71.

⁵⁴³ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.11.

⁵⁴⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.53.

⁵⁴⁵ Brettschneider, s.61.

olarak madde seviyesinden başlayarak ilerleme gösterirler. Dolayısıyla Alexander felsefesinin temel sonlu oluşum süreci madde ile başlamaktadır.

Sonsuzluğun içinden sonlu bir maddenin çıkması, sonlu-sonsuz ilişkisinin tekrar bir problem olarak karşımıza çıkmasına sebep olmuştur. Mekân-zaman, evrenin her aşamasında bulunan sonsuz bir cevher olduğundan, madde ve madde sonrasında ortaya çıkan tüm seviyelerde de varlığını devam ettirmektedir. Bu sebeple, sonsuz mekân-zamanın sonlu bir varlıkta da varlığını devam ettirme zorunluluğu doğmuştur. Bir problem olarak karşımıza çıkan bu durumun açıklığa kavuşturulması amacıyla filozofun evrenindeki oluşum sürecine bakmamız gerekecektir.

Alexander'ın evren anlayışına baktığımızda, aslında evrenindeki oluşumların bir süreç olduğunu ve bu oluşumların, sonluluktan uzak olduğunu görebilmekteyiz. Nitelik olarak ortaya çıkan varlık oluşumlarının süreçsel gelişimleri arasında boşluk bulunmamaktadır. Yükselişe veya daha mükemmele doğru, sürekli ilerlemenin görüldüğü süreçsel bir hâl vardır. Yükseliş veya daha mükemmele doğru ilerleme süreci, dışsal etkilere bağlı ortaya çıkan bir süreç olmayıp, varlığın mekân-zamana bağlılığından kaynaklanan içsel bir süreçtir.⁵⁴⁶ Bu nedenle, sonlu olanlar, aslında sonsuzun bir parçası olduklarından sonsuzun sonluda bulunması durumunu ortadan kaldırdıklarını söyleyebiliriz.

Düşünür, varlığın madde niteliğindeki oluşumunu, mekân-zamandaki ilişkiye bağlı bir organizasyon olarak gördüğünden; evrendeki organize yapıyı, maddenin en basit hâlini temsil eden atom örneği ile desteklemeye çalışmıştır. Ona göre, maddenin ilk belirim aşaması olarak gösterebileceğimiz atomda görüldüğü gibi, tüm bileşenler birbirleri ile ilişki içinde hareket ederek organize olmuş ve karmaşık bir yapıyı doğurmuşlardır. Kategorik bir özellik olarak görülen bu organizasyon hâli, maddenin oluşumunda ve süreçsel devamlılığında önemli bir öge olarak gösterilmiştir. Herhangi bir varoluş düzeyinden yeni bir niteliğin çıkması, o düzeye ait olan ve ona uygun niteliğe sahip hareketlerin belirli kümelenmesi veya bir araya gelmesi anlamına gelir. Bu eşdizim, daha karmaşık hale gelmiş, ayırt edici yeni bir yüksek niteliğe sahiptir. Ait olunan nitelik ve topluluk yenidir ve yükseliş gösterdikleri süreçte geride bir şey bırakmamışlardır.⁵⁴⁷ Bu sebeple Alexander'ın açıkladığı madde devamlılığının,

⁵⁴⁶ Brettschneider, s.61.

⁵⁴⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.45.

organize olmuş yapının parçaları arasındaki uyuma ve bu parçaların iyi organize olmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Maddeselliğin, saf uzay-zamanın karmaşık bir gelişiminden başka bir şey olmadığı; böylece maddenin, kendisinden geriye kalıntı bırakmadığı, uzaysal-zamansal süreçte analiz edilebileceği kastedilebilir.⁵⁴⁸

Alexander'da ontolojik bir prensip olarak görülen, maddedeki organize olmuş yapı ve uyum, doğal seleksiyona dayalı bir durumdur. Ona göre madde, birbiri ile uyumluluk gösteren, organize olmuş hareketlerdir.⁵⁴⁹ Maddeyi ortaya çıkaran hareketler arasındaki uyum, tesadüfi veya gelişigüzel bir durum değildir. Aralarında zorunlu bir uyum vardır. Bu uyum ise, doğal bir seleksiyona bağlıdır. Ortaya çıkış sürecinde nitelikler, uyum sağlayacakları diğer nitelikler ile doğal bir seleksiyon sürecine girerler. Bu durum, evrimsel sürece benzetilmiştir. Düşünürü göre, evrimsel süreçteki varlık, yaşamsal sürecini devam ettirmek için çevresi ile uyum göstermek zorundadır. Uyum gösterenler, yaşamsal varlıklarını sürdürürken, sürecin devamlılığının da bir parçası hâline gelirler. Aynı şekilde madde de varlığını devam ettirmek için sürekli olarak çevredeki diğer varlık veya varlık grupları ile doğal seleksiyon yoluyla uyum göstermek ve onlarla organize olmak zorundadır. Ancak bu şekilde yeni nitelikler kazanabilir ve devamlılığını sürdürebilir.⁵⁵⁰ Bu organize olmuş yapıda, edindiği yeni niteliklerle kendini tekrarlayan madde, bir üst yapıya doğru süreçsel bir zeminde ilerleme gösterir.

Varlığın, madde niteliğinde doğal seleksiyon yoluyla kendi içinde ve çevresiyle uyum göstererek süreçsel bir ilerleme göstermesi, sonsuz mekân-zamanın sonluyu ortaya çıkarmasıdır. Bu sebeple Alexander, maddeyi, sonsuz tedrici sürecin sonlu bir niteliği olarak görmüştür.⁵⁵¹ Bu anlayışına bağlı olarak o, uyum ve doğal seleksiyondan bahsederken mekân-zamanın parçaları olan nokta ve anlar arasındaki uyumu dile getirmiştir. Doğal seleksiyonla bir araya gelerek birbirleriyle uyum gösteren nokta ve anlar, karmaşık yapıları ortaya çıkarmaktadır. Düşünürün anlayışında, yapı ne kadar karmaşık ve uyumlu olursa varlık o kadar üst seviyede bulunmaktadır. Bu sebeple madde, bir üst seviyedeki yapılara göre daha sade bir formdadır. Yani madde, yaşama göre; yaşam ise akıl seviyesine göre daha saf bir yapıdadır.

⁵⁴⁸ Stout, "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", s.20.

⁵⁴⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.50.

⁵⁵⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.55.

⁵⁵¹ Brettschneider, s.63.

Dönemin düşünürlerinden olan John McCarthy, Alexander anlayışındaki ontolojik varlıklar ve bu varlıklara ilişkin niteliklerin uyumunu, varlığın anlaşılması ve bilinmesi için önemli bir kıstas olarak göstermiştir. McCarthy'e göre, Alexander felsefesindeki varlıklar, hem yapısal hem de niteliksel olarak aralarında bir uyum göstermekte ve varlıkların bu iki farklı boyutu birbirini tamamlamaktadır. Varlığın anlaşılması ve kavranması için her iki boyutunun birlikte algılanıp düşünülmesi gerekir. Biz bir sonluyu,⁵⁵² mekanik terimler ile açıklayabiliriz. Fakat tamamıyla bir sonluyu anlamak ve kavramak için, niteliksel yönünün farkında olmak zorundayız.⁵⁵³

McCarthy'nin yukarıdaki düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere, Alexander felsefesindeki varlıkların yapıları ile nitelikleri arasında zorunlu bir bağ bulunmakta ve bu zorunluluk hâli, uyumun iki yönlü karakteristik bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkmış yapılar ve nitelikler arasındaki ilişkiye sıklıkla değinen Alexander, bunlar arasındaki ilişkiye bir formül bulduğunu iddia ederek buna dair bir hipotez geliştirmiştir. Bu formülde zaman, mekânın her alanında kendini yenilemekte ve mekâna ait parçaların birbirleriyle etkileşimlerinde temel rolü oynamaktadır. Bu sayede, varlık oluşumlarının devamlılığını sağlamaktadır. Zaman, ortaya koyduğu bu işleviyle, mekândaki tüm oluşumların temel yönlendiricisi olan akıl görevini üstlenmiştir. Aynı zamanda kendi varlığını devam ettirmek için de mekânda kendini yenilemek suretiyle varlığını ve ortaya çıkışını devam ettirmektedir. Mekân ise, zamana sahip çıkarak zamanın bedeni görevini üstlenmiştir.⁵⁵⁴ Bu anlayışa göre zaman, mekânın aklını; mekân ise, zamanın bedenini temsil etmektedir.⁵⁵⁵

Alexander *Spinoza and Time* isimli eserinde, mekân-zaman arasındaki bu ilişkiyi farklı bir söylemle şöyle dile getirmiştir:

*...Zaman, mekânın aklıdır. Bir diğer yönleme göre akıl, kendisine ait beyninin zamanı ve yaşam da, kendisine ait yaşayan canlı bedenlerin zamanı gibidir. Her iki yöntemde de dünyanın ve içindeki her şeyin benzer plan dâhilinde inşa edildiği gerçeğini idrak ederiz.*⁵⁵⁶

⁵⁵² McCarthy, "sonlu" kavramıyla, mekân-zaman sonsuzluğunda belli nitelikler kazanmak suretiyle sonlu bir hal almış varlık veya varlık yapılarını kastetmiştir.

⁵⁵³ John W. McCarthy, *The Naturalism of Samuel Alexander*, King's Crown Press, New York 1948, s.19.

⁵⁵⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.38.

⁵⁵⁵ Presley, s.12.

⁵⁵⁶ Alexander, *Spinoza and Time*, s.49.

Alexander burada, mekân ve zaman arasındaki zorunlu ilişkiyi, aklın beden ile olan ilişkisine benzetmiştir. Onun düşüncesinde, varlıkların ortaya çıkması veya devamlılık göstermeleri için varoluşlarına kaynak teşkil edecek ortama ihtiyaçları bulunmaktadır. Aynı şekilde, varoluşlara kaynak teşkil eden ortamların da devamlılıklarını korumaları için kendilerini yönetip organize edecek şeylere ihtiyaçları vardır. Bu felsefe, mekân-zaman dâhil, mekân ve zamanda varlık gösteren tüm ontolojik oluşumlar için geçerlidir. Zaman, mekândaki eylemleri organize etmekte ve oluşumların yöneticisi görevini üstlenmektedir. Mekân da, zamanı koruyan ve zamansal devamlılıkları sağlayan bir ortam görevini görmektedir. Bu ilişki, akıl ile beden arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Nasıl ki akıl, varlığını ortaya koymak için fiziksel bir ortam olan beyne ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde zaman da varlığının devamı için mekânsal bir ortama ihtiyaç duymaktadır. Bu anlayışta zaman, yönetici olarak düşünüldüğünden, akla benzetilmiştir. Mekân ise, yöneticinin hüküm göstereceği ortam olarak değerlendirilmiştir.

Zaman-akıl ilişkisinde ise, yöneticilik vasıfları itibariyle, her ikisi benzer kabul edilmiş ve zaman, bir akıl olarak tasvir edilmiştir. Akıl-beden ilişkisi olarak da düşüneceğimiz akıl-beyin arasındaki ilişkide de akıl, mekândaki zaman olarak görülmüştür. Canlı bedenlerde ortaya çıkabilecek yaşam niteliği ise yaşayan bedenlerin zamanı gibi düşünülmüş ve böylece Alexander, tedrici süreçte ortaya çıkmış üst nitelikleri veya yönetici konumundaki oluşumları üst akıl olarak tasavvur etmiştir.

Bir formül olarak düşünülen ve metaforlar yoluyla açıklanan bu anlayış, evrensel oluşumların her aşamasında geçerliliğini sürdürmüştür. Zaman, bir akıl gibi mekânın her aşamasındaki ilişkilere düzenlemeler getirmekte ve onların devamlılığını sürdürerek mekândaki oluşumların ruhu görevini de üstlenmektedir.⁵⁵⁷

Düşünürün açıkladığı sonlu yapıları ve nitelikleri mekân-zaman bütünlüğünden ayrı düşünemeyeceğimizden, yukarıdaki formülün yapılar ve nitelikler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki akıl, bir vücuda bağlı olarak ortaya çıkıyorsa aynı şekilde nitelikler de sonlu yapılara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla nitelikler, sonlu yapıların aklı; yapılar ise niteliklerin bedeni olarak tasavvur edilebilir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.38-39.

⁵⁵⁸ Brettschneider, s.73.

Alexander'ın mekân-zaman arasındaki ilişkiyi akıl-beden ilişkisine benzeterek formüle etmesi, evrendeki tedrici oluşum sürecine atıfta bulunmayı amaç edinmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Alexander'ın evrenindeki tedrici oluşumlar, belli yapıların nitelik kazanması ile ortaya çıkmaktaydı. Kazanılan nitelikler karmaşıklıkla daha uyumlu hale geldikçe daha üst seviyede yeni nitelikler oluşmakta ve bu süreç madde seviyesinden (daha henüz ortaya çıkmamış) ulûhiyete doğru devam etmekteydi. Bu sürece bağlı olarak ortaya çıkan yeni oluşumlar, bir önceki sürecin bir devamı olduğu için birikmiş bir ilerleme durumu söz konusudur. Ortaya çıkan yeni niteliksel süreç, bir önceki aşamaya ait şeyleri de geride bırakmadan devam etmektedir.⁵⁵⁹ Tedrici süreçteki bu süreklilik, mekânın zaman için bir beden; zamanın da mekân için bir akıl görevini üstlenmesiyle devamlılığını korumaktadır.⁵⁶⁰ Tüm bu süreci göz önünde bulundurduğumuzda, aynı durum, yapılar ve nitelikler için de geçerli olmuştur. Tedrici süreçteki yapılar, niteliklerin bedeni; nitelikler ise yapıların aklı gibidir. Yapılar, kazandıkları nitelikler vasıtasıyla, uyum veya uyumsuzluk durumlarına göre, yeni yapıları ortaya çıkarmakta ve evrendeki süreci devam ettirmektedirler.

Niteliklerin ortaya çıkması, bir önceki aşamadaki durumları ile alakalıdır. Fakat en alt seviye olan madde seviyesinde bu durum biraz farklılaşmaktadır. Çünkü madde seviyesi, Alexander'a göre, en alt seviyedir. Madde seviyesinden önce sonlu niteliklerin ortaya çıktığı başka bir seviye bulunmadığından, bu seviyede ortaya çıkan niteliklerin karmaşık bir hale gelme durumları, mekân-zamandaki saf hareketler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Hartshorne, Alexander'ın bu anlayışını şöyle açıklamıştır: Saf hareketten, terminolojimizde "yerel değişkenler" olarak adlandırdığımız, nitelik, yaşam, akıl gibi bazı belirgin özellikler ortaya çıkar. Ancak, bu yerel değişkenlerin tanımlanabileceği çıplak mekân-zaman veya hareket dışında hiçbir kozmik değişken yoktur.⁵⁶¹

Alexander'ın kozmosunda madde, mekân-zamanın ilk tedrici aşaması olduğundan; doğal olarak bu aşamadaki sonlu varlıklardaki nitelikler de en temel nitelikler olacaktır. Fakat bu temel niteliklerin ortaya çıkabilmesi için, tüm aşamalarda geçerli olacak bir şartın gerekliliğinden bahsedilmiştir. Bu, mekân-zaman veya hareketin belli karmaşık bir dereceye ulaşması hâlinde yeni niteliklerin belirebileceği

⁵⁵⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.45.

⁵⁶⁰ Kauffman, ss.219-220.

⁵⁶¹ Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*, s.244.

şartıdır.⁵⁶² Süreçteki varlıklar, belli bir tür ve karmaşıklık derecesine ulaştığında, bir bütün olarak yeni bir karakter kazanır. Karakter, artık sadece uzaysal-zamansal olmadığı için yenidir.⁵⁶³ Bu nedenle madde seviyesindeki sonlu varlıkların sahip olduğu nitelikler, mekân-zaman veya hareketin belli bir kompleks seviyeye ulaşmasının neticesi olan, en basit seviyedeki niteliklerdir.

Düşünür, bu nitelikleri birincil nitelikler olarak isimlendirmiş ve bu niteliklere örnek teşkil eden üç farklı nitelikten bahsetmiştir. Ona göre, kütle, süredurum ve enerji madde seviyesinde ortaya çıkan temel niteliklerdendir.⁵⁶⁴ İlk niteliklerden olan, kütle ve enerji gibi nitelikler, maddiliği oluşturan özelliklerdir.⁵⁶⁵

Alexander'a göre, zihinsel olarak birleşilen maddî şeylerdeki karakterler, yalnızca üzerinde düşünülen ve bu nedenle onlar tarafından birleştiği söylenebilecek şeylerin ayırt edici doğasının karakterleridir. Bu nedenle, maddi şeyler renkli veya göz kamaştırıcıdır; ancak kendileri yalnızca renklerinden değil karakterlerinden de zevk alırlar. Sadece kendi içimizde zevk alabileceğimiz ve onlarda düşünebileceğimiz bu karakterlerde, onların özel varoluşuna girebiliriz. Dolayısıyla, duyarlı niteliklerinin mekânsal ve zamansal karakterleri olan şeylerin birincil nitelikleri kendisi için öneme sahiptir ve haklı olarak, onları temel olarak görmüştür. O, ikincil veya ayırt edici niteliklerle ilgili yapabileceğimiz tek şeyin, tefekkür için önümüze gelirken onları not etmek ve onların, yoğun niceliklerinin paylaştıkları geniş mekânsal karakterlerle ne tür bir ilişki taşıdığını keşfetmek olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶⁶

Alexander, tedrici süreç felsefesinde dile getirdiği temel dört dereceyi birer nitelik olarak ifade ederken diğer taraftan bu derece veya safhalarda ortaya çıkan ara niteliklerin varlığından da bahsetmiştir. Madde, yaşam ve akıl olarak ortaya çıkmış safhaların her birisi kendilerine ait bir takım niteliklerin çıkışlarına da sebep olmuşlardır. Bu nedenle madde seviyesinde ortaya çıkmış, birincil nitelikler olarak adlandırılan, niteliklere ek olarak yaşam ve akıl seviyelerinde de farklı niteliklerin olduğunu görebilmekteyiz.

⁵⁶² Passmore, "The New Realists", s.52.

⁵⁶³ Stout, "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", s.20.

⁵⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.57-58.

⁵⁶⁵ Stout, "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", s.20.

⁵⁶⁶ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.18.

3.1.2. Mekân-Zamanda Yaşamın Ortaya Çıkışı

İnsanlar yeryüzünün bir tarihinin olduğunu ve yeryüzünde yaşayanların bazılarının canlılar olarak tanımlanabildiklerini kavradıkları anda, yaşamın kökeni hakkında kurgular geliştirmişlerdir. Erken felsefi düşünce, cansız maddeden kendiliğinden nesillerin ortaya çıktığını kabul etme eğiliminde olmuştur. Zaman zaman bunların özel tohumlardan veya her zaman var olan yaşam sporlarından türetildikleri öne sürülmüştür. Jeoloji, biyoloji ve biyokimyanın gelişmesiyle, bu kavramlar sadece spekülasyon olmaktan çıkmış ve bu bilimlerin ışığında, iyileştirilip test edilebilecekleri bir dizi kanıt ve bilimsel teori ile karşı karşıya kalmışlardır. Jeoloji, ilk yaşam biçiminin yapısal olarak basit olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Darwinci evrim teorisi, sürekli bir seçici sürecin doğal yollarla karmaşık organizmalara nasıl yol açabileceğini göstermiş ve bu minvalde biyokimya, canlı sistemlerin bileşenlerini, canlı öncesi sistemlerden türetme hatları önerecek şekilde analize girişmiştir.⁵⁶⁷

Bu Darwinci evrim teorisinde bir evrim kuramı öne sürülürken, evrimin sebebi olarak, “hayat kavgası dolayısıyla doğal seçme” diye özel bir faktör kabul edilmiştir. Doğal seçme ve kalıtım, Darwin’e göre, yeni nesillerin meydana gelmesinde rol oynayan belli başlı iki faktördür.⁵⁶⁸ Elverişli bireysel farklılıkların ve değişimlerin korunmasına ve zararlı değişimlerin ayıklanmasına “doğal seçme” ya da “en uygun olanın kalması” adını veren Darwin,⁵⁶⁹ toplu olarak yaşayan hayvanlarda her bireyin yapısını, onu topluluk için, topluluğun bu değişiklikten yararlanması koşuluyla, yararlı biçimde değiştirdiğini söylemiştir.⁵⁷⁰

Darwin’in anlayışında, türlerin doğal seçme yoluyla değişmesinde ayrıklama (*isolation*) da önemli bir rol oynar. Pek geniş olmayan, kapalı ve yalıtık bölgede organik ve inorganik varlık koşulları hemen hemen her zaman tekdüzedir, bu yüzden ki doğal seçme aynı türün değişebilir bütün bireylerini aynı biçimde değiştirme eğilimindedir.⁵⁷¹

Temel düşüncede insan ve doğa arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya yönelik bu sınıflandırmalar ve düzenlemeler mevcutsa da kozmosu oluşturan canlı varoluş

⁵⁶⁷ T. A. Goudge, “Life, Origin of”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), The Macmillan Company, New York 1967, IV, 477-479, s.477.

⁵⁶⁸ Ülker Öktem, “Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin’in Evrim Kuramı”, *Antropoloji*, Ankara 2010, Say. 23, 21-39, s.32.

⁵⁶⁹ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, (Çev.: Sevim Belli), Onur Yayınları, Ankara 2017, s.145.

⁵⁷⁰ Darwin, s.152.

⁵⁷¹ Darwin, s.172.

biçimleri arasında ontolojik bir ayırma gidilmediği bilinmektedir. Naturalist bir inanç doğrultusunda gelişen bilgi anlayışı, varlıkların birbirlerine dönüşebildikleri bir evren şeması ortaya koymuştur. Bu evren anlayışında, canlıların hayatı ortak bir yasaya tâbi canlılık unsuruyla ilişkilendirilmiştir ve böylece herhangi bir hayvanı hayatta tutan unsur ile insanı hayatta tutan unsur aynı zeminde buluşturulmuştur.⁵⁷²

Dünyadaki tüm şeylerin organik olduğu, sadece basitlikleri arasında farklar bulunduğu öne sürülmüştür. Böylece, bir molekülün bir ağaç kadar organizma olduğu; sadece molekülün, ağaca nazaran daha basit bir yapısının bulunduğu kanısına varılmıştır.⁵⁷³ Tüm organik yapıların yaşamsal varoluşlarını muhafaza etmek amacıyla başka yaşayan varlıklara olan ihtiyaçları, evrende yaşama dayalı yapısal bir birlikteliği ve uyumu zorunlu kılmıştır. Yaşamın yeni birlikteliklerde varolması, onu materyallikten tamamen bağımsız kılmamıştır. Haliyle bu anlayışta, yaşayan bir beden, aynı zamanda fiziksel ve kimyasal bir bileşen olarak tasvir edilmeyi gerekli kılmıştır.

Tedrici süreç felsefesine yakın olan bu düşüncede, yaşam, materyalist bir anlayışa dayandırılarak, maddenin farklı bir formu olarak tanımlanmamıştır elbette. Çünkü bu anlayıştaki yaşam, maddenin niteliklerini bünyesinde barındıran yeni bir oluşumdur. Materyalitenin yaşamsal boyutta da devam etmesi, maddenin yaşama taşındığı anlamını barındırmaz. Yaşam aşamasında, maddenin özelliklerinin bulunduğu yeni bir niteliksel ortaya çıkış vardır.⁵⁷⁴

Bu felsefeyi savunan Alexander, yaşamsal devamlılık gösteren karakterleri, sadece alt seviyenin yani maddenin kendine özgü nitelikleri olarak göstermemiştir. Düşünüre göre, onlar daha çok zaman ve mekânda varoluş, yoğunluk, diğer varlıkları etkileme kapasitesi gibi tüm varoluşun ortak paylaştığı karakterlerdir. Hepsi maddeye olduğu kadar hayata da aittir.⁵⁷⁵ Dolayısıyla nitelikler, sürecin her aşamasında birbirini tamamlayan ve birbirinden mutlak olarak ayrılmayan bütünsel bir yapının varoluş parçalarıdır.

Bu bütünsel yapıda belli seviyelerin bulunduğunu da iddia eden düşünür, madde seviyesini temel seviye; yaşam seviyesini ise ikinci seviye olarak tanıtmıştır.⁵⁷⁶ Onun, felsefesinde dile getirdiği bu tedrici aşamalar arasında kopukluk bulunmadığından;

⁵⁷² İlhan Kutluer, "Hayat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayat> (03.12.2020).

⁵⁷³ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.79.

⁵⁷⁴ Alexander, "Natural Piety", s.311.

⁵⁷⁵ Alexander, "Natural Piety", s.311.

⁵⁷⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.61.

madde, yaşam, akıl ve ulûhiyet aşamalarının her biri, bir önceki aşamanın devamı gibidir. Madde seviyesinden birtakım nitelikler taşıyor olmasının, yaşamın yeni bir seviye olmasına engel olmadığını düşünen Alexander, aksine, bu durumun tedrici yükseliş sürecinin bir prensibi olduğunu söylemiştir. Bu sebeple, tedrici ortaya çıkış sürecinin başka bir aşaması olan yaşam seviyesi, fiziksel-kimyasal bir seviye olarak düşünülmüştür. Ona göre yaşam, madde seviyesinin süreçsel bir devamı olarak fiziksel-kimyasal bileşenleri içinde barındıran yeni bir oluşum seviyesidir.⁵⁷⁷

Bu oluşumsal seviyelerde, daha yüksek bir seviyede varolan her şey, daha düşük varoluş seviyesini de içerir. Ancak yüksek olanı daha düşük seviyeyle karşılaştırdığımızda, iki seviyenin karakterini belirgin olmayan karakterlerden ayırırız. Dolayısıyla (renk, koku vb.) duyuşsal nitelikler, maddi varoluşa; yaşam, yaşayan süreçlere; bilinç, akla özgüdür. Alt faaliyetlerin belirli karakterlerinin elbette üzerine bina oldukları şeylere taşındığı dile getirilmiştir; ancak, bunlar üzerine kurulan yeni süreçlere taşındığı söylenmemiştir. Bu nedenle olsa gerek, düşünür, canlı bir bedenin renginin ve kokusunun olduğunu, ancak yaşamın kendisinin renkli veya hoş kokulu olamayacağını dile getirmiştir.⁵⁷⁸ Çünkü bir alt seviyede bulunan nitelikler, kendilerini taşıyan üst niteliklere sonradan ilişmiş arazlar gibidirler.

Tedrici bir süreci takip eden evrendeki niteliksel ortaya çıkışların, kümülatif bir prensibe göre hareket ettiklerini göz önünde bulundurduğumuzda, yaşam seviyesindeki nitelikler, her ne kadar bu seviyede ortaya çıkmış olsalar bile madde seviyesindeki nitelikleri de bünyelerinde barındırmıştır. Alexander'ın bu düşüncesine göre, yaşam seviyesine ait bazı nitelikler, madde seviyesine ait olup varlıklarını yaşam seviyesinde de devam ettirmişlerdir. Ona göre, yaşam seviyesinin ortaya çıkması madde seviyesine dayandığından; yaşam seviyesine ait niteliklerin bir kısmı, madde seviyesinde bulunan niteliklerden oluşmaktadır.⁵⁷⁹ Bu nedenle yaşam, temeldeki birincil niteliklerin rengi olarak, onun altında yatan kimyasal ve fiziksel süreçlerle, maddi dünyanın tüm ayırt edici karakterlerine, rengine, zevkine ve benzerlerine sahip olan şeyler arasındaki ilişkisel süreçlerle tanımlanmıştır.⁵⁸⁰ Yaşam, sadece fonksiyonel ilişkilerden ibaret düşünülmemiştir. Aynı zamanda fonksiyonları canlı olduğu ve ilişkilerinin, organik

⁵⁷⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.61-63.

⁵⁷⁸ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.10.

⁵⁷⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.70-71.

⁵⁸⁰ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.19.

devamlılıktaki modifikasyonları belirlediği iddia edilmiştir. Dolayısıyla yaşamın, saf fiziksel şeylerde bulunmadığı ve ancak yaşamsallığa sahip evrensel elementlerde bulunacağı şartı ileri sürülmüştür.⁵⁸¹

Alexander bu duruma, renk ve enerji niteliklerini örnek vererek konuya açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Ona göre, madde seviyesinde ortaya çıkan renk, koku, ağırlık gibi nitelikler aynı zamanda yaşam seviyesinde de varlığını devam ettirmektedir.⁵⁸² Fakat yaşam seviyesinin sadece bu niteliklere indirgenerek değerlendirilmesinin yanlış olduğuna da değinilmiştir. Filozofa göre, madde seviyesine ait olup yaşam seviyesinde de varlığını devam ettiren nitelikler, yaşamın madde ile bağlantılı niteliklerdir. Çünkü yaşam fiziksel-kimyasal bir oluşum olduğundan, yaşamın fizik boyutu madde niteliklerinin devamını sağlayıp yaşamla birliktelik sağlamaktadır. Bu nedenle, canlı varlıkların renk niteliğine sahip olması, onların renkli oldukları sonucuna bizi götürmemelidir. Renk, sadece canlı varlıkların maddî yönünün bir niteliğidir.⁵⁸³

Filozof, renk niteliğine yönelik düşüncelerini, enerji örneğinde de tekrarlamıştır. Ona göre, madde seviyesinde ortaya çıkmış empirik bir nitelik olan enerji, her ne kadar yaşam seviyesinde varlığını devam ettirse de yaşamı karakterize edemez. Yaşam seviyesinde ortaya çıkmış nitelikler, mekân-zamanın kategorik özelliklerini sergilemektedir. Kategorik karakterler, mekân-zamanın bir özelliği olması nedeniyle, evrende ortaya çıkan tüm oluşumlarda bulunma zorunlulukları vardır.⁵⁸⁴

Yaşam seviyesinde beliren bu tür nitelikler, ikincil nitelikler olarak adlandırılmıştır. Bu niteliklerin karmaşık yapılarda saklı yeni nitelikler olarak ortaya çıkması için, yaşamsal bir dış algılayıcının varlığına gereksinim duyulmaktadır. Bu sebeple yaşam seviyesindeki niteliklerin ortaya çıkması, yaşamı zorunlu kılmıştır. Başka bir ifade ile yaşam, bu niteliklerin ortaya çıkışında bir referans görevi görmüştür.⁵⁸⁵ Dolayısıyla, dış âlemi oluşturan fiziksel objelere ait nitelikler, varlığın kendisindeki bir durum kabul edilmiş; ama niteliklerin bilinmesi meselesi, yaşam formuna ulaşmış canlı bir varlığın bu nitelikleri algılama ve yorumlamalarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu anlayışın, idealist düşünürler tarafından farklı yorumlandıklarını da görebilmekteyiz.

⁵⁸¹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.30.

⁵⁸² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.71.

⁵⁸³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.71.

⁵⁸⁴ Brettschneider, s.77.

⁵⁸⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.58-59.

Örneğin Locke, dış dünyayı oluşturan fiziksel objelerin, birincil ve ikincil niteliklere sahip olduğunu ileri sürmektedir. O; şekil, uzam, hareket, sayı, ağırlık gibi nitelikleri nesnelerin kendi öz yapılarında var olan birinci nitelikler olarak adlandırırken, renk, koku, tat, ses gibi nitelikleri ise algılayan özneye bağımlı, ikincil nitelikler diye isimlendirmiştir.⁵⁸⁶

Locke’a göre, birincil nitelikler, hangi durumda olursa olsun ve yaşadığı tüm değişikliklere rağmen fiziksel objelerde kendisini sürekli tutan niteliklerdir. Varlık üzerinde hangi güç kullanılırsa kullanılsın kendisi nitelik olarak sabit kalır. Algı olarak, algılanabilecek kadar kütleyle sahip her madde parçacığında sürekli olarak bulunur. Akıl bu niteliği, duyularımız tarafından tek başına algılanmaktan daha az olsa da, maddenin her parçacığından ayıramaz bulur.⁵⁸⁷

Locke bu düşüncesini şu örnek ile açıklamaya çalışmıştır: “Bir buğday tanesi alın, ikiye bölün; her bir parça hâlâ sağlamlığa, genişlemeye, şekle ve hareketliliğe sahip olacaktır. Onu tekrar bölün ve yine aynı niteliklerini koruyacaktır. Böylelikle parçalar duyarsız hale gelene kadar bölün. Görülecektir ki tüm bu niteliklerini hâlâ muhafaza etmişlerdir.”⁵⁸⁸ Çünkü düşünöre göre bölünme, hiçbir cisimden ne sağlamlılığı, ne genişlemeyi, ne şekli, ne de hareketliliği alır. Ancak, yalnızca iki veya daha önce bir tane olan daha farklı ayrı madde kütleleri, bölündükten sonra belirli bir sayı oluşturur. Locke, içimizde basit fikirler üretmek için bunları gözlemleyebileceğimizi ifade etmiş ve bu tür niteliklere, fiziksel varlığın orijinal veya birincil nitelikleri ismini verdiğini söylemiştir.⁵⁸⁹

Locke’a göre ikincil nitelikler ise, gerçekte, nesnelerin kendisinde hiçbir şey olmayan niteliklerdir ve bunlar, birincil nitelikleriyle içimizde çeşitli duyular üretme gücünden başka bir şey değildir. Renkler, sesler, tatlar gibi duyarsız parçalarının kütlesi, şekli, dokusu ve hareketiyle, bunlara ikincil nitelikler denilmiştir.⁵⁹⁰

Locke’un epistemolojik ideacılığından hareket eden Berkeley ise, idea ve ideanın algısı arasındaki ayırımın maddî tözün tasavvur edilmesine neden olduğuna inandığı için, birincil ve ikincil tür niteliklerin öznel olduğunu vurgulamak suretiyle,

⁵⁸⁶ Tuncay İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, ss.64-65.

⁵⁸⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Alexander Campbell Fraser, (Ed.), The Clarendon Press, Oxford 1894, ss.169-170.

⁵⁸⁸ Locke, ss.169-170.

⁵⁸⁹ Locke, s.170.

⁵⁹⁰ Locke, s.170.

niteliklerle ideaları bir ve aynı şey olarak görmüştür. Var olan her şeyin ruhsal olduğunu ifade eden Berkeley, tecrübe edilemeyen, ruhtan bağımsız maddi töz anlayışına karşı çıkmıştır.⁵⁹¹ Dolayısıyla, Berkeley idealizminde birincil ve ikincil nitelikler diye bir ayırım yapmak pek mümkün görünmemektedir. Çünkü Berkeley bu niteliklerin varlıklarını algılayıcının çıkarımsal durumu ile bağdaştırmıştır.

Alexander'da ise, niteliklerin varoluşlarının fiziksel dış varlıklarla ilişkilendirildiğini görebilmekteyiz. Onun için, yaşam seviyesinde ortaya çıkmış niteliklerin bilinmesinde, akıl değil; yaşam seviyesinde varlığını sürdüren diğer yaşamsal varlıklar etkin bir unsurdur. Bu konuda Alexander, belirimcilik felsefesinin önemli düşünürlerinden olan C. Lloyd Morgan'ın ikincil niteliklerin bilinmesinde veya ortaya çıkmasında akıllı temel gereklilik görmesini de eleştirmiştir. Çünkü Morgan'ın felsefesindeki akıl, temel referans görevini üstlenmiştir. Bilinçli olduğumuz zihinsel gönderme sürecini, bilinçli olduğumuz nesnel referans alanından ayırmayan Morgan, buna "bilinçli bakış alanı" demiştir.⁵⁹² Onun anlayışında, zihinsel gönderme süreci ile nesnel referans alanının aynı zaman bilincinde art arda gelmesi, süreçsel düzene işaretler. Ona göre, kuşkusuz bu, biri diğerini ne kadar hızlı takip ederse etsin doğal düzendir ve tartışmasız bu, zaman içinde ardıllık anlamına gelir. Morgan'a göre, nesnelere ait veriler bilinçli bakış alanına girdiği anda bu alan tutulmalıdır. Aksi durumda, alanda ilkinin ilişkili olabileceği ikinci bir terim olmayacaktır. Bu muhafaza altında devredilmedikçe, ikinci terimin ilişkili olduğu alanda birinci terim olmayacaktır.⁵⁹³ Bu nedenle, geniş anlamda hafızanın altına düşen akılda kalma yokluğunda, bilinçli referans imkânsız görünecektir.⁵⁹⁴

Bu anlayışta görüldüğü üzere Morgan, akılda bilinçli bir nesnel referans alanı ile zihinsel gönderme süreçlerini bağımsız görmemiştir. O, niteliksel algılayışları ve zihinsel kavrayışları aynı zaman diliminde ilişkilendirmiş ve çıkarımları, zihinsel sürece dayandırmıştır.

Alexander, Morgan'ın yaşam seviyesindeki ikincil niteliklerin ortaya çıkışında aklın referans gösterilmesine dair bu yaklaşımını doğru bulmamıştır. Bu düşüncesine renkleri örnek veren düşünür, rengi, madde seviyesinde ortaya çıkmış ve yaşam

⁵⁹¹ İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, ss.65-66.

⁵⁹² Morgan, s.93.

⁵⁹³ Morgan, s.93.

⁵⁹⁴ Morgan, s.94.

seviyesinde de varlığını sürdüren bir nitelik olarak tasvir etmiştir. Kırmızı renginin ortaya çıkabilmesi için bir göze ihtiyaç olduğunu, gözün olmaması yani yaşamsal dış bir algılayıcının olmaması durumunda ise, kırmızının varlık göstermesinde bir engel olacağını söylemiştir.⁵⁹⁵ Dolayısıyla, yaşam seviyesindeki niteliklerin ortaya çıkması, aklın önceliğine değil yaşamsal bir dış algılayıcının gerekliliğine dayandırılmıştır.

Alexander'da, yaşam seviyesinde ortaya çıkan niteliklerin bilinmesinin, başka yaşamsal varlıkların bu nitelikleri duyumsal olarak algılamalarına veya duyumsal yakalamalarına bağlı olduğunu görmekteyiz. Ona göre, yakalanan nesne farklı bir biçimde sunulur, ancak anlık deneyimlerden anlayabildiğimiz kadarıyla, görüntülenen ağaç algılanan ağaç kadar fiziksel bir nesnedir.⁵⁹⁶ Düşünür burada, duyular vasıtasıyla algılanan varlığın veya varlığa ilişkin niteliğin dış gerçekliğini kabul etmiştir. Bireysel duyum algıları farklı olsa da kavrayışların dış gerçeklikten tamamen bağımsız olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, suda bükülen sopa, sudan çıkan düz çubuk kadar fiziksel bir nesnedir. Ancak sonradan, kendisinin düz olduğunu ve neden eğik görüldüğünü öğreniriz. Bu, bükülmüş çubuğu zihinsel yapmaz.⁵⁹⁷

Suda bükük olarak görünen sopa, duyulara bağlı niteliksel bir yanılgı olarak gösterilmeye çalışılmış ve varlığın gerçek niteliksel görüntüsü, dış varlığın kendisinde saklı tutulmuştur. Bilginin, gerçekten kopuk oluşu da akla atfedilmiştir. Alexander bu düşüncesini şu cümleleri ile özetlemiştir: “O zaman diyorum ki yanıltıcı nesne, malzemeleri ve kombinasyonlarının şekli, gerçek dünyada bulunan bir bütündür. Bütünün kendisinin gerçeksizliği, dünyanın gerçeklerinden biri olan zihnin müdahalesinden kaynaklanır.”⁵⁹⁸

Alexander bu yaklaşımıyla, yaşam seviyesinde ortaya çıkan ikincil nitelikleri, doğrudan akıl ile değil yaşamsal varlıklara ait duyumlarla bağdaştırmıştır. Böylelikle o, tüm evreni bir bütün kabul ederek tedrici bir mükemmelleşme sürecinin varlığını her fırsatta dile getirmiş ve her bir süreçte ortaya çıkan niteliksel yükselmelerin bilinmesini de aynı seviyedeki durumlarla bağdaştırmıştır. Dolayısıyla düşünürün tedrici niteliksel ortaya çıkış süreçleri arasında atlama veya boşluk da bulunmamaktadır. Her şey birbirini tamamlamak suretiyle, uyumlu bir bütünlük içinde yükselmeye devam

⁵⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.58-59.

⁵⁹⁶ Samuel Alexander, “Mental Activity in Willing and in Ideas”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. VIII, 1908, 224-249, s.226.

⁵⁹⁷ Alexander, “Mental Activity in Willing and in Ideas”, s.226.

⁵⁹⁸ Alexander, “Some Explanations”, s.426.

etmektedir. Dahası, eski durumlar (yeni hareketler ve konfigürasyonlar şeklinde), yeni durumlara geçiş yaparak sürekli devam eden daha mükemmele doğru niteliksel bir ilerleme göstermektedir.⁵⁹⁹ Bu süreçte akıl, yaşam seviyesinden sonra, farklı bir derece ve yeni bir bilinç olarak bize tanıtılmıştır.

3.1.3. Mekân-Zamanda Aklın Ortaya Çıkışı

On üçüncü ve on dördüncü yüzyılda, yükselen nominalist eleştiriyile birlikte, en azından bazı düşünürlerde felsefenin ayrı bir araştırma alanı olarak bağımsızlığı onaylanmış, teoloji ve felsefenin ayrı disiplinler oldukları kabul edilmiştir. Ockhamlı William ve Roger Bacon gibi düşünürler bir tarafa bırakılacak olursa felsefe teolojinin, akıl da imanin hemen hemen bütün bir Orta Çağ boyunca hizmetinde olmuştur.⁶⁰⁰ Buna göre, teolojiden hiçbir zaman bağımsız olamamış olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı bütün sistemlerin başı ve sonu olmuştur. Yani, teosantrik yönelimi en belirleyici unsuru olan Ortaçağ düşüncesinde, Tanrı'dan yola çıkma veya hareket etme, felsefede hem konu alanlarını hem de içeriği belirlemiştir. Bir diğer deyişle, Ortaçağ'da Tanrı sadece varlığın değil, bir yandan da değer, iktidarın kaynağı olmuş bilginin konusunu meydana getirmiştir.⁶⁰¹ Ancak yaygın kanaatin aksine Ortaçağ'da skolastikler bilimden tamamen habersiz olan kimseler de değillerdir. Onların temel amaçları, bilim insanı olarak anılmaktan ziyade, teolog ya da filozof olarak anılmak olmuştur.⁶⁰² Ortaçağ insanının kendisini eşyanın merkezinde görmesi, mekânî anlamdaydı. İnsanın yazgısına bağlı olan ve onu gaye edinen ve onun zâtında hulâsa bir şekilde var olan yaratılışın tümü, yine de -eğer insan bunların doğasını bilmek durumundaysa- onun dışında ve onun boyun eğmesi, uyum sağlaması gereken bir şey olarak kalmıştır. Fakat modern insan, Kant idealizminin kazandırdığı bir bakış açısıyla, doğayı, aklın yasalarının toplamından ibaret bir varlıktan fazla bir şey olarak görmemiştir. İlâhî bir sanat olarak bağımsızlığını kaybeden eşyâ artık kendi yasasını aldığı kaynağın, insan düşüncesinin çekim alanına girmiştir.⁶⁰³

Böylece modern döneme gelindiğinde, Ortaçağ kültürünün en belirleyici ögesi olan din, yerini modern kültürün en temel unsuru olan bilime bırakmıştır. Bilim, güçlü

⁵⁹⁹ Stout, "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", s.20.

⁶⁰⁰ Cevizci, *17.Yüzyıl Felsefesi*, s.17.

⁶⁰¹ Cevizci, *17.Yüzyıl Felsefesi*, s.18.

⁶⁰² Étienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2005, s.93.

⁶⁰³ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s.222.

bir etken olarak felsefe alanında akıl ile beraber yürütülmüştür. Bu nedenle Avrupa tarihinin on altıncı asrında başlayan modern çağı, hem bilgi yapısı olarak hem de felsefeyi dinden ayırma, yeni seküler ve sistemli bilgi yapıları inşa etme çabaları açısından Ortaçağ ile farklılıklar göstermiştir. Modernite ile birlikte gelişen, geçerli, doğru, güvenilir addedilecek bilginin giderek bilimle özdeşleşmeye başlaması, bilimsel kanıtlanabilirliği bulunan verilerin bilgi sayılabileceği gerçeğini doğurmuştur.

Buna göre modern düşünce, her şeyden önce öğretici olan ve Tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları nitelikleri ekseninde ereksel bir açıklamaya tabi tutan önceki dönemlerden farklı bir biçimde evreni, harici referanslara başvurmadan, zaman ve mekânla sınırlı olan varlık alanına müracaat etmek suretiyle açıklamaya çalışmıştır. Modern dönemde tanımlar, bilimsel açıklama olarak bilinen bu yaklaşımın merkezine deney ve gözleme dayalı nesnel bir bilgi arayışını yerleştirmişlerdir.⁶⁰⁴

Hatta modern felsefede, en geniş anlamıyla, “bilgi-teorisi” felsefi araştırmanın temel alanlarından biri olmuştur. Descartes, Locke, Hume ve Kant gibi filozoflar “bilgi-teorisi”ni felsefenin içinde temel alanlardan biri olarak ele almışlardır.⁶⁰⁵ Buna göre İlk ve Ortaçağ’da, filozofların realist bir yaklaşımla önce varlık veya gerçekliğin mahiyetini ortaya koyup, sonra bu gerçekliğin bilgisine nasıl ve hangi yollarla erişileceğini tartışan bir epistemoloji geliştirmiş oldukları yerde, modern filozoflar önce bilginin ve onun bir türü olan bilimsel bilginin mahiyetini tartışıp, sonra buna uygun bir varlık tasarımı oluşturmuşlardır.⁶⁰⁶

Yirminci asra geldiğimizde modern felsefenin epistemolojik yaklaşımlarına, aklın ve dinin zaman ve mekân içinde farklı yorumlanma tarzlarını da dâhil etmemiz mümkündür. Zira aklın, akıl yürütmenin, akli kullanma tarzının zaman ve mekân içinde gerçekleşiyor olması onun tek bir kullanma tarzının, dahası ortada üzerinden tartışılmaksızın konuşulabilecek tek bir akıl tasavvurunun olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.⁶⁰⁷ Böylelikle Batı düşünce geleneğinde varlık ve gerçeklik, rasyonel bir epistemoloji ekseninde temsil edilmeye çalışılmış; varlık ve hakikat,

⁶⁰⁴ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s.60.

⁶⁰⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014, s.10.

⁶⁰⁶ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.129-130.

⁶⁰⁷ Yasin Aktay, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, İstanbul 1999, ss.118-130.

epistemoloji aracılığıyla yeniden inşa edilmiştir.⁶⁰⁸ Bu en açık olarak, hümanist bir paradigma ekseninde akla indirgenmiş olan insanı, rasyonel yargıları yoluyla bize ulaştırmıştır.⁶⁰⁹

Yirminci yüzyıl biliminin insanlığa birçok nimetler sağladığı ortadadır. Bu bilim, insana maddî kolaylıklar sağlamış ve onun ufkunu genişletmiştir. Ancak öte yandan da modern bilim, insanın büyük zihinsel zorluklar içine girmesine ve geçmiş tüm büyük medeniyetlerin siperi olarak bilinen hakikat, onur ve adalet gibi ahlâkî ve manevi düsturları tedricen kaybetmesine de neden olmuştur. Böyle bir dünyada artık mükemmelliğe, ebediliğe, mutlaklığa kesinlikle yer kalmamıştır. Bu süreç içinde bilimin getirdiği yanıtlar büyük sorunların dirilmesine yol açmıştır. Evren artık sorundur, gerçek artık sorundur, yaşam artık sorundur, insan artık sorundur. Bilimsel bilginin kendisi bile bir sorundur.⁶¹⁰

İnsan, rasyonel yargıları neticesinde hem kendisini hem de çevresini tanımlayabilir bir hal almıştır. Reel âlemdeki fiziksel durumlarla kendisini sınırlandırmamıştır. Metafizik konulara da yoğun bir ilgi göstermiştir. Bu ilginin en çok da on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda arttığını söyleyebiliriz.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda metafizik düşünceye karşı artan şiddetin temelinde elbette yine bilim vardı. Hatta on altıncı ve on yedinci yüzyılların başlarından itibaren bilim, dünya ile ilgili dinsel tasvirleri değiştiren fikirlere önem verdi.⁶¹¹ Teolojinin felsefe ile ilişkisinden doğan problemler, yirminci yüzyılda artan bir şekilde devam etmiştir.

Bu dönemin düşünürlerinden olan Alexander, teoloji ile bilim arasındaki problemlere yönelik olarak bilim tarafını tercih etmiş bir filozoftur. Çünkü o, doğadaki gerçekliklerin temel açıklayıcısı olarak mekân-zamanı göstermiş ve insanı da, mekân-zamanda akıl seviyesine ulaşmış bilinçli bir varlık kabul etmiştir. Dolayısıyla insan, akıl ve bilimden kendisini soyutlayamamıştır.

Bu yaklaşımına bağlı olarak Alexander'ın akıl ya da bilinç olarak ifade ettiği kavramsal olgu, her şeyden önce yeni bir varoluş niteliğini temsil etmektedir. Akıl, fiziksel yapılardan ve hatta canlılardan daha yüksek bir seviyede var olan yeni bir

⁶⁰⁸ Kasım Küçükaltı, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008, ss.255-256

⁶⁰⁹ Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, (Çev.: David Webb), Polity Press, Cambridge 1992, s.42.

⁶¹⁰ İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, s.68.

⁶¹¹ Albayrak, s.27.

yaratılıştır.⁶¹² Belirli bir aşamada organik varlığa ait olan, yaşam kadar ayırt edici özel bir niteliklerdir.⁶¹³

Çoğu zaman akıl ile bilinci aynı anlamda kullanan ve bunları yaşamdan sonra beliren yeni bir nitelik kabul eden düşünür, aklın ortaya çıkmasını belirimcilik felsefesindeki hâkim anlayış olan, tedrici evrimsel sürece dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. O, varlıklarda beliren nitelikleri bir ipucu gibi görmüş ve bu ipucu ile çalışarak genel ortaya çıkış modelini anlatmıştır. Mekân-zaman veya hareket, belirli bir karmaşıklık derecesine ulaştığında, nitelikler ortaya çıkmıştır. İlk olarak, boyut, şekil ve sayı gibi birincil nitelikler olarak adlandırılan, kategorilerin empirik modları, sonra renk gibi ikincil nitelikler çıkmıştır. Aklın bedene dayanması gibi ikincil nitelikler de birincil niteliklere dayanarak çıkmış ve yaşamsal süreçlerden sonra akıl, akıldan sonra ise ulûhiyet süreçleri izlenmiştir.⁶¹⁴

Bu süreçte akıl, varlıkların yeni bir nitelik kazandığı en üst seviyedir.⁶¹⁵ Bu sebeple akıl niteliği, kompleks oluşumlara bağlı olarak yaşamdan ayrı, aynı zamanda da yaşam niteliğini de içinde barındıran, evrende ortaya çıkmış en üst empirik niteliklerdir.⁶¹⁶

Yaşam seviyesinin akabinde gelen akıl seviyesinden bahsedilirken, yaşam ile akıl birbirlerinden mutlak anlamda bağımsız kabul edilmemiştir. Filozof, akli, yaşamın devamı olarak düşünmüş ve buna göre bir felsefe geliştirmiştir.⁶¹⁷ Yaşam da bedensel yapılardan bağımsız olmadığından, doğal olarak Alexander, akıl ile beden arasında bir ilişkinin varlığından bahsetmiş ve düşüncesini bu minvalde açıklamıştır. Çünkü Alexander felsefesinde, her şey bir bütünlük içinde, birbirine bağlı olarak hareket etmektedir. Doğal olarak, akıl ile yaşam arasındaki ilişkiden bahsedilirken, akıl-beden ilişkisi üzerinden bu düşünce temellendirilmiştir.

Düşüncelerimiz ile maddî nesnelerin birbirleriyle iç içe olduğunu kabul eden Alexander, George Berkeley'in maddî şeylerin fikir oluşuna dair yaklaşımını, tedrici bir süreci izleyerek niteliksel yükseliş gösteren varlık anlayışına yakın bulmamıştır. Çünkü Alexander'a göre, kendi gerçekçiliğimiz, fikirlerin maddî şeyler olduğunu ilan eder.⁶¹⁸

⁶¹² Alexander, *The Basis of Realism*, s.11.

⁶¹³ Alexander, *The Basis of Realism*, s.11.

⁶¹⁴ Passmore, "The New Realists", ss.52-53.

⁶¹⁵ Weinstein, s.68.

⁶¹⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.45-46.

⁶¹⁷ Weinstein, s.49.

⁶¹⁸ Alexander, *The Basis of Realism*, s.12.

İdealist bir filozof olan Berkeley’de, Alexander’ın bu düşüncesi farklı bir karşılık bulmaktadır. Berkeley’e göre, fiziksel dünya hakkında algıladığımız veya bildiğimiz her şeyi duyularımız vasıtasıyla elde ederiz. Duyularımız bize duyulur ideaları sunarlar. Bütün duyulur idealar, ancak onları algılayan, düşünen bir varlıkta bulunurlar. Bu yüzden ruhumuzun dışında veya ondan bağımsız düşünmeyen bir maddî töz hakkında hiçbir şey bilemeyiz.⁶¹⁹ Buna göre, Berkeley felsefesinde, birincil ve ikincil nitelikler diye bir ayırım yapmak çok anlamsızdır. Çağın bilim ve felsefesine yerleşmiş olan böyle bir ayırımın, Pyrron’un şüpheciliğinin argümanları karşısında savunulamaz olduğunu ileri süren Berkeley, ikincil niteliklerin subjektif olduğuna dair öne sürülen argümanların aynı şekilde birincil nitelikler için de geçerli olabileceğini belirterek, bu ayırma karşı çıkmakta, tüm niteliklerin ancak onları algılayabilen ruhta bulunabileceğini kabul etmektedir.⁶²⁰

Bu düşüncesiyle Berkeley, varlıklara ait niteliklerin algılanmasında, Alexander’da olduğu gibi, duyuları aracı bir unsur kabul etmiş; fakat bu nitelikleri, gerçek âlemdeki varlıkların kendilerine ait özellikler olarak düşünmemiştir. Berkeley varlıklara ait nitelikleri, aklın bir çıkarımı veya aklın ulaştığı bir sonuç olarak düşünmüştür.

Alexander ise nitelikleri, varlığın kendisinde bulunan, reel âlemdeki bir gerçeklik olarak düşünmüştür. Çünkü o, düşüncelerle değil; onları düşünmekle ilgilenmiştir. Kendi analizinden, şeyleri düşünmenin, maddî tarafında bir beyin veya en azından bir sinir sistemi olan özel bir tür şeyin ayrıcalıklı niteliği olduğunu düşünmüş ve akıl ile dış çevre uyumsallığını zorunlu bir gereklilik görmüştür.⁶²¹ Onun anlayışında, evrendeki ontolojik oluşumların ortaya çıkışı, yeni bir oluşumu doğuracak birliktelik ve uyum şartına dayandığından; Alexander, aklın bilmesini de bu iki temel şarta dayandırmıştır. Mekân-zaman evrenselliğinde ortaya çıkan yapılar ve bu yapılara ait niteliklerin yeni varoluşlara kapı aralayabilmesi için bunların aynı anda bir arada bulunmaları gerekmektedir.

Sonlu nitelikler olarak ifade edebileceğimiz varlıkların bir arada bulunarak birliktelik sergilemeleri ve birbirleriyle uyum halinde olması, tedrici ortaya çıkışların

⁶¹⁹ George Berkeley, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, A. A. Luce and T. E. Jessop (Ed.), Nendeln 1979, ss.72-73.

⁶²⁰ İmamoğlu, *Bir Tanrı Kanıtlaması Olarak Berkeley İdealizmi*, s.66.

⁶²¹ Alexander, *The Basis of Realism*, s.12.

her merhalesinde bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmıştır. Bu zorunluluk, madde ve yaşam seviyesinde olduğu gibi akıl seviyesinde de görülmektedir. Akıl, sonlu varlıklardaki niteliklerle etkileşime geçerek onlarla kendisi arasında zihinsel bir ilişki geliştirir. Düşünüre göre, aklın, nitelik olarak ifade edebileceğimiz dış objelerle aynı anda birliktelik göstermesi ve onlarla uyum sergilemesi, zihinsel ilişki sonrası bilincin ortaya çıkmasıdır. Akıl ile dış nitelikler arasında oluşan uyum, aklın obje hakkındaki bilincidir. Bu bilinç de aklın bilmesidir.⁶²²

Evrendeki her şeyin bir bütünü temsil etmesi, birliktelik göstermesi ve uyum içinde olması, aklın da her şey ile uyumsal bir ilişki içinde olduğu kanısına bizi ulaştırabilir. Bu kanıya bağlı olarak, madem her şey ile birlikteyim neden onların hepsini kavrayamıyorum? gibi bir soru ile karşılaşabilmekteyiz.

Bu soruya cevap olarak Alexander, aslında sadece küçük bir kısmı, yani uygun bir bilinç eylemi içinde olduğumuz şeyleri anladığımızı söylemiştir. Ona göre gerisi, bilinçli bilgi yolunda bilinmezdir. Ama bedenimiz, onların bir kısmını yaşadığı ölçüde, diğerlerini de sadece maddî olduğu ölçüde yakalar. Bu nedenle biz, havanın basıncının farkında değiliz ama bedenimiz bunu bilir. Havayı solurken, yine yaşamsal bedenimiz onu bilir. Sırtımız duvara döndüğünde duvarı görmeyiz ve genel olarak bunun farkında değiliz ama maddî bedenimiz onu kavrar.⁶²³

Alexander bu yaklaşımıyla, yalnızca akılların bildiğini değil, geniş anlamda fiziksel bir şeyin de başka şeyleri alıcılığı ölçüsünde bildiğini ima etmiştir. Ona göre uygun bilişsel ilişki, fiziksel nesne ile başka bir şey arasında, bilinç özelliğine sahip olduğunda gerçekleşen kavrama hâlidir. Biliş farklılığı, sujenin özneyle olan ilişkisinden değil; empirik karakterinden kaynaklanır. Bu durumda, biliş kavramı genişletilebilir ve kavrama olarak ifade edebileceğimiz akıl, her şeye çeşitli derecelerde atfedebilir bir hâl almıştır.⁶²⁴

Alexander'ın bu düşüncesi ile Leibniz'in felsefesinde bahsi geçen monadların birbirini ve dış âlemi bilmesi arasında benzerlik bulunmaktadır. Leibniz anlayışında, her ne kadar bütün bir evreni temsil etse de, her yaratılmış monad daha seçik biçimde,

⁶²² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.75.

⁶²³ Alexander, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", s.318.

⁶²⁴ Alexander, *The Basis of Realism*, ss.31-32.

hususen kendisine ait olan ve *entelekheia* 'sını oluşturduğu cismi temsil eder.⁶²⁵ Seçik algıları olan monad aktiftir; bulanık algıları olan monad pasiftir. Yetkin bir yaratık yetkin olmayanda ne olup bittiğini a priori açıklar; bu yüzden onun üzerinde etkiye geçer.⁶²⁶

Leibniz monadlar hakkında kullandığı algı sözcüğüyle, hiçbir zaman fiziki çevreyi kavrarken bizde meydana gelen algıyı kastetmemiştir. Çünkü bizde meydana gelen algı, iki şeyin varlığını gerekli kılmaktadır. Algılayan özne ve algılanan nesne. Bu ise öznenin, kendisinin dışındaki başka bir şeyle ilişkiye girmesi demektir. Hâlbuki Leibniz'in monadları için böyle dışarıya yönelik bir algıyı, yani bir monadın bir başka monadla ilişki içerisinde olmasını düşünmek mümkün değildir.⁶²⁷

Monadların sınırlılığı nesnelerle değil, nesnenin bilgisindeki değişmelerle ilgili bir sınırlılıktır. Monadların hepsi bulanık biçimde sonsuza, bütüne uzanırlar, ama seçik algılarının dereceleri tarafından sınırlandırılırlar ve birbirlerinden bu yolla ayrılırlar.⁶²⁸ Böylece monadların algıları ile cisimlerin devinimleri arasında mükemmel ahenk olduğunu söyleyen Leibniz, bu ahengin başından beri müessir sebepler sistemi ile nihai sebepler sistemi arasında önceden tesis edildiğini iddia etmiştir. Ona göre, ruh ile cisim arasında, biri diğerrinin yasalarını değiştiremeyecek şekilde var olan fiziksel birlik veya uyum, bu ahenkten ibarettir.⁶²⁹

Alexander felsefesinde de fiziksel birlik veya uyum, önemli bir etkindir. Bu fiziksel birlik veya uyum ortamında akıl, bilinç niteliğine sahip olup devamlılık gösteren belli süreçlerin aktif bir parçasıdır.⁶³⁰ Bu nedenle, aklın belli süreçlerdeki aktifliğinden bahsedilirken zihinsel aktiviteler ile aklın bilinç niteliğinin değişkenlik noktasında birbirlerinden farklılık gösterdiğine de değinilmiştir. İfade edilmeye çalışılan bilincin, aklî süreçte her zaman aynı kaldığını; zihinsel aktivitelerin ise dış objelere yönelik, duyumsal yönelimlerden dolayı, sürekli olarak değişkenlik gösterdiğini söyleyebiliriz.⁶³¹ Düşünürün felsefesinde, aklın sonlu niteliklere dair bilinci, değişkenlik

⁶²⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011, s.47.

⁶²⁶ Uluğ Nutku, "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi", *Kilikya Felsefe Dergisi*, cilt: 0, sayı: 1, Eylül 2014, 1-14, s.3.

⁶²⁷ Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005, s.30.

⁶²⁸ Leibniz, s.45.

⁶²⁹ Leibniz, s.69.

⁶³⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.81.

⁶³¹ Alexander, "On Relations; and In Particular the Cognitive Relation", s.318.

göstermez. Fakat aklın zihinsel aktiviteleri, aklın objelere yönelme durumu ve objelerin pozisyonlarına göre değişkenlik gösterebilmektedir.⁶³²

Aklın bu zihinsel faaliyeti, benzersizliği nedeniyle genel olarak mecazî terimlerle tanımlanmıştır. Fakat bunu temsil edecek en iyi terimin hareket kavramı olduğu vurgulanmıştır. Çünkü düşünüre göre, isteme, arzu, çıkarım, algılama, duyum olsun, tüm zihinsel koşullarda, birey bu hareketlerin farkındadır ve bu hareketler, yön dediğimiz ve yön olarak farklılık gösteren şeylere sahiptir.⁶³³ Bu durumlarda, belli hareketlere bağlı olarak etrafındaki nitelikler hakkında bir bilince varan akıl, dış çevreyle sürekli bir etkileşim hâli sergilemektedir. Bu etkileşim, akıl ile dış objeler arasında gerçekleşen bir durumdur. Aklın, dış objeler ile etkileşime geçerek birliktelik gösterip uyum sağlaması, bilmeyi ortaya çıkarmaktadır.⁶³⁴ Bu durumda bilinç, aklın doğrudan dış objelerle etkileşim halinde olması sürecidir diyebiliriz. Yahut zihinsel durumlar, sonuç itibarıyla fiziksel mekânda yer almaktadır da diyebiliriz.⁶³⁵ Hem akıl hem de nesnesi, metaforik olarak kendi içlerinde bir dünyadır ve her biri, kendisinden daha fazlasıyla ve sonunda tüm dünyayla ilişki içindedir.⁶³⁶ Dolayısıyla düşünüre göre, nesne olmasaydı hiçbir bilinç eylemi olmazdı ve benzer şekilde, organizma olmadan da uyarılacak hiçbir bilinç olmazdı. İnsanın bilinçselliği, nesneye yönelik eğilimlerinden ve nesneye tepki verme durumlarından oluşur.⁶³⁷ O, dışsal şeylerin bizde kışkırttığı edimler yoluyla şeylerin farkına vardığımızı iddia etmiştir. Bu durumda bilme, insan bedeninin (ya da zihninin) onu uyaran yabancı bir beden tepkisinden daha fazlası değildir. Buna renklerin algılanışını örnek gösteren Alexander, mavi bir rengin farkına vardığımızı çünkü retinamızın üzerindeki mavi benegin retinamızı etkilediği ve bizi, gözlerimizi ona doğru yönlendirmeye sevk ettiğini söylemiştir. Böylece mavi benek, belirli bir şekilde belirli bir tepki verdiği gözle beraber orada belirmiştir. Gören kişi, mavinin ifşa olmasına tanıklık etmiştir.⁶³⁸

Algının değişmesiyle düşüncelerin de değiştiğini iddia eden Alexander, aklın ortaya çıkardığı düşünceleri, zihindeki idelere bağlı düşünceler ve aklın dış ortamdaki

⁶³² Weinstein, ss.43-44.

⁶³³ Samuel Alexander, "The Nature of Mental Activity: A Symposium", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. VIII, 1908, 192-199, s.197.

⁶³⁴ Alexander, "The Nature of Mental Activity: A Symposium", s.194.

⁶³⁵ Gillet, s.267.

⁶³⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.20.

⁶³⁷ Alexander, *The Basis of Realism*, s.27.

⁶³⁸ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.82.

gerçek varlıklara bağlı kazandığı düşünceler olmak üzere ikiye ayırmıştır. O bu düşüncesini, deneyimsel bir örnek vererek şu şekilde örneklendirmiştir:

*Bir portakalı, aynı anda görmüş, koklamış ve hissetmiş olayım. Portakalı daha sonraki görmemde, ona ait kokusu ve hissi, akıldaki bir ide olarak varlık gösterecektir. Veya portakalı karanlık bir ortamda koklayıp, hissettiğimde; ona ait rengi, kokusu ve hissi ile birliktelik gösteren bir ide (daha önce edinmiş olduğum deneyimler doğrultusunda) var olacaktır.*⁶³⁹

Verilen örnekten de anlaşılacağı üzere; akıl, çevresindeki objelerle ilişki kurmak suretiyle onlarla birliktelik göstermekte ve bu birliktelik sonucunda oluşan uyuma bağlı olarak da yeni düşünceleri ortaya çıkarmaktadır.⁶⁴⁰ Akıl, aynı obje veya durumla tekrar karşılaştığında, obje veya duruma ait niteliklerin tamamını algılamasa bile akılda daha önceden oluşmuş düşüncelerle bu eksikliği tamamlayabilmektedir. Bu durumda, akıl ile dış objeler arasında iki yönlü bir ilişki durumu sergilenmektedir. Dış objeler, akıldaki zihinsel verileri ortaya çıkarırken aynı zamanda zihindeki veriler de dış objeleri akıl seviyesinde yenilemektedir.⁶⁴¹

Akıl ile objesi arasındaki bu etkileşim hâli, tedrici süreçte üst safhada bulunan aklın kendisinden alt seviyede bulunan yaşam veya madde seviyesindeki varlıklarla olan ilişkisidir. Alexander'ın tedrici oluşum safhalarını esas aldığımızda, reel ortamdaki dış uyaranların, akıl seviyesinin altındaki varlıklara ait uyarıcılar olduğunu görmekteyiz. Çünkü akıl, tedrici oluşum sürecinde ortaya çıkmış en üst varoluştur. Haliyle kendisiyle etkileşimde bulunacak varlıklar da, kendisinden alt seviyede olan varlık veya bu varlıklara ait niteliklerdir. Bu durumda aklın bilmesi, alt seviyelerdeki dışsal varlıklarla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır.

Burada duyular aracı konumda olsa bile bilmek, akıl ile objesi arasında doğrudan gerçekleşen bir realitedir. O, hayalî düşüncelerin dâhi gerçekliğinin bir parçası olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴² Ona göre, altın bir dağ hayal ettiğimizde, bu hayalde yer alan dağ ve altın kavramlarına ait anlayışlar, yine gerçek âlemin birer parçasıdır.⁶⁴³ Dolayısıyla, duyumsal algılamalara bağlı olarak bilinen her şey, hakikatte dış âlemde

⁶³⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.86.

⁶⁴⁰ Weinstein, s.41.

⁶⁴¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.86.

⁶⁴² Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.2.

⁶⁴³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.85.

varlık gösteren şeylerin bir parçasıdır.⁶⁴⁴ Dış gerçekliklerden kopuk olmayan akıl, nedenselliklere bağlı olarak objesiyle ilişki kurmakta ve zihinsel bilgi sürecini, dış nedenselliklerle beraber sürdürmektedir.

Alexander'a göre, zihinsel sürecin başka bir zihinsel süreç ile bağlantı kurması ve bu süreci devam ettirmesi, aynı zamanlıdır. Bu, onların sebepsel süreçleridir. Onların devamlılıkları ve belirlenimleri, zamandaki art arda sıralanma halleridir. Bu nedenle düşünür, sebeplere bağlı devam eden her bir dışsal nedenselliğin, bize kendi nedenselliğimizle birleşmeyi ve onunla bütünleşmeyi sunduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bizim kendi deneyimlerimizin nedenselliğinin anlamı şudur ki; biz dış eylemlerdeki nedensellik, zihinsel bir uyumsal bütünleşmeyi yani zihinsel bir kavramayı yaşamaktayız.⁶⁴⁵ Böylelikle akıl, duyumsal yollarla etkileşime geçtiği dış objeler ile uyum sağlamak ve onlarla birliktelik ortaya koyarak oluşum sürecini akıl seviyesinde devam ettirmektedir.⁶⁴⁶

Aklın dış varlıklar hakkındaki bilgisini, realist bir bakış açısı ile ifade eden Alexander, bu anlayışı ile idealist felsefeden uzak bir yaklaşım sergilemiştir. Akıllı temel belirleyici unsur olarak gören düşünürlerin aksine o, akıllı değil; dış varlıklara ait gerçekliği merkeze almıştır. Ona göre akıl, içerdiği ya da temeli olduğu toplam şey bölümlerinden (aktif ya da pasif olarak) seçim yaptığı için, nesnelerinin özlerini algısalığa borçludur. Varlıkların akla borçlu oldukları tek şey, seçimleridir yani algılanmalarıdır. Ama özleri, varoluşları ve nitelikleri, mekân-zaman içinde sonlu varoluşlara sahiptir. Dolayısıyla akıl dışıdır. Sadece, seçici akıl olmasaydı, fark edilmeyecekler ve bir özneye nesne olmayacaklardı. Bu nedenle, varlıklarını akla borçlu değiller; yalnızca özne tarafından yakalanmalarını akla borçludurlar.⁶⁴⁷

Bir özne olarak, çevresindeki nesneler hakkında bilgiye ulaşan akıl, mekân-zamanda yüksek seviyeye erişmiş bir yaşam formu olan insan ile arasında bir bağ kurmuştur. Bunun neticesinde de Alexander, düşünen bir varlık olan insanın akla bağlı olarak bir takım değerler geliştirdiğini ve bu değerlerin ancak akıl seviyesinde ortaya çıktığını söylemiştir.

⁶⁴⁴ Alexander, "Some Explanations", s.426.

⁶⁴⁵ Alexander, "The Method of Metaphysics; And The Categories", s.14.

⁶⁴⁶ Weinstein, s.50.

⁶⁴⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.94-95.

3.1.4. Akıl ile Birlikte Ortaya Çıkan Temel İnsanî Değerler

Felsefenin ahlâka yaklaşımı, hem kural koyucu hem de analitik bir tarzda olmaktadır. Dolayısıyla filozof, ahlâk fenomenleri üzerinde düşünen ve felsefe yapan kişi olarak tanımlanır. O, ahlâk olaylarının bir değerlendirmesini yapar ve ahlâkı, diğer bilgi dalları ile mukayese etmeye çalışır. Birtakım ahlâk ilkeleri ortaya koyar ve bunların doğruluğunun ispatı hususunda da aklî deliller geliştirir. Böylece ahlâk filozofu, beşerî ilişkilerimizde uymamız gereken kurallar geliştirmeyi ve bir hayat modeli oluşturmayı gaye edinir. İnsanlara, nasıl yaşamaları gerektiğinin pratik bilgisini vermek için uğraş içinde olur. Sadece neyin iyi olduğunu değil, nasıl iyi bir insan olunacağını da göstermeye gayret eder. Aynı zamanda filozof, iyi ve kötüyü belirlemek için genel prensipleri de tesis etmeye çalışır.⁶⁴⁸

Filozofların ahlâk teorisi, doğru fiil ve kararların doğasını ve esaslarını ayrıca bu hususların ahlâkî zeminde nasıl bir övgü ve yergiye değer olduğunu iddia eder. Bu iddiaları temellendiren prensipler, aklî bir dışa vurumu temsil eder. Bu nedenle ahlâkî inceleme, ahlâkî kavramların tanımına, ahlâkî hükümlerin haklılığına veya bu hükümlerin değerine dikkatimizi çeker.⁶⁴⁹ Elbette ahlâk hususunda yapılan vurgular, filozofların düşüncelerinden ve yaşadıkları dönemdeki felsefi akımlardan bağımsız düşünülemez. Bu genel kanının aksine, yirminci yüzyıl düşünürlerinden olan Alexander'ın ahlâkî değer anlayışının kendi dönemindeki ahlâk felsefesi konularından etkilenmiş olabileceğini söylememiz pek mümkün görünmemektedir. Çünkü analitik ve Kıta Avrupası şeklinde iki ana kola ayrılmış olan yirminci yüzyıl Batı felsefesinde, ahlâk düşüncesi üzerinde yeteri kadar durulduğunu söylememiz pek mümkün değildir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla Alexander'ın temel insanî değer olarak gösterdiği ahlâk felsefesindeki iyi ve kötü kavramlarına dair düşüncelerinin, sadece tekâmül düşüncesi ekseninde şekillendiğini söylememiz mümkündür. Tekâmül anlayışındaki tedrici süreçsel mükemmellik, düşünürün, iyilik ve kötülük değer anlayışında kendini göstermiştir.

⁶⁴⁸ Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2016, s.14.

⁶⁴⁹ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2020, s.19.

⁶⁵⁰ Recep Kılıç, "Din ve Ahlâk İlişkisi", Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, (Ed.), *Din Felsefesi El Kitabı*, (ss.343-362), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s.353.

Hayatın tekâmül sürecindeki tarihi, hareket etme melekesinin bir devamı olan, gittikçe daha açık, daha karmaşık bir uyum hâli olan, canlı varlıkların kendilerine has yaşama koşullarının bilincini göstermektedir. Deyim yerindeyse, bu süreçteki aklın görevi, vücudumuzu çevresine aklî boyutta uydurmak, dış şeyler arasındaki münasebetleri anlamak ve sonuç itibarıyla de maddeyi düşündürmektir.⁶⁵¹ Aklın üstlenmiş olduğu bu görevi, onun bir anda geliştirdiği bir melekesi değildir. Bu, tarihsel bir sürecin ürünüdür ve doğal olarak da ahlâkî gelişimin bir tarihselliğinin işaretidir.

Eğer ahlâkî gelişim sürecinden geçen herhangi bir yasa varsa, bunun ancak gerçek ahlâk tarihinin ne olduğunun sorgulanmasıyla keşfedilebileceğine inanan Alexander, ahlâkî değer anlayışını böyle bir tedrici tarihsel süreç üzerine temellendirerek açıklamaya çalışmış bir düşünürdür. O, toplumların daha düşük ya da daha az mükemmellikten daha yüksek ya da daha fazla mükemmel biçimlere geçtiği bir değişim süreci içinde olduklarını söylemiş ve bu toplumların kendilerinden geriye çok çeşitli düzeylerde ahlâkî aşamaları bıraktığını iddia etmiştir. Ona göre, toplumlardaki her ahlâkî ideal, kendi türüne göre mükemmel olan, iyi ve kötü ayırımında somutlaşan karşıt ideallere yönelik kazanılan zaferle var olma hakkını kanıtlayan bir türdür. Dolayısıyla, düşünürün felsefesinde belirttiği ahlâkî idealler, çeşitli çizgilerde gelişim göstermiş realitelerdir. Fakat bir biçimden diğerine geçerken, ahlâk sadece gelişim göstermekle kalmayıp aynı zamanda değişime de uğramıştır.⁶⁵² Bu anlayışına dayandırarak Alexander, dinamik kavramların en önemlisi olan sürecin, tüm ahlâkî olgularda kendisini gösterdiğini söylemiştir.⁶⁵³

Düşünüre göre, her türün yaşamı sürekli değişime uğrarken bir devam hâli sergiler. Bir nehirdeki herhangi bir nokta sürekli olarak taze bir su damlası tarafından işgal edildiğinden, ebeveynlerinden küçük farklılıkları olan genç hayvanlar da olgunlaşır ve sürekli olarak eskilerinin yerini alır. Bundan dolayı o, ahlâkî gelişimi, bir varoluş olarak sergilenen insan doğasının tarihi olarak tanımlamaktadır.⁶⁵⁴ Dolayısıyla, ahlâkın bir sonraki aşamaya geçişi, bir öncekinin başarısızlığı olarak görmeyeceğimiz, bir önceki sürecin daha iyiye doğru geçişidir.⁶⁵⁵ Ona göre, ahlâk, bir kez ve sonsuza

⁶⁵¹ Henri Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev.: Mustafa Şekip Tunç), Dergah Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s.65.

⁶⁵² Alexander, *Moral Order and Progress*, s.369.

⁶⁵³ Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.18-19.

⁶⁵⁴ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.291.

⁶⁵⁵ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.292.

kadar sabitlenmiş yerleşik bir şey değildir; yeni duygular ortaya çıktıkça, var olanlarla aralarında bir denge bulunması gereken değişme durumudur.⁶⁵⁶

Ahlâkîliği ve ahlâkî değer anlayışını, tedrici süreç felsefesi ışığında açıklamaya çalışan düşünür, elbette bunları akıldan bağımsız düşünmemiştir. Çünkü o, değerlerin bilinç seviyesindeki varoluşlarını, akıl ile ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla, değişimin hâkimiyeti altında olan bir dünyayı kavrama aracı olan akıl, etkilendiği objeler ile ilişkiler kurarak, sujesi hakkında bazı ahlâkî değerler ortaya çıkarmıştır.

Alexander'a göre, bildiğimiz dünyanın iki tür şeyden oluştuğuna dair basit bir ifadede, biri zihinlerimiz veya zihinsel süreçlerimiz, diğeri ise fiziksel nesneler olmak üzere iki temel bileşen bulunmaktadır.⁶⁵⁷ Bu iki bileşen arasında cereyan eden ilişki neticesinde edinmiş olduğumuz bilgilerimiz, arzu ve isteklerimizi ortaya çıkararak bizi onlar hakkında bilinçlendirmektedir. O, bu duruma şöyle bir örnek vermiştir:

*İlk esnada bir elmanın kırmızı ve yuvarlak olup, yenilebilir olduğunu bilemeyiz. Ancak elmayı elimize alıp, yenilebilir olduğunu gördükten sonra bunu biliriz. Bu bilgi, bizi onu yeme arzusuna sevk eden şeydir.*⁶⁵⁸

Düşünür bu düşüncesine dayandırarak, aklın memnuniyet ve haz alma durumuna bağlı olarak akıl seviyesinde bir takım değerlerin ortaya çıktığını söylemiştir.⁶⁵⁹ Ona göre, değerler her zaman tatmin edicidir. Doğa, insanlar tarafından birbirleriyle olan ilişkilerde keşfedildiği için, değerler, insan doğasının tatminleridir. Aslında bunlar, ona göre, insanlığın birbirleriyle iletişim kurduğu ve buna uygun olarak karşılıklı anlayışa yerleştikleri dillerdir. Bu nedenle, bunlar öncelikle insan doğası veya insan kurumlarının gerçekleridir.⁶⁶⁰

Genel itibarıyla felsefesinde natüralist bir çizgiyi takip eden Alexander, en yüksek değerler olarak kabul ettiği güzellik ve iyilik değerlerine dair felsefesinde, rasyonalist bir yaklaşımı tercih etmiştir. Çünkü o, bu değersel varoluşların, aklın bilinçlenmesi ile paralellik gösterdiğini ve akıl seviyesinde bu değerlerin varlık kazandığını iddia etmiştir. Ona göre, en yüksek değerlerden olan güzellik ve iyilik değerleri, bilinçli zihinler tarafından inşa edilmiştir. Akıl, insan zihninin en yüksek

⁶⁵⁶ Alexander, "The Idea of Value", s.51.

⁶⁵⁷ Alexander, "Mental Activity in Willing and in Ideas", s.225.

⁶⁵⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.119.

⁶⁵⁹ Alexander, "The Idea of Value", s.52.

⁶⁶⁰ Alexander, "Naturalism and Value", s.284.

değerlerinin yaratıcısı olduğu kabul edilirse, bilinç yaşamdan veya maddeden daha yüksek bir nitelik olarak algılanacaktır.⁶⁶¹

Bu anlayışa göre, iyilik, insanların fiziksel çevrelerine tepki olarak yaptıklarıdır ve dünyanın bir parçası olan fiziksel sonuçların karşılığı olan bir konudur. Güzellik ise, doğal nesnelere veya sanat eserlerine aittir ve bunlar sırasıyla, fiziksel nesneler, resimler veya heykeller veya bir şiirdeki sözlerdir. Bu gerçeklere, eylemlere veya şeylere sahip olan akıllar veya kişiler olmadan, iyilik veya güzellik ortaya çıkamaz.⁶⁶²

Alexander'ın natüralist anlayışında, gerçeklik ile değer arasında düalist bir köprü kurulmaya çalışılmış ve bu ilişkide akıl temel etmen kabul edilmiştir.⁶⁶³ *Beauty and Other Forms of Value* adlı eserinde verdiği örnekte, aklın etkileşimde bulunarak memnuniyet veya haz alma sonucuna göre ortaya çıkardığı değer, objeye değil aklın kendisine has bir durum olarak gösterilmiştir. Ona göre, bir hoşnutluk olarak deneyimlediğimiz şekere dair memnuniyet, şekerin kendisine değil akla ait bir memnuniyettir. Güzellik deneyimimizde de objedeki güzellik, aklın kendisinde bulunan güzellik dışında bir güzellik değildir. Aynı şekilde, memnuniyet de aklın kendisinde bulunan memnuniyet dışında bir şey değildir.⁶⁶⁴

Alexander bir taraftan güzellik ve iyilik değerlerinin akıl seviyesinde ortaya çıktığından ve bu değerlerin, aklın kendisine ait olduğunu söylerken; diğer taraftan, evrende değersel bir yapının mevcut olduğundan bahsetmiştir. Bu anlayışı ile o, değeri, sadece akla indirgememiş veya bu durumu, akıl ile dış varlıklar arası ilişkilerle sınırlandırmamıştır. Sadece değerlerin en yüce türleri olan güzellik ve iyilik değerlerinin akıl seviyesinde bilindiğini ima etmeye çalışmıştır.

Değere çok geniş bir alan veren Alexander, evrendeki tüm varlıkları kapsayan, uyumsallık temelli ilişkisel bir değer zemini oluşturmuştur. Onun felsefesindeki değer, değerlendiren suje ve değerlendirilen obje arasındaki ilişkisel belirlenime göre ortaya çıkmış bir anlayıştır.⁶⁶⁵ Bir başka deyişle değer, suje-obje arasındaki bir determinasyon olarak düşünülmüştür.⁶⁶⁶

⁶⁶¹ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.263.

⁶⁶² Alexander, "Naturalism and Value", s.284.

⁶⁶³ Weinstein, s.27.

⁶⁶⁴ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.183.

⁶⁶⁵ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.292.

⁶⁶⁶ Konvitz, s.23.

Düalist bir anlayışın hâkimiyetinde tanımlanmaya çalışılan değer, sadece akıl ile objesi arasında kaynaşmış ikili bir ilişki ve uyumun sonucu değildir. Alexander felsefesindeki ilişki ve uyum hâlinin yaşam seviyesindeki sonlu ortaya çıkışlarda da zorunlu bir durum olduğunu düşündüğümüzde; yaşam seviyesindeki canlılarda da değer var olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁶⁷ Zaten Alexander, değer kavramına dair düşüncelerini açıklarken eserlerinin bazı yerlerinde, insanlar ile diğer canlıları mukayese etmek koşuluyla düşüncelerine açıklık kazandırmaya çalışmıştır. Bu mukayese sonucunda o, hayvan topluluklarını basit; insan topluluklarını ise karmaşık organizmalar olarak tanımlamış ve insanların ideal ahlâkiliğinin sosyal ahlâkîlik ile birleştiğinden bahsetmiştir. Ona göre, insanın kendisinden alt seviyede olan canlılardan yani hayvan topluluklarından farkı, nesnesine ilişkin gerçekleştirdiği eyleminin bilincinde oluşudur. Hayvan, evrende kendisine göre düzenlenmiş planına göre yaşar; insan ise, eyleminin parçaları zihninde bulunan bilinçsel bir plana doğru yönelir. Bu bilinç, davranışın bir şey olduğunu ima eder ve iyi halin sosyalliğiyle bireyi bağlı kılar. Dolayısıyla kişinin davranışı, başkasının kendisini anlayabileceği bir karakter taşır.⁶⁶⁸

Bu değer algısı, daha önce de açıklandığı üzere, sadece insana has bir durum değildir. Düşünüre göre, ortaya çıkmış en üst aşama olan, aklın bir alt seviyesindeki canlı varlıklar da evrensel süreçteki değer farkındadırlar.⁶⁶⁹ Fakat akıl seviyesinin dışında varoluş sergileyen diğer değer algıları, insan varlığının olmadığı, bilinçlilik hâlinden uzak, sadece mekân-zaman prensibinin ortaya çıkardığı bir değerdir. Bu sebeple Alexander değeri, sadece insanı ilgilendiren şeye ait bir durum olarak düşünmemiştir. İnsani bakış açımıza göre, bir hayvanın ve daha alt kademedeki olan bir bitkinin şeyleri değerli gördüğünü, onları hissettiğini veya öyleymiş gibi davrandığını varsaymamız gerektiğine inanmıştır.

Hatta Alexander daha da ileri gidilebileceğini ve organik yaşam seviyesinin altında da bir değer olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, herhangi bir şey, başka bir şey için önem arz ediyorsa eğer; bu durumda aralarında değersel bir bağ bulunuyor demektir. Alexander bu durumu, demir talaşlarının mıknatıs tarafından çekilmesine benzetmiştir.

⁶⁶⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.302.

⁶⁶⁸ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.262.

⁶⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.176.

Ona göre, demir talaşları, aralarındaki ilişki sebebiyle, mıknatıs için bir değere sahiptir.⁶⁷⁰

Yaşam seviyesinin altındaki bu değer olgusu, doğal seçim yoluyla, bir şeyin bir başkası için samimi bir şekilde önemli olduğu gerçeğinden esinlenerek açıklanmıştır. Bu örnekte, mıknatıs ve demir parçacıklarının birbirine karşı bir tepkimede bulundukları ve bu durumun da mıknatısın bir tatmini olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde Alexander, su moleküllerinin oluşumunu kast ederek, hidrojen ve oksijen arasındaki ilişkiyi değersel bir durum olarak tanımlamıştır. Bu değer anlayışının, kimyagerler tarafından uzun zaman önce, mutlu değerlik adı altında, atomların birbirleri tarafından tatmin edildiği fikriyle desteklendiğini de söylemiştir.⁶⁷¹

Alexander “doğal seçim” olarak ifade ettiği bu düşüncesini, John Laird’in konu hakkındaki felsefesinden esinlenerek ifade etmiştir. Çünkü Laird, yaşam altı canlılardaki değeri, varlıkların birbirlerini tamamlama veya birbirlerini tatmin etme eğilimlerinde sorgulamıştır. Laird’e göre, doğada, şeyler çoğu zaman birbirine karşı kayıtsız değildir. Şeylerin birbirlerine yönelik, karşılıklı olarak kayıtsız kaldığı durumlarda, ikisi için de bir değer durumu bulunmamaktadır.⁶⁷² Bu sebeple evrende sürekli olarak değersel bir ilgi durumu bulunduğunu ima etmeye çalışan Laird, varlıklar arasındaki zorunlu ilişkileri de bir değer durumu olarak tanımlamıştır. O aslında, hiçbir şeyin kayıtsız olmadığını ve pek çok şeyin metaforik olarak başkalarına yardım etme veya onları engelleme eğiliminde olduğunu söylemiştir. Laird’e göre bu durum, doğal seçimin bir gerçek haline getirilmesi için yeterli bir gerekçedir.⁶⁷³ Bu iddiasıyla Laird, kendisini herhangi bir zaman diliminde bozulmadan koruyan, her sonlu varlıkta doğal bir seçimin mevcut olduğuna dair görüşünü güçlü kılmaya çalışmıştır.⁶⁷⁴

Benzer şekilde, Alexander da henüz akıl seviyesine ulaşmamış canlı varlıklardaki değeri, canlının çevresindeki dış objelerle etkileşime geçmek ve onlarla uyum sağlamak için geliştirdiği dürtüsel bir çaba ve arzunun sonucu olarak görmüştür. Alexander anlayışında, arzu ve çabalar, canlı varlıkların hepsinde görülen bir gerçekliktir. Bu çaba ve arzuların sonucunda, varlığın sonuçtan memnun kalıp tatmin

⁶⁷⁰ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.1.

⁶⁷¹ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.288.

⁶⁷² John Laird, *The Idea of Value*, Cambridge University Press, United Kingdom 1929, s.94.

⁶⁷³ Laird, *The Idea of Value*, s.304.

⁶⁷⁴ Robin Attfield, “John Laird and the Idea of Value”, *The Journal of Value Inquiry*, Kluwer Academic Publishers, Netherland 1995, 29, 103-114, s.104.

olması ise varlığın obje veya duruma yönelik geliştirdiği değeridir. Dolayısıyla değer, evrendeki varlıklardan birinin diğerinin ihtiyacını karşıladığı erdemlilikte ve şeyler arasındaki ilişkide aranmıştır. Artık istekler ve bu isteklerin tatminleri, her yere nüfuz edip her yere yayıldığından ve olası tatmin kaynakları da karşıladıkları istekler kadar çeşitli ve çok sayıda olduğundan, değer varlığı, insanın ayrıcalığı veya zayıf bir parıltısı olmaktan çıkarılmıştır.

Tıpkı canlı varlıkların suya verdikleri değerlerini, kendi susuzluklarını giderip, ihtiyaçlarını tatmin etmesiyle ilişkilendirip ortaya çıkarması gibi.⁶⁷⁵ Böylece denilebilir ki, Alexander anlayışındaki yiyecek, hayvanlar için bir değerdir. Sadece onları memnun ettiği için bir değer değildir. Aynı zamanda beslenmelerini ve yaşamlarını destekleyen bir gereklilik olduğu için değerdir.⁶⁷⁶

Alexander, değer iki farklı türünün bulunduğundan da bahsetmiştir. Bu iki farklı değer türü, yaşam seviyesindeki canlı varlıkların ve akıl seviyesindeki insanların değer algısına dayandırılarak sınıflandırılmıştır. Canlı varlıkların zorunlu doğal ihtiyaçlarına bağlı olarak ortaya çıkardıkları değerlerini, objektif değerler olarak ifade eden düşünür; insanların bireysel ihtiyaçlarına bağlı olarak ortaya çıkardıkları değerlerini ise subjektif değerler olarak tanımlamıştır. Ona göre zorunlu doğal ihtiyaçlar, tüm canlı varlıkların yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli olduğundan, varlıkların objektif değerleri birbirine benzerdir. Canlılar varlıklarını devam ettirmek için sürekli bir çaba göstermek ve bu ihtiyaçlarını gidermek zorundadır. Her canlı varlığın ortaya koyduğu bu davranışları, içgüdüsel olarak ortaya çıkan zorunluluklardır.⁶⁷⁷

Subjektif değerler ise, akıl seviyesine ulaşmış insanların bireysel yargıları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu yargı, bireyde ortaya çıkan içgüdüsel ihtiyaçlar ile bu ihtiyaçların giderilmesinde bir obje görevi gören dış varlıklarla arasındaki ilişkisidir. Kişiyi harekete geçiren içgüdüsel çaba ve arzulara bağlı davranışlar, bireyin güzel ve iyi gibi belli yargısal sonuçlara ulaşılmasına sebep olmuştur.⁶⁷⁸ Bu kişisel yargılar, bireyin ulaştığı sonuca göredir. Kişi, sonuçtan memnuniyet duyup tatmin olduğunda, dış objeye karşı bir değer ortaya koyar.⁶⁷⁹ Bu sebeple düşünür, insana has üçüncül nitelikler olarak ifade ettiği değerleri, içgüdü ve arzulara dayandırarak açıklamıştır. O, bilmeye yönelik

⁶⁷⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.302.

⁶⁷⁶ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.285.

⁶⁷⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.302.

⁶⁷⁸ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.14.

⁶⁷⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.302.

içgüdünün doğruluğu; estetiğe yönelik içgüdünün güzelliği; mekân-zamanda bir prensip olan uyum arzusunun ise iyiliği ortaya çıkardığından bahsetmiştir.⁶⁸⁰

Böylece Alexander, insanlar da dâhil olmak üzere, evrendeki oluşumun parçası olabilecek her varlığın çabasını, değerli bir durum olarak göstermeye çalışmıştır. Çünkü onun felsefesindeki ontolojik varlıklar, yükseliş göstermenin ve mükemmele ulaşmanın arzusu içindedirler. Onların çabaları, adaptasyon ve uyum neticesinde ulaşabilecekleri niteliksel bir yükseliş sürecidir. Bundan dolayı Alexander, değere dair felsefesinde, varlıkların uyumsal çabalarını ve çevrelerine adapte olma gayretlerini önemsemiştir.

3.1.4.1. Değerin Ortaya Çıkışında Adaptasyon ve Uyumun Rolü

Tekâmül sürecindeki sonlu varlıklarda görülen, durmaksızın devam eden çaba ve mücadele hâli, dış çevreye uyum göstermeyi ve onunla adapte olmayı gaye edinmiştir. Çünkü tedrici süreçte yükseliş gösterecek varlık, çevresiyle uyum göstermek ve ona adapte olmakla mükelleftir. Zira uyumsuz ve ahenksiz bir ortam, tekâmül sürecindeki yükselişin devamı için gerekli olan mümkünü, imkânsıza çevirecektir. Diğer taraftan, dünyanın Tanrı bedeni olarak tasvir edildiği âlemdeki sonlu varlıkların ulûhiyet gibi ulvî bir niteliği kazanma yolundaki çabalarında denge, uyum ve adaptasyon hallerinin olmadığını düşünmek ve böyle bir durumdan bahsetmek pek mantıklı olmayacaktır. Bu sebeple Alexander kozmosunda, kopuk ve ilgisiz durumların var olduğu veya varola geldiği iddia edilemez. Alexander'ın evrenindeki varlıkların kendi aralarındaki uyum ve adaptasyonları, değerın ortaya çıkmasında zorunlu bir durum olarak gösterilmiştir. Düşünüre göre, değerın ortaya çıkabilmesi için değeri ortaya çıkaran varlık ile objesi arasında bir uyum ve adaptasyon hâlinin bulunması gerekir.⁶⁸¹

Temelde bu anlayışa dayandırılan değer algısı, adaptasyon kavramı ile temellendirilmiş empirik varoluşların a priori bir karakteri olarak gösterilmiştir.⁶⁸² Sürekli olarak dış çevresiyle etkileşim halinde olan varlık, adaptasyon gösterip uyum sağladığında yeni oluşumların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Uyum veya adaptasyon durumunun gerçekleşmemesi halinde ise, zıt durumlar ortaya çıkmaktadır.

⁶⁸⁰ Muirhead, s.13.

⁶⁸¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.308.

⁶⁸² Konvitz, s.22.

Filozofun düşüncesine göre, varlık ile dış çevresi arasında uyumun olması değeri ortaya çıkarırken; uyumsuzluğun olması ise değersizliği doğurmaktadır.⁶⁸³

Değer, Alexander anlayışında, en alçak seviyelerden en yüksek seviyeye kadar tüm aşamalarda varlık gösterir. Düşünüre göre, en düşük aşamadaki değer, dünyadaki iki unsur arasındaki ilişkidir ve bu ilişkide, her şeyin veya her olayın bir başkasına ihtiyacı vardır. Eğer her bir şeyin diğerleriyle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğuna, her olayın kendi alanı için tüm dünyaya sahip olduğuna inanırsak; tüm dünya, kendisinin herhangi bir parçası için değerli olacaktır. Ona göre, bu minimum anlam, organik dünyada bir isteğin genel tatminine dönüşür ve en yüksek alanda belirli insan isteklerinin nesnel tatminine dönüşür. Bu durumda değeri, yukarı veya aşağı doğru tedrici süreçte izleyebiliriz.⁶⁸⁴

Filozofun değer tasvirine yönelik bu yaklaşımda, Darwinist bir zihniyetin izlerinin bulunduğu kanısına varılabilir. Fakat bu düşüncesinin mutlak manada evrimci bir anlayışa dayandırıldığı iddiasında bulunmak pek doğru olmayacaktır. Zaten düşünür bu konuda kendisine yöneltilecek eleştirileri de kabul etmemiştir. Ona göre, Darwinizm'in ifade ettiği, canlı varlıkların çevrelerine uyum ve uyumsuzluk gösterme halleri, yalnızca onların yaşamsal varlıklarını sürdürmelerinin bir çabasıdır.⁶⁸⁵ Fakat kendisinin bahsettiği uyum, varlıkların yaşamsal devamlılıklarının yanısıra, tedrici süreçteki varlıklar için ahlâkî bir konu olan değeri de ortaya çıkarmıştır. Ortaya çıkan değersizlik durumu ise, varlıkların çevreleriyle adaptasyon sağlamadıklarını gösteren bir sonuçtur.

Düşünüre göre, Darwinizm'in demek istediği, bitki ve hayvan dünyasında, varoluş koşullarında gerçek ya da olası rakiplere üstün gelebilen başarılı ve kalıcı yaşam türlerinin olduğudur. Bu bakış açısına göre, varyasyonların tüm olası sonsuz küçük derecelerde olup olmadığı ya da doğanın sınırlı çizgilerde ilerleyip ilerlemediği sorusu görece kayıtsız kalır. Evrim anlayışında, doğal seçim işlediği sürece, belirli türlerin başarısını diğer türleri dışlayarak güvence altına aldığı söylenebilir. Bu nedenle, Darwinizm'in doğal dünyasında gerçekten bir değer değil, ona karşılık gelen bir şey vardır. Yani Alexander'a göre, bir türün, üstün kalıcılığını tesis ettiği tercih süreci

⁶⁸³ Brettschneider, s.105.

⁶⁸⁴ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.289.

⁶⁸⁵ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.276.

vardır. Aynı zamanda, natüralizmin somutlaşan alışkanlığı olan Darwinizm’de, ancak değerın tabiat tarihinin saklandığı bir oluşum vardır.⁶⁸⁶

Bu ifadelerle, kendi değer anlayışının Darwinist felsefeden uzak olduğunu açıklamaya çalışan Alexander, düzenli ve sistemli olarak birbirlerine adapte olmuş yapıları, uyumlu yapılar olarak tarif ederek sosyal yapılarda da uyumsal bir durumun bulunduğunu söylemiş ve bu durumu değer anlayışı ekseninde açıklamıştır. Onun anlayışına göre, tedrici sürecin akıl seviyesinde bulunan insanların oluşturduğu toplumsal yapılardaki uyum, yapının devamının bir zorunluluğudur. Bu sebeple, birey ile toplum arasında karşılıklı bir ihtiyaç bulunmaktadır. Birey, değerın teminatı olarak topluma; toplum ise, kendisini oluşturan birer parça olarak bireye ihtiyaç duymaktadır. Birey ve toplum arasındaki bu karşılıklı ihtiyaç durumu, zorunluluğa dayalı birlikteliği bir gereklilik olarak bize sunmuştur.⁶⁸⁷ Bu minvalden bakıldığında, toplumu oluşturan bireyler arasındaki adaptasyon ve uyum hâli, bireye ait olduğunu zannettiğimiz bazı değerlerin toplumsal yönünü oluşturmuştur.⁶⁸⁸ Çünkü Alexander, ahlâkî hükümlerin, genelin onayını gerektirdiğini söylemiş ve bu durumun da sürecin bir parçası olduğuna inanmıştır. Hükümleri ortaya çıkaran istekler de, kalıpsal/standart formlar olarak düşünülmüştür. Ona göre, bu standartların büyümesi ve bu standartların uygulanması, tamamen doğal bir süreçtir ve değerın varlığı bu sürece bağlıdır. Standardın kendisi, toplumda tatmin için mücadele eden tüm güçler arasında bir alış-veriş sürecini ve dengelemeyle belirlenen bir duygu sistemini temsil etmektedir.⁶⁸⁹ Sosyal dengede olanlar iyi, bunun dışına çıkanlar kötüdür. İyi ve kötü, bu denge halinin kişilere ve kişilerin onayladığı şeylere uygulandığı isimlerdir.⁶⁹⁰

Burada Alexander, değeri, bireyin sosyalliği ile bağdaştırarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, ahlâkî düzen özünde sosyal bir şeydir ve bir toplumu oluşturan bireylerin iş birliğini ima eder. Kişiler doğumlarından itibaren beraberinde getirdikleri bedensel veya zihinsel niteliklerle yaşamlarını sürdürürler. Sosyal hayata güçler veya zayıflıklarla girerler ve her seferinde diğer bireylerin güçleri veya zayıflıklarıyla temas halindedirler. Bu durum, yalnızca hangi yetkilerin hangi durumlarda kullanılması gerektiğini değil, aynı zamanda ne ölçüde kullanılması gerektiğini de belirleyen bir

⁶⁸⁶ Alexander, “Naturalism and Value”, s.286.

⁶⁸⁷ Weinstein, s.29.

⁶⁸⁸ Weinstein, ss.24-25.

⁶⁸⁹ Alexander, “The Idea of Value”, s.46.

⁶⁹⁰ Alexander, “The Idea of Value”, s.45.

uzlaşmadır. Her insan, bu karmaşık davranış bütününe gerçek bir katkıda bulunduğu sürece, sosyal düzenin kendi kişiliğinde bir yansımaları görür. Kendi işlevleri, kendine özgü koşulları tarafından belirlenir ve davranışında, sosyal fayda için doğasını ve fırsatlarını nasıl kullanacağını bilir. Bu şartlarda Alexander'a göre, eğer iyi bir adamsa, toplumsal yararı ilerletmek gibi eylemleri arzularının nesnesi haline getirecektir; ya da başka bir deyişle, sosyal fayda için gerekli olan şeyleri arzulayacaktır. Kendisi karmaşık bir zihinsel organizma olduğundan arzuları tek tip değil, çok yönlüdür. Birlikteliği, onun kişisel ideali, arzularının çok yönlü nesnesi olan bir sistem veya bütün oluşturur. Ahlâkî ideal, ister her iyi insanın kişisel ideali olarak, isterse de tüm toplumun ideali olarak ele alınsın, arzuların nesnesidir.⁶⁹¹

Alexander bu düşüncesiyle, değerin farklı boyutları olan iyilik ve güzellik anlayışlarının toplumsal yönlerine dikkatimizi çekmiştir. Onun düşüncesindeki birey, topluma adapte olmak ve toplumla uyumlu yaşamak zorunda olan bir varlık olduğundan, toplumla sosyal birlikteliğin yanı sıra bilişsel bir uyumluluk da göstermek zorundadır. Çünkü bireyin zihinsel olarak toplumsal bir akla sahip olduğunu söyleyebiliriz. Akıl seviyesindeki değerin iyilik ve güzellik boyutları, bireyin toplumsal aklına bağlı ortaya çıkan durumlardır. Kişi, başka bireylerin değer anlayışından bağımsız bir değer geliştirmemiştir. Başka bir ifadeyle, Alexander'a göre, bireyin sahip olduğu değer algısı, içinde bulunduğu toplumdan bağımsız olarak ortaya çıkmamıştır.⁶⁹² Sosyal bir nitelik gösteren birey, topluma uyum göstermiş ve bu uyuma bağlı olarak da bir değer anlayışı geliştirerek kolektif aklın belirttiği anlayışı benimsemiştir.⁶⁹³

İyilik ve güzellik değerleri, toplumsal akılla uyum gösteren ortak değerler olmalarının yanı sıra, bireysel dürtüler tarafından tetiklenen değerler olarak da tasvir edilmişlerdir. Alexander, nesnelerin kendisini esas aldığımızda, onları güzel veya iyi olarak ilan eden şeylerin, bizdeki bazı özel dürtüler veya dürtüsel nitelikler olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁴ Düşünürü göre bunlar, bireyin doğuştan getirdiği merak, yapma ve sanatsal anlamdaki inşa etme dürtüleridir. Bu dürtüler, değerlerin ortaya çıkarılması için kişiyi harekete geçirmektedir.⁶⁹⁵ Ayrıca bu dürtüler, kişiyi doğruya, iyiye ve güzele sevk

⁶⁹¹ Alexander, "The Idea of Value", ss.37-38.

⁶⁹² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.238.

⁶⁹³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.241.

⁶⁹⁴ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.14.

⁶⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.243-244.

eden etkenlerdir. Bu tetikleyicilerin etkisiyle ulaşılan sonucun tatmini, durumlara veya objelere karşılık olarak kişide bir değer gelişimine sebep olmaktadır.⁶⁹⁶

Dönemin önemli düşünürlerinden olan İngiliz filozof Bernard Bosanquet, Alexander'ın konu hakkındaki düşüncelerini haklı bulmuş ve Alexander'ın söylemlerini destekleyici nitelikte düşünceler ortaya koymuştur. Bosanquet, Alexander'ın bu konudaki anlayışının, ontolojik felsefesine bağlı olarak geliştirdiği bir yaklaşımı olduğunu söylemiştir. Ona göre, iyilik ve güzellik değerleri, insanın kendi içinde tatmin edilmeyi bekleyen birer dürtü olarak vardır. Bu dürtüler sonrasında ortaya çıkan tatmin durumu ise, reel olarak bu değerleri ortaya çıkarmaktadır. Bu ontolojik anlayışta, dürtülerin tatmin edilmeyi beklmeleri, değer varlığının bir delilidir. Zaten, Alexander da bunu böyle düşünmüş ve bu anlayışı, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak da kullanmıştır.⁶⁹⁷

Alexander'da akla bağlı olarak ortaya çıkan bu temel insanî değerler, mekân-zamanda oluşum göstermeleri sebebiyle birbirlerinden bağımsız değildirlir ve birbirleriyle ilişki içindedirlir. Fakat aralarında her ne kadar belli bir ilişki olsa da iyilik ve güzellik değerleri, birbirinden farklı değerlerdir. Bu değerler, insan doğasındaki belli dürtüsel isteklerin tatminiyle ortaya çıkan, belli noktalarda birbirleriyle ilişki hâlinde olan birer gerçekliktir.⁶⁹⁸

3.1.4.2. İyilik ve Kötülük

Ahlâk felsefesinde ahlâkî eylem, yasaya uygun hareket etme olarak ifade edilir. Bu yönüyle ahlâk felsefesi, eylemlerin dışsal yönünün davranışlarda olduğunu düşünürken, içsel yönünün de tutumlarda bulunduğunu öne sürer. Buna göre ahlâk felsefesi, ahlâkî eylemlerin amacının ne olduğu, insanın ahlâkî eylemlerde bulunurken özgür olup olmadığı ve ahlâkî yargıların özelliklerinin neler olduğuna dair problemlere yanıt arar.⁶⁹⁹ Bu yanıtlar, içinde iyi kavramının olduğu bir olguyu bize sunar. Doğal iyi olarak da ifade edebileceğimiz bu iyi, esasen, bizim doğamızın olgunluğundan öte bir şey değildir. Bu olgunluğun süreçsel olarak daha çok ortaya çıkarılması amacıyla, insan

⁶⁹⁶ Weinstein, s.86.

⁶⁹⁷ Bosanquet, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, s.67.

⁶⁹⁸ Brettschneider, s.114.

⁶⁹⁹ Kasim Mominov, "Süreç Felsefesinde Ahlakî Eyleme Bakış", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXIII, 2011, 189-201, s.192.

kendisini yükümlü kılan kanunla sürece uyarlar. Bu durumda, olgunluk da ahlâkî iyi durumuna ulaşır.⁷⁰⁰

Konuyu İbn Sînâ'nın ontolojik perspektifinden özetle sunacak olursak; sadece tarafsız bir gerçeklik olarak görülmeyen varlığın bizâtihî varoluşunun kendisi, bir değer ifade etmektedir.⁷⁰¹ İbn Sînâ, iyi ve kötü kavramlarına dair problemlere farklı eserlerinde yer vermiş olsa da genel itibarıyla *eş-Şîfa* isimli eserinde varlık ile yokluk kavramları eşliğinde konuyu sistemli bir yöntemle ele almıştır. İyilik ve kötülük problemleri, varlık kavramının merkeze alınması suretiyle tartışılmıştır. İbn Sînâ, varlık ve bilfiil ortaya çıkmayı iyiliğin ortaya çıkışının temellendiricileri olarak tasvir etmiştir. Kötülük ise bilkuvv ve kabul edicinin kemâlinin yokluğuyla açıklanmaya çalışılmıştır.⁷⁰² Bu düşünceler doğrultusunda İbn Sînâ, kötülüğün bir zatının olmadığını söylemiş ve kötülüğü, ya cevherin yokluğu yahut cevherin bir haline ait olan iyiliğin yokluğu şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰³ Bu bakış açısına göre var olmak iyidir; yok olmak ise iyi değildir. Âlemdeki her şey varoluşa yönelir ve eğer mevcut ise yetkinliğe şevk duyar. Daha yetkin varlık olmak, varolmaya yönelişin bir tarzı olmaktadır. Bir tohumun filizlenme mücadelesi, bir kozanın kelebeğe dönüşme arzusu, yahut bir yavrunun erişkinliğe yönelme çabası kısaca bir potansiyelin harekete geçerek fiilî gerçeklik yahut yetkinlik kazanmaya yönelik çırpınışları aslında iyiye doğru bir yöneliştir.⁷⁰⁴ Bu düşünceye yakın olarak, tedrici bir olgunluğun geliştiğini söyleyebileceğimiz belirim anlayışında, insan olgunluğu yani insanın niteliksel yükselişi, aslında varlığının bir olgunlaşmasıdır ki beraberinde ahlâkî bir iyiliği doğurmuştur. Bu iyilik, doğal sürecin insandaki gelişimidir. İyilik, insanın akıl niteliğini kazanmasıyla ulaştığı değersel bir varoluştur. Bu nedenle iyilik, Alexander'ın tedrici süreç felsefesinde, akıl tarafından ortaya çıkarılmış değerlerin bir türü olarak tanımlanmıştır.

Düşünür böyle bir tanımlamada bulunurken, aklın pratik yönünü ön plana çıkarmayı gaye edinmiştir. Ona göre, bireysel davranışlar, dış çevredeki varlıklara karşı geliştirilen aklî arzu ve isteklere bağlıdır. Arzuların, davranışlar sonucunda tatmini veya

⁷⁰⁰ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, (Çev.: Salih Zeki), Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2018, s.115.

⁷⁰¹ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.141.

⁷⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu 'eş-şîfâ Metafizik II*, (Çev.: Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.42.

⁷⁰³ İbn Sînâ, s.101.

⁷⁰⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.141.

tatminsizliği, iyilik veya kötülük olarak ortaya çıkan sonuçlarıdır.⁷⁰⁵ Böylece, bir eylemin ürettiği hazzı ve acısı, eylemin (en geniş anlamıyla) karakterine uygunluğunun veya uygunsuzluğunun testleri olarak gösterilir. Dolayısıyla, bir değişimin kabulü, açıkça onun ürettiği hazlara ve acılara bağlı oluşunun gerekliliğidir.⁷⁰⁶

Ahlâkî bir durum olan iyilik, bireyin istekleriyle ilgili olup eylemin bilişsel yönünü de temsil etmektedir. Birey, çevredeki varlıklarla sürekli olarak etkileşim halinde olup, onlara karşı bir istek beslemektedir. Alexander'a göre, dışsal şeylere karşı olan davranışlarımız, onlar hakkındaki fikirlerimiz veya düşüncelerimiz o kadar karmaşıktır ki eylemlerimizin şeylere ilişkin bilişlerimiz tarafından belirlendiğine şaşmamamız gerekir. Deneyimlerimizde, şeyler hakkındaki fikirlerimiz aslında zihnimizde mevcut hale gelmiştir ve elbette bu durum, olaylara yönelik tepkimizi de etkilemektedir.⁷⁰⁷ Dolayısıyla Alexander anlayışında, davranışlarımız, isteklerimize bağlı gelişmiş; isteklerimiz de, çevredeki varlık veya durumlara bağlı bir gelişim süreci izlemiştir. Birey ve dış âlem bir bütün olduklarından, çevredeki varlıklar, bizim isteklerimizi, dolayısıyla da davranışlarımızı doğrudan belirleyebilmiştir.⁷⁰⁸

Canlıların limitlerini genişletmesi gibi canlı türünün en üst seviyesinde olan insanlar da davranışları aracılığıyla ahlâkî değerlerini evrensel sistemdeki mükemmele doğru yürütme kanununa göre sürekli olarak geliştirip ilerletmişlerdir. Alexander'ın tüm felsefesini üzerine inşa ettiği süreçsel kanuna göre ilerleme ve ortaya çıkma düşüncesi, ahlâk anlayışında da belirgin bir biçimde ortaya konulmakta ve sosyal, bireysel somut örneklerle bu düşünce desteklenmektedir. Düşünüğe göre, var olan ahlâkî idealler, yeni fikirlerin kabul edilebilirliğiyle büyürler. Tıpkı hayvan ırklarının sınırlarını genişletmesi, türünü tüm dünyaya yayması gibi; en yüksek canlı olan insan da kendi ahlâkî ideallerini, tüm insanlığı tek bir yasa dâhilinde kavrayacak bir davranış sistemine göre yöneltmiştir.⁷⁰⁹ Ona göre her insan, kendisi ile diğerleri arasında bağlantı hatları yayan bir merkezdir. Kişiler arasında cereyan eden her eylem, ilişkilerin bir değişimini yaratır.⁷¹⁰ İyi ve kötü eylemler veya davranışlar, sosyal düzene uyum sağlamaları veya uyumsuzluklarıyla ayırt edilir. İyi davranış, düzenin bir parçası haline gelir; kötü

⁷⁰⁵ Konvitz, s.83.

⁷⁰⁶ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.300.

⁷⁰⁷ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.11.

⁷⁰⁸ Samuel Alexander, "Morality as an Art", *Journal of Philosophical Studies*, Vol. III, 1928, s.144.

⁷⁰⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.397-398.

⁷¹⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.126.

davranış ise kendini ayarlayamaz ve kınanır. Dolayısıyla sosyal düzen, her parçanın iddialarının tamamen kabul edildiği bir denge düzenidir.⁷¹¹ Bu düşünceye göre, toplumdaki ilerleme, bir dengedir. İlerleme, bir toplumu denge yoluyla zorlar.⁷¹² Denge kavramını yeterli bir ölçüt olarak ele alırsak, bu, düzenin üyeleri arasında sadece bir denge konumu olması gerektiği anlamına gelir.⁷¹³

Bu anlayışta birey, kendi başına, süreçsel devamlılık karakterini oluşturan bir irade düzenine bağlı kılınmıştır. Öte yandan, sosyal olarak da yerini bilen ve davranışlarına bağlı olarak akranlarıyla ilişki halinde olan bir varlık olarak tanıtılmıştır. Yani kişi, davranışlarında hem bir fert hem de toplumun bir parçası olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla her eylemi, kendisi ile diğerleri arasında var olan ilişkilere yaptığı katkıdır. Kendi faaliyetleri arasında var olan denge ve kendi içinde sınırlı olduğu düşünülen düzen, bu nedenle onu topluma bağlayan sistematik ilişkilerle özdeşir.⁷¹⁴ Başka bir ifade ile söyleyecek olursak, Alexander felsefesindeki kişisel davranışlar, aslında toplumun bütününe ait davranışlardır.⁷¹⁵ Bireyin yanlış istekleri ve kötü davranışları, toplum tarafından kabul görmeyeceğinden; bu davranışların sürekliliğinden ve evrenselliğinden de bahsedilemez. Bu davranışlar süreçsel gelişimde de zaten yer alamazlar.

Bu konuda, Alexander ile benzer düşünceleri savunan dönemin idealist filozoflarından Francis Herbert Bradley, belli bir toplumda doğup o toplumda yaşamını sürdüren kişinin, fikir ve davranışlarında toplum ile bir bütün olduğuna inanmıştır. Çocuğun deneyimsel gelişiminde, toplumdaki bireylerden etkilendiğini ve onlar ile birlikte toplumsal bir gelişim gösterdiğini iddia etmiştir. Bradley'e göre çocuk, dili başkalarından öğrenmiş; davranışları, içinde bulunduğu bireylerin onaylaması veya ret etmesi sonucunda gelişmiştir. Çocuk, toplumun bir bireyi haline gelip içinde bulunduğu toplumun mirasını almış ve toplumda fertleşmiştir.⁷¹⁶

Bradley burada, bir ego gelişimi hikâyesi anlatmaktadır. Her bireyin kolektif standardı nasıl tuttuğunu ve buna nasıl saygı gösterdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. O, bir çocuğun deneyiminin, başkalarının varlığından etkilendiğini ifade etmiştir. Çocuk

⁷¹¹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.127.

⁷¹² Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.380.

⁷¹³ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.127.

⁷¹⁴ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.135.

⁷¹⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.275.

⁷¹⁶ Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, The Bobbs-Merrill Company, New York 1951, ss.108-109.

halkının dilini konuşmayı öğrenmiş, kendine mal etmiş ve bunu, kendi ırkının ortak mirasını temsil eder bir duruma getirmiştir. Bunun, çocuğun yakın dünyasından daha geniş ve daha uzak sosyal dünyalara doğru olan ilerlemeyi ve genişlemeyi kolaylaştırdığı ifade edilmiştir. Toplumsal farkındalık, beceri ve anlayış geliştikçe çocuğun yerini aldığı ve kendini varoluşun konumuna yerleştirdiği iddiasında bulunulmuştur.⁷¹⁷

Bradley'nin bu düşüncesinden pek de farklı bir anlayışa sahip olmayan düşünürümüz, içinde bulunduğumuz toplumsal yapıya ait sosyal grupların standart değerlerine göre davranışlarımızı ortaya koyduğumuzu ifade etmektedir. Alexander'a göre, toplumsal yapının sahip olduğu standart değerler, davranışlarımızı belirlemektedir. Bu standart değerler, toplumu oluşturan bireylerin zihinlerinde bir idea olarak yer alır. Bireyin her bir davranışı, toplumsal değerler ile uyumu noktasında sürekli olarak bir mukayeseye tabi tutulduğundan, birey her davranışı sonrasında bir sonuç elde eder. Bu sebeple kişi, hangi davranışın toplumsal değerlere uygun olduğunu ve hangisinin uygun olmadığını zihninde bir ide olarak tutar. Düşünüre göre, birey bir davranış ortaya koymadan önce toplumsal kabullere uygun olup olmadığına bakarak bu davranışı sergiler. Bu nedenle, kişinin toplumsal değerlere uygun olan her iyi davranışı, aslında bireyin toplumsal uyumuna bağlı olarak sergilediği, doğru isteğini içinde barındıran davranıştır.⁷¹⁸ Ona göre, bireyin istekleri ile toplumun istekleri uyumluluk gösterdiğinde, ortaya konulan davranış, iyi bir davranıştır ve ahlâkî niteliğe sahip iyiliği ortaya çıkararak toplumun varlıksal devamlılığını korumaktadır.⁷¹⁹ Birey ile toplumsal isteklerin uyumsuz olması durumunda ise ortaya konulan davranış kötü bir davranış olup, kötülüğü doğurmuştur.⁷²⁰ Bireyin, iyi veya kötü davranışları sadece kendisini bağlayan bir durum değildir. Birey yaşamını sürdürmek için bir topluma ihtiyaç duyar ve toplumun ortaya koyduğu normlara göre yaşamını sürdürür. Bu sosyal normlar, toplumsal yapıyı temsil eden her bir bireyin uymakla mükellef olduğu, sosyal uyumu dengeleyici rollerdir.⁷²¹ Yeni bir ideal kesin olarak kurulduğu zaman ona uymayanlar kötüdür, yapanlar iyidir. Ancak iyi ve kötü arasındaki ayrımın görülme sıklığı farklı

⁷¹⁷ Brettschneider, s.132.

⁷¹⁸ Alexander, "The Idea of Value", s.45.

⁷¹⁹ Weinstein, s.31.

⁷²⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.274.

⁷²¹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.127.

olabilir. Daha önce iyi olanlar yeni idealde kötü olabilir; yahut, daha önce suçlu olarak derecelendirilmiş bir kişi belki de yeni bir toplum şemasında lütuf bulabilir.⁷²²

Burada, süreçsel standardize edilmiş ahlâkî yapının, ilerlemeye bağlı değişkenliğinden bahsedilebilir. Çünkü düşünürün evreninde, sürekli olarak dengeli bir ideal yapılanma gözlenmektedir. Her şeyde olduğu gibi, ahlâkî durumlarda da sürekli bir değişim gözlemlendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla filozofa göre, dün iyi olarak bilinen ve kabul edilen bir durum bugün sosyal yapı içinde iyi olarak kabul edilmeyebilir. Hatta tam zıttı bir biçimde kötü olarak da görülebilir. Alexander'a göre, sosyal dengenin sağlandığı deneyimlerde, bu nedenle, gelecek ideale dair birçok tahminin yapıldığı bir süreç bulunmaktadır. Bunlardan bazıları, geri kalan her şeyle bir mücadelenin sonucu olarak, kamuoyunun tüm gücünü mevcut standartlar doğrultusunda kendi tarafında ister. İnsan doğası genişledikçe ve rafine edildikçe, bu sürecin sürekli tekrarlanmasıyla, ahlâkî ideal çağdan çağa ilerler. Her adımda, çatışan toplumsal iyilik idealleri arasındaki mücadeleyle yeni bir değer standardı yaratılır.⁷²³

3.1.4.3. Güzellik ve Çirkinlik

Tedrici süreç anlayışında tasvir edilen evren ve bu evreni oluşturan sonlu nitelikteki varlıklar, mekân-zaman bütünlüğünde uyum hâli sergileyen bir yapıyı temsil etmektedir. Bu yapının niteliksel olarak en üst seviyesinde bulunan akıl, uyum halindeki parçalarla bütünleşik bir varoluş sergilemiştir. Aklın bu bütünlükteki uyumu kavraması ve anlaması, güzelliğin akıl seviyesinde bir değer olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Elbette saf aklın kendisi, güzelliğin varoluşunun temel sebebi olmamıştır. Akıl, güzellik değerini bilmiş ve bu değeri akıl derecesine yükseltmiştir. Güzellik ve çirkinlik, evrendeki uyum ve uyumsuzluğa bağlı olduğundan; aklın ortaya çıkmadığı, önceki seviyelerde de güzellik veya çirkinlik değerleri zaten bir hakikat olarak var olmuşlardır. Alexander sadece, aklın bu hakikati bir kavrayış olarak ortaya çıkardığını anlatmaya çalışmıştır.⁷²⁴

Düşünür, genellikle sanattaki güzelliğe vurgu yapmış ve güzellik kavramına dair düşüncesini bu doğrultuda ifade etmiştir. Çünkü düşünüre göre bir sanat eseri, akıl

⁷²² Alexander, *Moral Order and Progress*, ss.302-303.

⁷²³ Alexander, "The Idea of Value", ss.47-48.

⁷²⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.293.

sahibi birey tarafından ortaya çıkarılmış evrensel uyumun bir parçasıdır.⁷²⁵ Alexander ayrıca, güzelliğin, tefekkür eden aklın malzemesine aynı zaman diliminde karıştığı ve yaratıcı bir dürtüden tatmin olduğu tezini de geliştirmiştir.⁷²⁶ Güzellik değeri, hazzın tatmini olarak gösterilmiş ve güzelliğin dürtüsellik boyutundaki aklî yönü esas alınmıştır. Değerin ortaya çıkması, Alexander anlayışında, saf arzulama hâli ile bağdaştırılamayacak kadar akliliği de barındırmıştır.⁷²⁷ Akıl, nesnesiyle bütünleşmek suretiyle güzellik değerinin farkına varmıştır.

Estetik şeyde akıl ve nesnenin bu iş birliği, güzelliğe aynı anda kurgu ve değer karakterini veren şey olmuştur. Ne tamamen fiziksel ne de tamamen zihinsel olan estetik nesne, bu iki türün harmanlandığı bir varoluş biçimi olarak bize sunulmuş ve güzellik, kendisinin ayırt edici karakteri olan, gerçek üçüncül nitelik olarak tanımlanmıştır.⁷²⁸

Alexander, güzellik anlayışını ifade ederken sanatsal yönü ön plana çıkarmaya çalışmış ve buna bağlı olarak sanatçının eserlerindeki güzelliğin, sanatçıdaki inşa etme dürtüsünden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Alexander, inşa etme dürtüsünden bahsederken, fiziksel bir inşa etme durumunu kast etmemiştir. O bu düşüncesinde, bir şeyin ortaya çıkarılması, oluşturulması, yapılması veya bir şeyin icra edilmesi gibi durumları kast etmiştir. Çünkü düşünüre göre, bir şeyin icra edilmesine dair dürtüsel durum, insanî seviyeye ulaşarak tefekkür edici bir hale geldiğinde; bu dürtünün gerçekleştirilmesiyle ulaşılabilecek sonuç, bir tatminin ortaya çıkışı olacaktır. Güzellik ya da güzel, bu dürtüyü tatmin eden şeydir ve güzellik, bu dürtüye getirdiği özel zevk nedeniyle bir değerdir.⁷²⁹

Düşünüre göre, sanatçıdaki inşa etme dürtüsü, onu sanatsal bir yapı geliştirmeye sevk etmiş ve sanatçının ortaya çıkardığı eseri, hem kendi içinde hem de dış çevre ile uyum göstermiştir. Eserdeki uyumluluk halinin akıl tarafından bilinmesi ise güzellik anlayışını doğurmuştur.⁷³⁰ Alexander burada, dış bir obje olan sanat eseri ile sanatçısı arasında duyuşsal ve bilişsel bir ilişkinin bulunduğunu anlatmaya çalışmıştır. Ona göre, bireyin inşa etme dürtüsüyle yapmış olduğu şeylerin sanat eseri olabilmesi için, eserin

⁷²⁵ Weinstein, s.83.

⁷²⁶ Laird, "Memoir", s.85.

⁷²⁷ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, ss.215-216.

⁷²⁸ Alexander, *The Basis of Realism*, s.23.

⁷²⁹ Alexander, "Value", s.296.

⁷³⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.293.

sanatsal bir niteliğe sahip olması gerekir. Zira sanat eseri, sanatçısının hisleri ve düşünceleriyle uyumlu olduğu sürece sanatsal bir güzellik taşır. Dolayısıyla, sanat ile sanatçının duygu, hayal ve düşünceleri arasında sıkı bir uyum vardır. Sanatçı, eseri aracılığıyla kendisini dışa vurmuştur.⁷³¹ Sanatçının duygu, düşünce ve hayallerini sanat eserine yansıtabilme başarısı, esere güzellik değerini kazandıran şeydir.⁷³²

Alexander, sanatçı tarafından icra edilmiş bir sanat eserinin, bireysel algılayış ve anlayışının yanı sıra sanat eserinin toplumsal akıl tarafından algılanışına ve anlaşılmasına da vurgu yapmıştır. Sanatçısının duygu ve düşünceleriyle uyumlu olan sanat eserindeki güzellik, bireysel algılayışa bağlı olarak değer kazandığı gibi toplumsal anlayışa bağlı olarak da değer kazanmaktadır. Sanat eserindeki güzellik algısı, sadece sanatçının zihninde yer alan bir güzellik değildir. Sanatsal eser, sanatçının inşa etme dürtüsünün bir dışa vurumu olduğu için, ortaya çıkan eser ve bu eserdeki güzellik, aynı zamanda sanatın toplumsal yönünü de temsil etmektedir. Çünkü düşünüre göre, ortaya çıkan eser, toplumun görüşüne sunulmuştur.⁷³³

Sanatçı ile eseri arasındaki ilişkiye dayandırarak güzellik değer anlayışını açıklamaya çalışan Alexander, iyilik değerlerinde olduğu gibi, güzelliğin de bir derecesinin olmadığını söylemiştir. Ona göre, güzellik, dış gerçekliğin kendisinde varolan bir durumdur. Akıl, sadece kendisi dışındaki gerçeklikleri duyular aracılığıyla algılar ve buna bağlı olarak da dış âlemdeki varlıkları oluşturan parçalar arasındaki uyuma karşı bir güzellik anlayışı geliştirir. Bu sebeple evrende, süreçsel bir oluşum ve uyum hâli bulunduğu ve güzellik anlayışı da bu uyumun akıl tarafından anlaşılması olduğundan, güzelliğin bir derecesi de söz konusu değildir.⁷³⁴

Filozof, bir taraftan güzellikte derecesel bir seviye olmadığını ifade ederken; diğer taraftan da güzelliğin mükemmelleşmesini bireysel ve toplumsal değer yargılarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre, güzellik, sadece bireysel düşünce ve duygulara bağlı gelişmiş bir rahatlama hâli değildir. Aynı zamanda toplumun da bir güzellik anlayışı vardır. Toplumun çoğunluğu tarafından güzel görülen bir şey veya bir sanat eseri, diğerlerine oranla, daha mükemmel bir seviyeye ulaşmıştır. Dolayısıyla düşünüre göre bir sanat eseri, toplumu oluşturan bireyler tarafından niceliksel olarak ne

⁷³¹ Brettschneider, s.138.

⁷³² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.295.

⁷³³ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.294-295.

⁷³⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.296.

varoluşun gerçekleşeceğini göstermiştir. Buna göre, düşünürün tedrici süreç anlayışındaki bir sonraki aşama, Tanrı'nın bedeni olan dünyanın bu devinimsel süreçte ulaşacağı ulûhiyet niteliği olacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SAMUEL ALEXANDER'DA ULÛHİYET VE TANRI

4.1. MEKÂN-ZAMANDA ULÛHİYETİN ORTAYA ÇIKIŞI

Bizden aşkın bir seviyede olan ve bağlılığımızı hissettiğimiz güç yahut güçlere karşı duyduğumuz inanç, din olarak tanımlanmıştır.⁷³⁹ Bu tanıma göre diyebiliriz ki din, her zaman toplumların önemli bir yönünü oluşturmuştur. Yaklaşık olarak yüzyıl önce düşünce ve bilim dünyasının öncelikli bir biçimde ele aldıkları sorular, dinin kökenine dair olmuştur. Büyük bir ilgiyle insanlığın Tanrılara ilişkin inanç noktasına nasıl geldikleri ve herhangi bir dine inanmayacak derecede ilkel kabilelerin olup olmadığı her zaman tartışılmıştır.⁷⁴⁰ Bu kadar önemli olan din olgusu, insanlığın tarih boyunca dinî inançlarının temel unsuru olan Tanrı anlayışlarına da yansımış ve insanlık, inançlarını Tanrı anlayışlarıyla şekillendirmişlerdir. Tanrı, bulunması, kanıtlanması gereken bir problem haline getirilmiştir.

Gerçeği araştırmakla meşgul olan kişinin zihni, belirli bir yöndeki delil veya sebeplere işaret etmek suretiyle yargıda bulunmaya mecbur olduğundan⁷⁴¹, insanlık, dinî inançlarını şekillendirecek Tanrı'nın varlığına dair delilleri kozmosta aramıştır. Bunu yaparken de hiçbir surette Tanrı ile âlem arasına perde koymamış, Tanrı'nın varlığı ve bu varlığı kanıtlayacak argümanları, âlemde aranmışlardır. Elbette bu kadar önemli olan problem, birçok bilimin konusu haline de gelmiştir. Bunların da başında felsefe ve din bilimlerinin olduğunu söylememiz mümkündür.

Tanrı'nın varlığına dair konu, her zaman felsefe ve ilâhiyatın en başta gelen problemlerinden biri olmuş ve olmaya da devam etmektedir.⁷⁴² Tanrının varlığı ve Tanrı'nın mahiyetinin ne olduğuna dair problemlerin, felsefenin ve teolojilerin üzerinde en çok tartıştıkları konular olması sebebiyle, bu konular din felsefesinin de birinci öncelikli meseleleri haline gelmiştir. Bu sebeple bir filozofu, bir kelâmcıyı, bir sûfiyi veya dinî karaktere sahip bir ekolü yahut mezhebi anlamak için onların Tanrı kavramına

⁷³⁹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2002, s.199.

⁷⁴⁰ Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, (Çev.: Tayfun Atay), İmge Kitabevi, Ankara 2004, s.149.

⁷⁴¹ Mortimer J. Adler, *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz), Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s.17.

⁷⁴² Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*, s.32.

yönelik nasıl bir tanımlamada bulunduklarını bilmek gerekir. Çünkü Tanrı kavramının tek başına bağımsız olmayıp, âlem, insan, dünya görüşü, ahlâk, bilgi gibi kavramlarla birinci dereceden ilişkisinin bulunduğu bilinir.⁷⁴³ Dolayısıyla büyük dinlerdeki Tanrı anlayışı, bir prensip olarak, diğer tüm faal varlıkların üstünde tutulan Fail-i Muhtar bir varlığı işaret etmiştir. Bu varlık, Mutlak Yaratıcı ve her şeyi kendi kontrolü altında tutan bir güç şeklinde tasavvur edilmiştir.⁷⁴⁴

Bu inanç, felsefede aşkın bir Tanrı tasavvurunu da beraberinde getirmiştir. Eski inanışların beraberinde getirdiği, Tanrı'nın yeryüzünden uzamsal bir mesafede dünyadan ayrı ve bağımsız olduğuna ilişkin düşünce, yerini aşkın bir Tanrı tasavvuruna bırakmıştır. Bu fikre göre, Tanrı'nın fiziksel uzayın herhangi bir yerinde veya bölgesinde yeri yoktur. O, dünyayı yaratan ama onun bir parçası olmayan, iyi, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlıktır. Dünyadan ayırıcıdır, kendi yasalarına tabi değildir, yasaları doğrultusunda yargılar ve nihaî amacına rehberlik eder. Bu oldukça görkemli Tanrı fikri, Augustine, Boethius, Bonaventure, Anselm, Maimonides ve Aquinas gibi büyük Batılı teologlar tarafından yüzyıllar içinde yavaş yavaş Batı felsefe dünyasına aktarılmıştır. Bu düşünce, Batı medeniyetindeki belirgin Tanrı anlayışı olmuştur.⁷⁴⁵ Tanrı ile kozmos arasındaki ilişki esas alınmaya çalışılmış ve âlemden Tanrı'ya gidecek yolda argümanlar aranmıştır.

Kozmolojik argümanın temellendirildiği ilişkide, dünya ve Tanrı arasındaki ilişkilerin anlamlandırılabilmesi hususu bulunmaktadır. Bu, yalnızca argümanın farklı versiyonlarına göre dünyanın sahip olduğu, türevlilik, nâkışlık, parça halinde olma gibi ipuçlarının çeşitli ilişkisel özelliklerinin tanınmasını içermez. Aynı zamanda zihnin ne tür bir hareketinin insanı bunlardan aşkın bir Tanrı'ya taşıdığını da göstermektedir.⁷⁴⁶

Alexander da Tanrı'ya ulaşılacak yolda belki kozmostan Tanrı'ya doğru olabilecek bir süreç izlemiştir ama bunu Tanrı'nın kendisine değil ancak O'nun ulûhiyetine yönelik yapmıştır. Çünkü onun düşüncesinde Tanrı ile ulûhiyet farklı olarak tasavvur edilmiş ve ulûhiyet, belirim yani ortaya çıkış süreci ile tasvir edilmiştir.

⁷⁴³ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2013, s.45.

⁷⁴⁴ İmamoğlu, Yazoğlu ve Başcı, a.g.e., s.35.

⁷⁴⁵ William L. Rowe, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Inc., 4 Baskı, Canada 2007, s.5.

⁷⁴⁶ Ronald W. Hepburn, "From World to God", Basil Mitchell, (Ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Hong Kong 1986, 168-178, s.171.

Alexander ortaya çıkışı, beden ve zihnin ötesine taşımıştır. Mekân ve zamanın şeylerin temeli olduğunu savunmakla birlikte mekân-zaman veya hareketi, tüm eylemlerin, olayların ve değişikliklerin kendi içinde yer aldığı bir birliktelik olarak tanımlamıştır. Mekân-zaman, ontolojik hiyerarşinin en altında yer almış ve mekân-zaman içindeki hareketler veya örüntüler yeterince karmaşık hale geldikçe, onun içinde başka nitelikler de ortaya çıkmıştır. Madde, yaşam, akıl ve ulûhiyete doğru olan süreçte yeni oluşumlar birbirini peşi sıra takip etmiştir.⁷⁴⁷

Düşünürün ifade etmiş olduğu bu tedrici yapılanmanın süreç prensibini esas almazsak, tanımlanan fizik âlemindeki varlıklarda bulunan derecesel farklılıklar, Fârâbî'nin bizim âlemimize dair yapmış olduğu tanımlamadaki varlıklarda bulunan derecesel yapılanmalarla benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Çünkü Fârâbî'de de sonlu varlıklar arasında derecesel farklılıklar bulunmaktadır.

Fârâbî anlayışında, sonlu varlıklara ait olan bizim âlemimizdeki basit unsurlar, farklı şekiller alarak farklı cisimlerin oluşumuna sebebiyet vermiştir. Çeşitli etkiler, bunların dağılım göstermelerine, bozulmalarına ve nihayetinde yeni düzenlemelerle yeni şekillenmelerin veya farklı farklı cismi varlıkların oluşumuna sebep olmuştur.⁷⁴⁸ Çünkü bu âlem, farklı sebeplerin etkisine açık, bozulmanın, dağılmanın ve yok oluşların yaşandığı bir âlemdir. Burası ayrıca doğal eksikliklerin yaşandığı ve kötülüklerin varlık gösterdiği bir âlemdir.⁷⁴⁹

Fârâbî'ye göre, sonsuzluk cevheri olan İlk Neden'den sonlu varlıklar sudûr etmiştir. Bu anlayışta, sonsuz cevherden sonlu varlıklara doğru bir süreç takip edilmektedir. Ona göre bu süreç, varlık bakımından kendilerinin en mükemmel nitelikte olanı ile başlar. Mükemmel olanı biraz daha eksik olan izler. Bu durum, bir sonrakinin daha eksik olarak süreci takip etmesiyle devam eder. En aşağı kademe, kendisinden daha eksik olanının bulunamayacağı bir derece ile son bulur.⁷⁵⁰

Buna benzer süreç Alexander felsefesinde de yer almaktadır. Fakat Alexander'ın sonlu âlemindeki varlıklar, Tanrı cevherinden sudûr etmemişlerdir. Varlıklar tedrici bir süreci izlemek kaydıyla mekân-zaman cevherinden ortaya çıkmışlardır. Ayrıca Alexander'daki süreç, basitten karmaşığa, sonludan sonsuza, fizikten metafiziğe doğru

⁷⁴⁷ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.257.

⁷⁴⁸ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012, s.60.

⁷⁴⁹ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999, s.103.

⁷⁵⁰ Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev.: Seyfi Say), Kurtuba Kitap, İstanbul 2015, s.51.

bir niteliksel yükseliş sürecidir. Sonlu varlıklar, mekân-zamandaki hareketlilikte, madde seviyesinden yaşam seviyesine ve oradan da, sonlu varlıkların en üst seviyesi olan akıl seviyesine doğru bir yükseliş sürecini yaşamışlardır. Bu anlayıştaki evren modeli, oluşum gösteren sonlu varlıklarla, henüz en yüksek derecesine ulaşmamıştır. Tekâmül sürecindeki ontolojik oluşumlar ve bu oluşumlardaki varlıklara ilişkin nitelikler, durmaksızın devam eden bir ilerleme hâli gösteriyor olmalarına rağmen nihai hedeflerine henüz daha varamamışlardır. Evren, kendisini daha tamamlayamamış ve içinde eksikliği barındırmaktadır.

Düşünür, evrendeki bu eksikliğin giderilmesi amacıyla, kendisini tamamlamayı amaç edinmiş sonlu varlıkların ulûhiyete doğru tedrici bir yükselme sürecini izlendiklerini ve bir önceki evrede niteliksel edinilmiş yapıların üzerine yenilerinin de eklenmesiyle, varlıkların kademeli bir ilerleme gösterdiğinden bahsetmiştir.⁷⁵¹

Bu tedrici yükselme sürecinde, madde, yaşam ve akıl evrelerinin her biri, sonlu varlıklarda ortaya çıkan niteliksel birer yükseliş olarak tanımlanmıştır. Ulûhiyet kavramına ilişkin açıklamalarda da bu anlayış devam ettirilmiştir. Alexander, ulûhiyeti de madde, yaşam ve akıl gibi bir nitelik olarak düşünmüştür. Ulûhiyet seviyesini ise henüz ortaya çıkmamış fakat akıl tarafından veya akıl seviyesinde bilinen en üst empirik nitelik olarak tasvir etmiştir.⁷⁵² Nasıl adlandırmak istersek isteyelim dünyada bir karakter bulunduğunu söyleyen Alexander, içinde bir parça olduğumuz bütüne tepki olarak ve bir bütün gibi hareket ettiğimiz hâliyle, bu kavrama ulûhiyet demiştir.⁷⁵³ Düşünür bu söylemini, Rudolf Otto'nun esrarlı (*numious*) dediği kavramın karşılığı olarak kullanmıştır.

Otto'nun anlayışında ifade ettiği, esrarlı deneyimindeki hisler, doğada varlık gösteren her şeyden farklılığı bulunmaktadır. İlk etapta algı verilerinden, algılanabilir nitelikteki şeylerden çıkarılan hususi yorumlardır. Daha sonrasında daha üst bir seviyede artık içinde yaşadığımız dünyaya ait olmayan, ama onu bütünleyen ve ondan daha üst seviyede olan şeydir. Bu nedenle esrarlı kavramıyla ifade edilen hislerin, doğal hislere dönüşümü söz konusu değildir. Çünkü bu hisler, aralarında farklılıklar barındıran özelliklere sahiptir.⁷⁵⁴ Mutlak anlamda sezgilere dayanma yönü

⁷⁵¹ Weinstein, s.39.

⁷⁵² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.345.

⁷⁵³ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.90.

⁷⁵⁴ Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996, s.83.

bulunmaktadır. Bu, tüm insanî iletişimlerin haricinde, sadece kişinin kendisine özgü bir tecrübe hâlidir. Her bireyin sahip olma ihtimalinin bulunduğu ve nesnelliği barındıran bir histir.⁷⁵⁵

Otto düşüncesindeki yaratılmış olma duygusu, öznenin ötesinde veya öznenin dışında bir şeye göndermeyi içermektedir. Dolayısıyla daha kapsamlı duygulanımın dinamik parçasını barındırmaktadır. Dahası, yaratılmış olma duygusunun kendisi, ilk öznel eşzamanlı ve başka bir duygu unsurunun etkisidir. Onu bir gölge gibi gösteren, ancak kendi içinde şüphe götürmez bir şekilde kendiliğin dışındaki bir nesneye doğrudan ve birincil referansa sahip olmasında yatmaktadır. Bu nedenle olsa gerek, Otto bu nesneye esrarlı (*numinous*) demiştir.⁷⁵⁶

Otto düşüncesinde numen karakterine sahip bir varlığın esrarlı olarak hissedilebilmesi için gerekli şartlar da bulunmaktadır. Bu da numenin deneyimlenmesi veya bu hislerin yalnızca akılda ortaya çıkabilmiş olmasıdır. Böylelikle bu deneyim bir objeden ve kişisel bir durumun ötesinde hissedilir.⁷⁵⁷

Alexander anlayışındaki ulûhiyet ise dünyadan veya bir bütün olarak mekân-zaman sisteminden ortaya çıkacak deneysel bir niteliktir.⁷⁵⁸ Filozof, ulûhiyet niteliğini, bağımsız bir nitelik olarak değil, Tanrı'nın bir niteliği olarak düşünmüştür.⁷⁵⁹ Ona göre, mekân-zamanın tedrici ilerleme sürecindeki yükseliş prensibine bağlı olarak, akıl seviyesindeki birey, empirik deneyimlerine dayanarak bir sonraki sürecin ulûhiyet niteliği olduğunu bilir. Fakat bu biliş hâli, ulûhiyet niteliğinin kendisinin bilinmesi değil, ancak varlığının bilinmesidir.⁷⁶⁰

Bu düşünceye göre, insan akli, ulûhiyet olarak tanımlanan daha yüksek bir düzeyi tahmin edebilir yeterliliktedir ancak ulûhiyetin kendisi, akli olarak bilinmezdir. Çünkü Alexander, akıl seviyesinin üstünde birçok yüksek düzey olması olasılığına açık kapı bırakmıştır.⁷⁶¹ Örneğin, düşünür, akıldan daha yüksek bir niteliğe sahip olan ancak

⁷⁵⁵ Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012, s.6.

⁷⁵⁶ Henning Nörenberg, "The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto's "The Idea of the Holy" Revisited", *Open Theology*, Vol 3, No 1, 2017, 546-564, s.549. (<https://doi.org/10.1515/opth-2017-042>)

⁷⁵⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, (Çev.: John W. Harvey), Oxford University Press, London 1950, s.11.

⁷⁵⁸ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.258.

⁷⁵⁹ Alexander, "Some Explanations", s.428.

⁷⁶⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.348.

⁷⁶¹ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.258.

ulûhiyet olmayan melek⁷⁶² niteliğinde varlıkların olasılığını da tartışır.⁷⁶³ Bu olasılık ile Alexander, akıl ile ortaya çıkışı beklenen ulûhiyet niteliği arasına başka varoluşları koyarak aklın ulûhiyetin kendisini doğrudan bilemeyeceğini ima etmeye çalışmıştır.

Düşünür, ulûhiyetin, akıl evresinden sonra ortaya çıkacağını ifade etmiş ve evrende, sürekli devam eden ulûhiyete doğru bir çabanın varoluşundan bahsetmiştir.⁷⁶⁴ Deyim yerindeyse, onun evrenindeki her şey, evrim nehrinde yeni oluşumlara doğru yol alıp ulûhiyete ulaşma gayesi içindedir.⁷⁶⁵ O, tüm sonlu varlıkların mükemmele doğru ilerleme prensibindeki gibi, ulûhiyeti de mekân-zamandaki niteliksel ortaya çıkışların bir çabası olarak tanıtmıştır. Tanrı'nın bedeni olan evren, ulûhiyet niteliğine doğru tedrici bir ilerleyiş içindedir. Kozmos, sonsuz niteliği ortaya çıkarmak için sürekli bir çaba göstermekte ve ulaşacağı şey ise, Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyettir.⁷⁶⁶

Tanrı bu sürecin bizzat içindedir. Onun Tanrısal niteliği veya ulûhiyeti, insan niteliğinin ötesinde bir zaman aşaması olarak tanımlanmıştır. Alexander bu düşüncesini metaforik bir dille ifade etmiştir. Düşünüre göre, bitkinin kökünün, yapraklarının ve özünün çiçeğini beslemesi gibi, şimdiye kadar zaman sürecinde çözülen tüm dünya, Tanrı'yı beslemekte ve O'na çiçek açmaktadır. Böylece Tanrı'nın ulûhiyeti, zamanın ileri safhadaki hareketinde ortaya çıkacak evrenin yeni niteliği olacaktır.⁷⁶⁷

Alexander bu süreçte, Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyet ile akıl arasındaki ilişkiden bahsetmiştir. Düşünür, akıl seviyesinden sonra ortaya çıkacak olan ulûhiyetin akılla olan ilişkisinden bahsederken; ulûhiyeti, akıl tarafından ortaya çıkarılacak bir değer olarak görmemiştir.⁷⁶⁸ Çünkü tedrici süreçte aklın ortaya çıkardığı şey, değerdir. Bu nedenle, aklın süreçsel oluşumlarda ortaya çıkardığı değer ile ulûhiyetin birbirinden farklı ontolojik kavramlar olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. O, değer ile ulûhiyetin birbirleriyle karıştırılmaması amacıyla ulûhiyetin bir değer olmadığını, akıldan bağımsız gerçekleşen bir nitelik olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Ona göre değer, akıl ile ortaya

⁷⁶² Alexander bu varlıkları, dünyadaki akıl üstü sonlu varlıklar olarak düşünmüştür. Bu sebeple Tanrı'nın kendisi olan dünyadaki en üst ortaya çıkışa yani aklın üst mertebesine tanrıları veya melekleri yerleştirerek Tanrı'nın bedenindeki tanrıların varoluşunu dile getirmiştir. Tanrı'nın kendisini kast ettiğinde *God* kelimesini kullanmış; tanrıları kast ettiğinde ise kimi zaman *angels* kimi zaman da *gods* kelimesini kullanmıştır. Bkz. Samuel Alexander, "Some Explanations", G. E. Moore, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXX, 1921, 409-428, s.428.

⁷⁶³ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.104-105.

⁷⁶⁴ Passmore, "The New Realists", s.53.

⁷⁶⁵ Presley, s.43.

⁷⁶⁶ Weinstein, s.71.

⁷⁶⁷ Alexander, "Theism and Pantheism", s.330.

⁷⁶⁸ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.294.

çıkması, insanlığın bir keşfidir.⁷⁶⁹ Ulûhiyet ise insan varlığından bağımsız bir nitelik olup, süreçteki mükemmelleşme çabasının bir sonucu olacaktır.⁷⁷⁰

Dünyada olan ya da onu aşan bir şey olarak Tanrı, ulûhiyet niteliği itibariyle güzellik ya da iyilik gibi bir değer örneği ile özdeşleştirilmemiştir. Tanrı'nın ulûhiyeti, birincil ya da ikincil nitelikler gibi bir niteliktir. O insanlığın ortaya koyduğu yahut icat ettiği bir varlık da değildir.⁷⁷¹

Bu açıklamalara ek olarak Alexander, değer ile ulûhiyet arasında mutlak bir bağımsızlığın olamayacağını da söylemiştir. Filozofa göre ulûhiyet, tüm değerleri veya değerli varoluşları içinde muhafaza eden bir temsiliyete sahiptir. Ayrıca ulûhiyet, bu değerlerin dışında gelişim gösterir. Başka bir ifadeyle, tüm değerler, Tanrı'nın ulûhiyetinde muhafaza edilmiştir.⁷⁷²

Alexander, ulûhiyetin bir değer olmadığını ifade ederken, aklın ortaya çıkardığı değerlerin zıtlarıyla varlıklarını devam ettirdiğini ama Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyette ise bu durumun olmadığına değinmiştir. Ona göre, aklın dış gerçekliklere yönelik uyum ve uyumsuzluğu sonucu ortaya çıkan, iyilik-kötülük ve güzellik-çirkinlik değerleri, zıtlarıyla anlam kazanırken; ulûhiyet niteliği, zıttı olmayan evrensel bir niteliktir.⁷⁷³ Çünkü düşünürde, değerler, aklın aynı seviyedeki veya farklı seviyedeki varlıklara ait nitelikleri mukayese etmesi sonucu çıkmıştır. Bu mukayesede doğru-yanlış, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi karşıt yargılar bulunabilmektedir. Fakat Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyette böyle bir mukayese söz konusu değildir. Dolayısıyla Alexander felsefesindeki ulûhiyet, belki değerlerin en değerlisidir ama Tanrı'nın bir değeridir diyemeyiz.⁷⁷⁴ Ulûhiyetin mukayese edilebileceği, evrende eşdeğer bir başka nitelik de bulunmamaktadır.⁷⁷⁵ Evrende ortaya çıkacak en üst seviyedeki niteliktir.⁷⁷⁶ Tedrici süreçteki en mükemmel nitelik olması hasebiyle, ancak en mükemmel nitelik olabileceği anlayışına varılabilir.⁷⁷⁷

⁷⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.409.

⁷⁷⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.410.

⁷⁷¹ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.294.

⁷⁷² Konvitz, s.13.

⁷⁷³ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.409-410.

⁷⁷⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.410.

⁷⁷⁵ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.34.

⁷⁷⁶ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.31.

⁷⁷⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.409-410.

Alexander bu düşüncesini, evrendeki mükemmele doğru olan yükseliş felsefesine dayandırmış ve bu yaklaşımla da değer ile ulûhiyet arasındaki farkı dile getirmeye çalışmıştır. Ona göre, değer, aklın ortaya çıkardığı zihinsel bir çıkarımdır. Akıl seviyesindeki sonlu varlıklar ile akıl arasında gerçekleşen her etkileşimde bu gerçeklik varlığını sürdürür. Fakat mükemmellik, niteliklere bağlı tedrici sürecin bir parçasıdır. Evrende daha iyiye veya daha mükemmele doğru bir gidişatın olduğunu düşündüğümüzde; bu mükemmellik sürecinin en tepesinde Tanrının mükemmelliği olacaktır ki bu da ulûhiyet niteliğiyle ulaşılabilecek bir yoldur.⁷⁷⁸ Dolayısıyla mükemmelliğin, insanın bakış açısıyla karşılanması mümkün olmayan, sıfatlara ilişkin gelişigüzel hayal gücünde bulunması mümkün değildir. Çünkü düşünürün felsefesindeki mükemmellik, ancak Tanrı'nın niteliksel karakterinde sonuçlanan dünyanın doğrulanabilir nitelikler hiyerarşisinde bulunur.⁷⁷⁹

Alexander'ın ulûhiyete dair geliştirdiği bu teorisi, her ne kadar akıl seviyesinden sonra ortaya çıkacak ve akıl vasıtasıyla bilinebilecek bir anlayışa dayandırılmış olsa da aslında bu teorinin, bireyin dinî deneyimlerine dayanan bir yaklaşım olduğunu görmekteyiz.⁷⁸⁰ Evrendeki tüm sonlu varlıkların sürekli olarak daha mükemmele doğru bir yükseliş içinde olmaları ve bu durumun, mekân-zamanın bir prensibi olması sebebiyle, kozmosun her noktasında böyle bir çabanın olduğunu söylememizi gerektirmektedir. Varlıklar, niteliksel yükseliş göstermek gayesiyle sürekli olarak daha çok yükselebilecekleri durum veya varoluşların arayışı içindedirler. Bu arayış, kendini tamamlama veya eksikliğini giderme arayışı gibi, içgüdüsel bir yönelim olarak da ifade edebileceğimiz ihtiyacın giderilmesi hâlidir. Dolayısıyla Alexander felsefesindeki ihtiyaç durumu, muhtaç olunan şeyin arayışıdır.⁷⁸¹

Düşünür, bu durumun insan için de geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, içgüdüsel olarak dinî duygulara sahip olan akıl sahibi insan, dinî duygularını tatmin edebileceği Tanrısal bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu sebeple Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyet, insanın dinî duygularının akıl seviyesinde, deneyimsel olarak fark edildiği bir gerçekliktir.⁷⁸²

⁷⁷⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.410.

⁷⁷⁹ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.42.

⁷⁸⁰ Weinstein, s.71.

⁷⁸¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.341.

⁷⁸² Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.341-342.

Alexander'ın, insanın ulûhiyete ulaşma çabasını dinî duygulara dayandırması, aklın işlevsiz bırakılma çabası olarak görülmemelidir. Aksine o, bu yaklaşımıyla aklın bu konudaki önemini daha da ön plana çıkarmıştır.⁷⁸³ Çünkü düşünür, bu konudaki felsefesinin zeminine akıl-beden mukayesesini uygun görmüş ve ulûhiyet kavramını bu yaklaşımında tanımlamaya çalışmıştır. Temelde fizikten metafiziğe doğru bir yolu takip ettiğinden, tedrici sürecin en üst yükseliş kademesinde bulunan insandan Tanrısal bir nitelik olan ulûhiyete ulaşmayı amaçlamıştır. Onun evreninde, her şey sürekli olarak sonsuzluk niteliğine ulaşmayı arzulamaktadır. Bu arzuya bağlı olarak, tüm varlıklar, ulûhiyete doğru bir çaba göstermektedirler.⁷⁸⁴ Çabalama süreci, Tanrı'nın bedeni olan dünyada gerçekleşirken, bu sürecin sonucunda ulaşılabilecek nitelik ise, Tanrısal bir akıl olarak düşünülen ulûhiyet niteliği olacaktır.⁷⁸⁵

Alexander, dünyadaki sonlu varlıklara ait niteliklerin Tanrı'nın bedeninde ulûhiyet niteliğine ulaşarak Tanrı'da sonsuzluğu yakalayacağını ve bununla beraber sonlu akılların da sonsuzluğa kavuşacakları savında bulunmuştur.⁷⁸⁶ Sonsuzluğu barındıran dünya, sonsuz ulûhiyete doğru bir eğilim içindedir veya sonsuz ulûhiyete gebedir. Fakat sonsuz ulûhiyet henüz var olmamıştır.

Tasviri yapılan evrendeki sonlu varlıkların Tanrı'nın bedeninde sonsuzluğa kavuşacakları düşüncesi, reel âlemdeki oluşumlarla izah edilmemektedir. Bu sebeple düşünür, natüralist anlayışını bir kenara bırakmış ve bu düşüncesini ideal bir anlayışa dayandırarak izah etmeye çalışmıştır. Çünkü Tanrı'nın ulûhiyet niteliği, Alexander'ın felsefesindeki evrende henüz ortaya çıkmamış bir niteliktir.⁷⁸⁷ Bir hakikat olarak ulûhiyet niteliğine kavuşmuş Tanrı, henüz varoluş göstermemiştir. Fakat bu Tanrı, bir ideal olarak vardır ve her zaman oluşum sürecindedir. Diğer taraftan ulûhiyete eğilimli tümevren olan Tanrı, varoluş göstermiştir.⁷⁸⁸

Alexander, Tanrı'yı bir varlık; ulûhiyeti ise bu varlığın süreçte ulaşacağı bir nitelik olarak tanımlamış ve bu tanımlamada, Tanrı'nın ulûhiyet kazanmış halini ideal bir öngörüyle açıklamıştır. Deyim yerindeyse, reel âlemdeki Tanrı, ulûhiyetine ulaşma

⁷⁸³ Weinstein, s.71.

⁷⁸⁴ Weinstein, s.71.

⁷⁸⁵ Weinstein, ss.71-72.

⁷⁸⁶ Weinstein, s.73.

⁷⁸⁷ Morgan, s.34.

⁷⁸⁸ Alexander, "Some Explanations", s.428.

sürecinin içindedir ve ulûhiyet niteliğini kazanmakla evrendeki tedrici sürecini tamamlayacaktır.

Düşünür, bu idealist anlayışına bağlı olarak ulûhiyet niteliğini, tedrici oluşum sürecinin her aşamasında varlık gösteren, değişken bir nitelik olarak da tanımlamıştır.⁷⁸⁹ Ulûhiyet, herhangi bir evrim seviyesinin hemen ötesinde yeni bir ortaya çıkışın var olduğu gerçeğine dayandırılmıştır. Her seviyede, müthiş bir şekilde Tanrının bir parçası olarak, yeni bir nitelik belirlemektedir. Çünkü Tanrı, ulûhiyete sahip olduğu düşünülen evrendir.⁷⁹⁰

Alexander'ın bu düşüncesi, dünyadaki zaman temelli değişim anlayışına dayanmaktadır. Ona göre, dünyadaki sonlu şeylerin zamansallığa bağlı niteliksel yükseliş sergileme hallerinin bulunması gibi ulûhiyetin de evrendeki tedrici yükselişe bağlı değişim durumu bulunmaktadır.⁷⁹¹ Tedrici sürecin her aşamasında yeni nitelikler ortaya çıkmakta ve buna bağlı olarak da ulûhiyet, bu sürecin parçası olarak, bir sonraki üst seviyelerde empirik bir nitelik olarak yerini almaktadır.⁷⁹² Daha sade bir ifade ile dile getirilecek olursa, düşünürün felsefesindeki ulûhiyet, tedrici yükselme sürecindeki aşamaların bir sonraki aşaması olarak ifade edilmiş ve yükselme süreci, ontolojik varlıkların yücelmesi olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla ulûhiyet, bir üst gelişmiş niteliksel aşama olarak da sonlu varlıklardaki yükselişler şeklinde tanımlanabilmiştir. Fakat bu, sonsuz bir ulûhiyet niteliği değil, dar anlamda kullanılmış, sonlu varlıklardaki bir hâldir. Örneğin, birincil niteliklere sahip madde seviyesindeki varlık için yaşam, bir ulûhiyet niteliği olarak ortaya çıkarken; yaşam seviyesindeki canlı için akıl, farklı seviyedeki bir ulûhiyet niteliği olarak ortaya çıkabilmektedir.⁷⁹³ Akıl seviyesine ulaşmış biz insanlar için ise ulûhiyet, Tanrısal bir nitelik olarak bilinmektedir ve bu nitelik, henüz ortaya çıkmamıştır.⁷⁹⁴

Alexander'ın dünyayı, Tanrı'nın bedeni olarak görmesi ve bu inancının da panteist bir anlayışı desteklediğini düşünürsek; onun, ulûhiyete dair tasavvurunun bu felsefe ekseninde temellendirilmiş olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü onun felsefesinde, dünyadaki sonlu varlıklar, Tanrı'nın bir parçası olarak, ulûhiyet niteliğine

⁷⁸⁹ Kauffman, s.189.

⁷⁹⁰ Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall. Inc., New York 1940, s.151.

⁷⁹¹ Kauffman, s.189.

⁷⁹² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.348.

⁷⁹³ Bu konu hakkında detaylı bilgi için Şekil 3.1.'de gösterilen "Alexander'ın Tedrici Ortaya Çıkış Sürecini Gösterir Şema"ya bakınız.

⁷⁹⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.348.

ulaşmak için sürekli bir çaba halindedirler. Böylece, bu çabaya bağlı olarak ortaya çıkardıkları her bir yeni aşama, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine doğru giden ilerlemenin bir parçasıdır. Dolayısıyla, tekâmül sürecindeki tedrici yükseliş aşamaları, ulûhiyetin farklı bir görünümü olarak ortaya çıkmıştır.

Tüm sonlu varlıkların tabi olmak zorunda kaldıkları bu çabasal süreçte, yönlendirici dürtüsel bir gücün varlığından da bahsedilmiştir. Bu sebeple düşünür, tedrici süreç felsefesini açıklarken, evrendeki sonlu ontolojik varlıkların süreçsel ilerleyişlerini, varlıkların kendi çabası olarak göstermemiştir. Nisus kavramı kullanılarak tanımlanan bir güç, bu varlıkları dürtüsel olarak süreçsel ilerlemeye sevk etmiştir.

4.2. NİSUS

Nisus kavramına dair felsefeyi açıklamadan önce, Alexander'ın evrenindeki hareketliliğe kısaca değinmemiz faydalı olacaktır. Daha önce açıklandığı üzere, düşünürün evren tasavvuru, zamana bağlı olarak mekânda sürekli bir hareket halinin hâkim olduğu, sürekli bir değişkenliğin gözlemlendiği evren modelidir. Evren, bu hareketliliğe bağlı olarak, en basit seviye olan madde seviyesinden başlayarak daha karmaşık ve niteliksel olarak daha üstün yapılara doğru bir ilerleme süreci geçirmektedir. Tedrici bir surette beliren yeni oluşumlarda ilerleme sürecinin gerçekleşebilmesi için, sonlu varlıklarda hem içsel ve hem de dışsal bir uyumun olması gerekmektedir. Alexander bunu, evrenin zorunlu bir prensibi olarak görmüştür. Bu sebeple o, kendi içinde ve dış çevresi ile uyum gösteremeyip, adaptasyon sağlayamayan varlık ve durumların yeni oluşumları da doğuramayacağını söylemiştir.⁷⁹⁵

Evren, farklı düzende çeşitli reel varoluşlardan oluşmakta ve bu oluşumlar, birbirleriyle uyumluluk göstermektedir. Ayrıca oluşumlardaki varlıklar, çeşitli gelişim aşamalarında, mümkün olduğu ölçüde birbirlerini bilmektedirler.⁷⁹⁶ Alexander felsefesindeki bu tedrici ortaya çıkış süreci, kendi kendine gerçekleşen tesadüfi bir süreç değildir. Evrende bilinçli bir evrilme süreci gözlenmektedir.

Evrende üst bir akıl görevi gören zaman, sonlu varlıklar üzerinde yaratıcı bir güç görevi görerek evrende sonsuz bir süreci ortaya çıkarmakta ve evrendeki tekâmül sürecinin bilinci vazifesini görmektedir. Alexander, zamanın durmaksızın ileriye doğru

⁷⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity I*, ss.166-167.

⁷⁹⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.11.

devam eden prensibine bağılı olarak, evrendeki tedrici yükseliş sürecini sürekli olarak daha üst seviyelere doğru yönlendiren başka bir gücün varlığından da bahsetmiştir.

Organik kozmosun bir prensibi olarak, Bergson'un hayâtî güç, hayâtî prensip veya hayâtî dürtü⁷⁹⁷ olarak tanımladığı *Élan Vital* kavramı ve Whitehead'in yaratıcılık olarak tanımladığı *Creativity* kavramıyla açıklanmaya çalışılan düşüncelerin belli yönlerini daha olgun bir seviyeye getiren Alexander, bu gücü, Nisus kavramı ile ifade etmiştir.⁷⁹⁸ Bergson'un *Élan Vital* ve Whitehead'in *Creativity* kavramlarına dair düşüncelerine kısaca değinmemiz, Alexander'ın Nisus düşüncesini açıklamamızda bize kolaylık sağlayacaktır.

Bergson'un felsefesi düalist bir anlayışı barındırmaktadır. Bu da dünyanın iki karşıt eğilimi bulunduğu düşüncesine dayanır. Bunlardan ilki hayâtî güç veya *Élan Vital*, diğeri ise maddenin yaşam gücüne karşı direncidir.⁷⁹⁹ Bu düalist düşüncede iddia edilen yaşam, bilinç hâlini barındırmaktadır. Yaratıcı evrimin biyolojik bakış açısından bu, hayvan organizmalarının giderek daha yüksek bir bilinç biçimine doğru kademeli büyümesi ve gelişmesi anlamına gelir. Bu kademeli büyümede gerçekleştirilen şey, Bergson'un *Élan Vital* adını verdiği şeydir.⁸⁰⁰ Çünkü o, yaşamsal dürtülerin ana enerjisinin bu tür bir şeyi yaratmak için harcandığına inanmaktadır. Ona göre, örgütlü dünyaya bir bütün olarak bakıldığında bu kolayca görülebilir bir durumdur.⁸⁰¹

Varlıklardaki hayâtî dürtü, bir tür yaşamsal dalgalanmadır, her şeyi saran, harekete geçiren, gerçekten de hayat olan bir içkin ilkedir. Bergson'un iddiasındaki bu *Élan Vital*, evrimin arkasındaki itici güçtür. *Élan Vital* anlayışına dayandırılmadan evrim hareketinin nasıl ve neden gerçekleştiğini açıklamamanın imkânsız olduğunu iddia eden düşünür,⁸⁰² bunu felsefesinin önemli bir kavramı haline getirmiştir.

⁷⁹⁷ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, (1. bs.), Barnes & Noble Books, United States of America 1981, s.72.

⁷⁹⁸ Weinstein, s.2.

⁷⁹⁹ Joan A. Price, *Understanding Philosophy: Contemporary Thought*, Chelsea House, New York 2008, s.64.

⁸⁰⁰ Gurnhill James, *Christian Philosophy: Discussed Under the Topics of Absolute Values, Creative Evolution and Religion*, Longmans Green and Co., New York 1921, ss.40-41.

⁸⁰¹ Henri Bergson, *Creative Evolution*, The Macmillan Company, New York 1911, s.133.

⁸⁰² Cyril Edwin Mitchinson, *Introduction to Modern Philosophy*, Oxford University Press, London 1924, s.89.

Whitehead'deki *Creativity* kavramı ise Bergson'un *Élan Vital*'i kadar baskın bir durumda olmasa da önemli bir yere sahiptir. Çünkü Whitehead'in felsefesinde temel olarak her şey, başka bir şeyle ilişki halinde olan bir evren anlayışına dayanmaktadır.⁸⁰³

Whitehead düşüncesinde, evrenin yaratıcı ilerlemesi, kaçınılmaz olarak bir felsefenin ciddiye alması gereken ve geleneksel metafiziğin açıklamak için yetersiz olduğu gerçekliktir. Yaratıcılığın tüm evrene nüfuz ettiği ve onun gerçekliğinin yaratılmışlarında, yani gerçek varlıklarda tezahür ettiği düşünülmüştür. Whitehead'e göre, her gerçek, kendi formlarından daha fazlasıdır ve her form, gerçekler dünyasına katılır. Hakikatin kesinliği, formlarından kaynaklanmaktadır. Ancak bireysel gerçek bir yaratıktır ve yaratıcılık, formlarla açıklanamayan ve yaratıkları tarafından koşullandırılan tüm formların ardındaki nihaî noktadır.⁸⁰⁴

Süreç anlayışına dair düşüncelerinde Whitehead, geçici sürecin, gerçek olarak var olan varlıktan başkasına geçiş olduğunu kabul eder. Bu varlıkların, doğrudan varlığa geliş durumu, yok olan geçici olaylardır. Bu yok oluş, bir sonraki olaylar için geçiş işaret etmektedir. Böylece zaman, düz akış içerisinde bulunmamakta, küçük damlacıklar içinde varlığını kazanmaktadır.⁸⁰⁵ Zamanın bu varlık kazanımının, evrendeki yaratıcılığın devamlılığı olduğunu söyleyebiliriz.

Whitehead'in *Process and Reality (Süreç ve Gerçeklik)* isimli çalışmasında karşılığını bulduğumuz yaratıcılık düşüncesi, düşünürün daha önceki çalışması olan *Science in the Modern World (Modern Dünyada Bilim)* isimli kitabında farklı bir terim altında sunulmuştur. Bu önceki çalışmada Whitehead, yaratıcılıktan daha az karmaşık organizmanın öncül durumlarından, karmaşık organizmaların evriminin altında yatan esaslı bir etkinlik olarak bahseder. Bu önemli faaliyet, kendisini bireysel düzenlemelerde ifade etmiş ve organizmanın başarılarında kendisini geliştirmiştir.⁸⁰⁶

Whitehead'deki yaratıcılık veya Bergson'daki hayatî güç anlayışları bağlamında Alexander'ın Nisus kavramına baktığımızda, Nisus da bir güç olarak tanımlanmıştır. *Spinoza and Time (Spinoza ve Zaman)* isimli eserinde Nisus kavramına dair düşüncesini açıklayan Alexander, evrendeki sonlu varlıkların süreçsel ilerleyişini tetikleyen ve

⁸⁰³ Albayrak, s.35.

⁸⁰⁴ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, (Ed.), The Free Press, New York 1978, s.20.

⁸⁰⁵ Cobb, Jr. ve Griffin, s.19.

⁸⁰⁶ Alfred North Whitehead, *Science and The Modern World*, The Free Press, New York 1967, s.107.

onları üst derecelere sevk eden bir gücün var olduğunu açıkça dile getirmiştir.⁸⁰⁷ Alexander'ın Nisus kavramıyla ifade ettiği anlayışı, sonsuz bir niteliği yaratmak gayesiyle evreni sürekli olarak ileriye doğru zorlayan metafizik anlayışının önemli bir yönünü temsil etmektedir.⁸⁰⁸

Düşünürün, eserlerinde Nisus kavramıyla ifade ettiği anlayışı ile Spinoza'nın Conatus (dürtü, çaba, gayret) ile açıklamaya çalıştığı düşüncenin birbirlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Alexander, Nisus'a dair düşüncesini açıklarken, Spinoza'nın Conatus felsefesini sıklıkla dile getirmek suretiyle kendisi ile Spinoza arasındaki bu benzerliği vurgulamaya çalışmıştır. Alexander'a göre, Spinoza'nın Conatus'u, her şeyin onun içinde süreklilik kazandığı veya onun içinde azmettirildiği şeydir. Her şey Conatus ile süreklilik kazanmakta ve onun azmettirmesi ile değişim geçirmektedir.⁸⁰⁹ Conatus, varoluşunu sürdürmeye çabalayan her şeyde geçerlidir ve bu durumda, onun şeylerin özü olduğu bildirilmiştir.⁸¹⁰

Spinoza'da Conatus, her şeyin kendini koruma ve faaliyete yönelik içsel bir eğilimi örneklediği görüşünü ifade eder. Bu terimin, Aristoteles ve Stoacıların dürtü kavramını açıklamak için kullanan Cicero'ya kadar uzanan uzun bir tarihi vardır. Daha sonra, Ortaçağ filozofları ve Hobbes gibi erken dönem modern düşünürleri tarafından, bir organizmanın kendini koruma eğilimini ifade etmek için kullanılmıştır.⁸¹¹

Conatus, Spinoza'ya göre, tüm varlıklarda bulunan, kendi varlığını sürdürme ve çaba gösterme durumudur. Bu, her şeye aittir. Bu durum en iyi şekilde, organik canlılar esas alındığında anlaşılır. Canlıların var olmalarını sağlayan ortamlardaki çeşitlilikte, bitki ya da hayvan varlığındaki bireysellikte sürdürülür.⁸¹² "Her şey... varlığını sürdürmeye çalışır."⁸¹³ Geri kalanının türetildiği ilk ilkedir, en yaygın olandan en felsefi olana kadar tüm insanî etkileri kapsar.

Spinoza'ya göre, varoluş tarzı ya da bireysel şeyler, varlığı zorunlu olarak kendi özünden takip etmeyen bir şeyin tanımlandığı süredir. Bu haliyle var olabilmesi için

⁸⁰⁷ Alexander, "Spinoza and Time", s.380.

⁸⁰⁸ Weinstein, s.57.

⁸⁰⁹ Alexander, *Spinoza and Time*, ss.70-71.

⁸¹⁰ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.91.

⁸¹¹ Baruch Spinoza, *The Ethics and Selected Letters*, (Çev.: Samuel Shirley), Hackett Publishing Company Inc., United States of America 1982, s.109.

⁸¹² Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.51.

⁸¹³ Baruch Spinoza, *Ethics: Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, (Çev.: Samuel Shirley), Hackett Publishing Company Inc., United States of America 1992, s.108.

dışsal nedenlere ihtiyaç duymakta ve dış nedenselliğin izin verdiği sürece, saldırılarına ve temsil ettiği tehlikelere sürekli direnerek var olmaya devam edecektir. Conatus'un olumsuz yönü olan bu direnç, sonlu şeylerin bir niteliği veya ek bir niteliği değil, onların modu veya varlıklarıdır; ayrı varlıklar olarak bireyselliklerini oluşturur.⁸¹⁴

Her şeyin kendi varlığında sebat etmeye çabaladığı Conatus, bir dürtü, bir çaba olarak tasvir edilmiştir. Buna bağlı olarak da beden her sevgisinin, kendini koruma çabasını artırdığı ölçüde bedenin eylem gücünü artırdığı söylenmiştir. Böylece sevgi ve Conatus arasında da bir bağ kurularak, çabanın azaltıldığı ölçüde bedenin eylemsel gücünün de azaltıldığı vurgulanmıştır. Çünkü kendini koruma çabası, doğanın ilk yasası olarak tanımlanmakla birlikte tüm duygularımızın temeli olarak da gösterilmiştir.⁸¹⁵

Spinoza'nın Conatus anlayışına yönelik bu düşünceleri, Alexander'ın Nisus kavramında karşılık bulsa da Nisus ile Conatus arasında farklılık da bulunmaktadır. Bu sebeple olsa gerek Alexander, Spinoza'nın Conatus'u ile kendisinin Nisus'u arasında bir yönüyle fark bulunduğunu söylemiştir. Ona göre, Spinoza, Conatus'un süreklilik ve azmettirme gücünü Tanrı'ya atfetmiştir. Fakat kendisinin Nisus'u, zamana veya zamanın evrimsel karakterine dayanmaktadır.⁸¹⁶

Alexander, Nisus olarak isimlendirdiği güçten bahsederken, kimi zaman eserlerinde doğrudan bu kavramı kullanmamıştır. Bunun yerine, kavramın içerdiği anlamları temsil eden başka kelimeler veya söylemlerle Nisus gücünden bahsetmiştir. Eserlerinde bu anlamda kullanmış olduğu diğer kavram ve söylemlere baktığımızda, *meyl* (*tendency*) kelimesinin en yaygın kullanılan kavram olduğunu söyleyebiliriz.⁸¹⁷ Filozofun eserlerinde kullandığı diğer kavram ve söylemlerin ise, bir şeye doğru gösterilen *çaba/gayret* (*endeavor towards*)⁸¹⁸, *uğraşmak/gayret etmek* (*striving*), *çaba* (*effort*), *dürtü* (*impulse*) gibi kavramlar olduğunu görmekteyiz.⁸¹⁹

Meyil, gayret, çaba, dürtü gibi farklı kelimelerle ifade edilmeye çalışılan Nisus gücünün, evrendeki oluşumsal süreçte kanıtlanabilir olduğu söylenmiştir. Düşünöre

⁸¹⁴ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, New Jersey 1992, s.110.

⁸¹⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Vol. II, Cambridge 1934, s.195.

⁸¹⁶ Alexander, *Spinoza and Time*, s.71.

⁸¹⁷ Kauffman, s.196.

⁸¹⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.373.

⁸¹⁹ Alexander, "Spinoza and Time", ss.380-383.

göre kişi, Nisus'u duyuşsal olarak algılayabilecek yeterlilikte değildir.⁸²⁰ Fakat mekân-zaman bütünlüğündeki ortaya çıkış sürecinin bir parçası olan sonlu varlıklar, evrendeki sevk edici güç olan Nisus'un etkisinde ulûhiyete ulaşma çabası içinde olduklarından; evrendeki bu çaba, spekülatif veya reflektif bir hayal ediş ile kanıtlanabilir niteliktedir.⁸²¹ Evrenin kendisinde bulunan bu sevk edici güç, tüm sonlu varlıklarda bulunan bir güçtür. Dolayısıyla tüm sonlu varlıklar, Nisus olarak ifade edilen bu sevk edici gücün ortaya çıkardığı çaba ile hareket etmekte ve zamanın yaratması ışığında, yeni ve daha karmaşık oluşumları ortaya çıkarma arzusu içindedirler. Nihai amaçları ise henüz belirmemiş olan ulûhiyet seviyesine ulaşmaktır.⁸²²

Alexander, evrendeki sonlu varlıklara etki eden Nisus gücü ile varlık yapılarındaki içsel ve dışsal uyum arasında zorunlu bir birlikteliğin olduğundan bahsetmiştir. Daha önce de açıklandığı üzere, Alexander felsefesindeki sonlu varlıkların içinde bulundukları tedrici ortaya çıkış sürecinde, bir üst seviyedeki dereceye ulaşmanın gerçekleşebilmesi için yapı veya yapı grupları arasında bir uyum ve adaptasyonun olması zorunludur. Bu zorunlulukta Nisus, tabir yerindeyse, oluşum sürecinin belli bir aşamasında olan, birbirleriyle uyum gösterip birbirlerine adapte olan oluşumları üst derecedeki seviyelere yükseltmekle görevlidir. Böylece, tedrici sürecin belli bir aşamasında olan ve birbirleriyle uyum gösteren sonlu varlıklar, evrendeki sevk edici gücün etkisiyle yeni ve farklı oluşumları ortaya çıkarmak gayesiyle süreçlerini devam ettirmektedirler.⁸²³ Bu sebeple, Alexander'ın evreninde, adaptasyon ve uyumun olmadığı oluşumlardan bahsedilemeyeceği gibi adaptasyon ve uyumun olmadığı bir Nisus gücünden de bahsedilemez.

Evrendeki sevk edici güç olarak ifade edilen Nisus gücünün varlığı, sonlu varlık oluşumlarındaki içsel ve dışsal uyuma bağlanmıştır. Alexander'ın evreninde cereyan eden sürecin devamlılığını göz önüne aldığımızda, durmaksızın devam eden bir ilerleme ve uyum süreci görülecektir. Öyleyse Nisus, sadece sonlu varlıklar üzerinde, yeni oluşumlara doğru sevk edici bir güç olarak etkide bulunmamakta, aynı zamanda onları uyuma da sevk eden bir güç olarak, evrendeki süreci devamlı hale getirmektedir.⁸²⁴ Sonlu varlık oluşumlarının en basit seviyesi olan madde seviyesinden başlayarak akıl

⁸²⁰ Kauffman, s.197.

⁸²¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.354.

⁸²² Alexander, "Spinoza and Time", s.381.

⁸²³ Alexander, "Spinoza and Time", s.381.

⁸²⁴ Brettschneider, s.153.

seviyesine kadar devam eden sürecin tümünde Nisus, temel sevk edici güç olarak varlık göstermiştir.⁸²⁵

Düşünür, Nisus kavramından bahsederken, bu kavramı, evrenin sahip olduğu bir dürtü olarak da tarif etmiştir. Ona göre, evrenin kendisinde, farklı türdeki yeni oluşumların ortaya çıkmasını tetikleyen bir dürtü bulunmaktadır. Evrenin sahip olduğu bu dürtü, evrenin bir parçası olan sonlu varlıkları sürekli olarak yeni oluşumlara sevk etmektedir.⁸²⁶ En alt seviyede bulunan basit sonlu yapılar, tek bir yapıyı oluşturacak olgunluğa geldiklerinde, Nisus'un tetikleyici gücü, yeni ve farklı yapıların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Böylelikle, bireysel formlar, özgün şekil ve yapılarını değiştirerek farklı karakterlerde yeni varlıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁸²⁷ Evrendeki bu dürtü, madde seviyesindeki sonlu bir varlığı akıl seviyesine kadar çıkarabilmektedir.⁸²⁸ Kendisini ise bir bütün olarak, niteliksel olarak düşük seviyedeki varlıklardan yüksek seviyedeki varlıklara yansıtarak transfer etmekte ve böylece dünyadaki varlığını devam ettirmektedir.⁸²⁹ Tıpkı bir adamın makinenin dişlilerine yakalanıp yükselmesi gibi, materyal şeyler de Nisus'a yakalanmakta ve yaşayan bir şeye doğru yükseliş göstermektedirler.⁸³⁰

Alexander, bir dürtü olarak ifade ettiği Nisus kavramını, dinî hissiyatlardaki dürtü olarak da tanımlamıştır. Ona göre bu dürtü, sevenin sevdiğini arama gayreti içinde olması gibi, insanı, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine ulaşma gayretine sevk eder.⁸³¹ Bu ulaşma gayreti, insanda dürtüsel olarak varlık gösterdiğine inanılan dinî duygular aracılığıyla tarif edilmiştir. Ona göre, evrendeki tüm varlıkların ulûhiyete ulaşma gayreti içinde olması gibi, insan da dürtüsel olarak ulûhiyet niteliğine ulaşma gayreti içindedir. Kişi, sahip olduğu bu dürtü aracılığıyla, sürekli olarak dinî duyguları aracılığıyla Tanrı'nın ilâhî yönünü hisseder ve buna göre dinî bir eğilim gösterir.⁸³² Bu, sevenin sevgisini içinde hissetmesi gibi bir haldir.⁸³³

⁸²⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God" s.262.

⁸²⁶ Alexander, "Spinoza and Time", s.382.

⁸²⁷ Alexander, *Spinoza and Time*, s.73.

⁸²⁸ Presley, s.19.

⁸²⁹ Alexander, *Spinoza and Time*, s.73.

⁸³⁰ Alexander, *Spinoza and Time*, s.73.

⁸³¹ Alexander, *Spinoza and Time*, s.77.

⁸³² Alexander, *Spinoza and Time*, ss.77-78.

⁸³³ Alexander, *Spinoza and Time*, s.78.

Dönemin düşünürlerinden olan John Laird, Alexander'ın konu hakkındaki felsefesini esas alarak, Nisus'u dürtüsel bir durumdan ziyade merdiven basamakları şeklinde yükseliş gösteren evren modelindeki bir ilerleme hâli olarak düşünmüştür. Laird'e göre, Alexander'daki mekân-zaman, kendisini maddede uyumlu ve düzenli hale getirmiştir. Bu konfigüre olmuş belli materyal parçalar da yaşamda bütünleşmişlerdir. Konfigüre olmuş belli yaşamsal parçalar, insanı akıl seviyesine taşıyarak nöral modellerde akıl olarak ortaya çıkmıştır. Bu kozmik ve metafizik evrim tasviri, bir belirim türüdür. Her bir aşama, türlerdeki yeniliktir ve asla bir önceki aşamaya geri döndürülemez ilerleyiştir. Laird'e göre, biz bunu, evrimin birbirinden ayrı ve belirgin adımlarının olduğunu belirtmek için, Nisus'un belirim merdiveni olarak isimlendirebiliriz. Her bir adım, bir önceki adım türünden farklıdır. Belirim merdiveni Nisus, oldukça küçük adımlardan oluşan bir merdiven olabilir. Tüm evrende, bir varlık olmak yerine kozmik merak içinde olan bazı şeyler, geçmişte de şimdi de her zaman bir sancı içinde olmuştur.⁸³⁴

Alexander, eserlerinde Nisus'tan bahsederken, kimi zaman bu kavrama yaratıcılık niteliği de atfetmiştir. Düşünün, Nisus kavramına yeterince açıklama getirmemesi, bu kavramı tam olarak anlaşılır kılmaması⁸³⁵ ve farklı eserlerinde zaman ile Nisus kavramlarından bahsederken her ikisinin de yaratıcı güç niteliğine sahip olduklarını ima etmesi, bir takım eleştirileri beraberinde getirmiştir.

Bu eleştirilerin en önemlisi, John McCarthy tarafından yapılmıştır. McCarthy'e göre Alexander, yaratıcı niteliğini hem zamana hem de Nisus'a vermiştir. Zaman, yaratıcı niteliğe sahip bir kavram olarak tanımlanmışken ve evrende yaratıcı bir güç olarak ifade edilmişken, Nisus diye bir kavramdan bahsedilmesi ve bu kavrama da yaratıcılık niteliği atfedilmiş olması, gereksiz bir kavramın kullanılmasından başka bir şey değildir.⁸³⁶

Bu düşüncesiyle McCarthy, zaman ve Nisus kavramlarının aynı manayı taşıyan farklı kavramlar olduğunu iddia etmiş ve Alexander'ın farklı eserlerinden örnekler vererek bu eleştirisine kanıt sunmuştur. O, Alexander'ın *Space Time and Deity (Mekân Zaman ve Ulûhiyet)* isimli eserinin ikinci cildinde⁸³⁷, zaman kavramına yönelik ifade

⁸³⁴ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.31.

⁸³⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.262.

⁸³⁶ McCarthy, s.105.

⁸³⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.48.

ettiği nitelikler ile *Artistic Creation and Cosmic Creation* (*Artistik Kreasyon ve Kozmik Kreasyon*) isimli eserinde⁸³⁸, Nisus kavramına yönelik ifade ettiği niteliklerin benzer olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, *Space Time and Deity* isimli eserdeki zaman, hareketin ve değişimin temel prensibi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamada zaman, evrendeki yaratıcı bir güç olarak varlık göstermekte ve tüm oluşumların temel yönlendiricisi görevini görmektedir. *Artistic Creation and Cosmic Creation* isimli eserde ise, Nisus, Spinoza'nın fikirlerinden faydalanılarak üretilmiş bir kavram olmakla birlikte, evrendeki oluşumları tetikleyen ve varlıkları yeni oluşumlara zorlayan bir kavram olarak tasvir edilmiştir. Her iki kavrama yüklenen anlamlara bakıldığında, bu kavramların esas itibarıyla aynı olduklarını ifade eden McCarthy, Alexander'ın Nisus kavramını kullanmasını gereksiz görmüş ve onu bu konuda eleştirmiştir.⁸³⁹

Diğer taraftan, McCarthy'nin Alexander'a yönelik yaptığı eleştirilerini haksız gören Bertram D. Brettschneider, Alexander'ın felsefesinde dile getirdiği zaman ve Nisus kavramlarının esas itibarıyla farklı anlamları barındırdığını iddia etmiştir. Ona göre, Alexander'ın eserlerinde dile getirdiği zaman kavramına yaratıcı bir fonksiyon atfedilmiştir. Çünkü Alexander'ın evreninde daimî bir süreç hâli görülmekte ve zaman da hareketi ortaya çıkararak bu süreci devam ettiren yaratıcı bir güç görevi görmüştür. Nisus ise yaratıcı bir güç değil sevk edici güçtür. Nisus, sonlu varlıkların bir üst dereceye doğru yükselmeleri için, varlıkları bir dürtü olarak zorlamaktadır. Dolayısıyla Nisus, yeni oluşumlarda sonlu varlıkların birbirleriyle uyum göstererek adapte olmaları için, zorlayıcı bir güç görevi görmektedir.⁸⁴⁰

4.3. AKIL-BEDEN MUKAYESESİNE BAĞLI TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Tanrı kavramı, tarihte daima bir varoluş problemi olmuştur. Bilimsel bir kavramdan öte, belli bir varlığın varoluşsal nedeni ile ilgili olarak kendisini göstermiştir.⁸⁴¹ Varoluşa dair nedensellik, varlığın kendisinden ziyade varlık ötesi bir yaratıcıda aranmıştır. Böylece, varolanların yaratıcısı olarak, teist inançtaki bir Tanrı tasavvuru geliştirilmiştir.

⁸³⁸ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.273.

⁸³⁹ McCarthy, ss.105-106.

⁸⁴⁰ Brettschneider, s.154.

⁸⁴¹ Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1999, s.97.

Evrenin tek yaratıcısı ve yüce bir ilkesi olarak Tanrı, doğaüstü yüce bir varlık olmuştur. Bu düşünce, genel itibariyle tektanrılı dinlerce ortaya konulmuş bir düşüncedir.⁸⁴² Bu, üç büyük dinin, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın Tanrı hakkında ifade ettikleri temel görüştür. Geniş bir anlamda ele alındığında, teizmin kabul ettiği Tanrı tasavvurudur.⁸⁴³ Teist inançtaki bu Tanrı tasavvuru, ebedî bir Tanrı'yı işaret eder. Bu Tanrı, evrenin yaratıcısı olan, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, iyiliksever bir Tanrı'dır.⁸⁴⁴

Tanrı tasavvurlarına yönelik düşünceler, sadece teist bir inanca bağlı kalınarak ifade edilmiş düşünceler değildir. Zamanla farklı tasvirler de ortaya konulabilmiş ve Tanrı'yı teistik inanç bağlamında tanımlayan fikirler değişime uğrayabilmiştir.

Özellikle Batıda, empirik temellendirilmiş doğa bilimlerindeki keşifler, yeni bir bakış açısı sunmuş ve dinin kurumsal ve doktriner boyutları sorgulanmaya başlanmıştır. Dinî konulara veya dine eleştirel bir bakış açısı geliştirilerek varlık sahasına inilmiştir. Doğal olarak, bilime olan yaklaşımlar, dinî yaklaşımları ciddi oranda etkilemiş ve hatta dine olan yaklaşımları biçimlendirebilmiştir.⁸⁴⁵

Örneğin, Newton'un sentezinde Kopernik devriminin meyve vermesiyle ya da Galileo ve Kepler'in çalışmalarıyla fiziksel dünya, devasa bir makine olarak tasarlanmaya başlanmıştır. Bu sebeple, din ve bilim arasındaki ayrım da belirginleşmiştir. Hareket halindeki maddeyi analiz edilebilen mekanik doğa dünyası, matematiksel olarak hesaplanabilir dizilerle yönetilen yasalarda belirlenir olmuştur. Hiçbir zihin veya ruh unsuru içermeyen bu düşünce, sonuç olarak, Tanrı anlayışı ve insana dair mevcut fikirleri çeşitli şekillerde değiştirmiştir. Bu değişikliklerin başında, Tanrı'nın dünyadan dışlanmış olması bulunmaktadır. Evreni yaratan, yasalarını koyan ve otomatik eylemini dışarıdan yöneten olarak düşünülen bir Tanrı tasviri geliştirilmiştir.⁸⁴⁶

⁸⁴² Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, BDS Yayınları, İstanbul 1994, s.225.

⁸⁴³ C. Stephen Evans ve R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Çev.: Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara 2010, ss.36-37.

⁸⁴⁴ John Jamieson Carswell Smart ve John Joseph Haldane, *Atheism & Theism*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1996, s.8.

⁸⁴⁵ Hasan Peker, "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı: 8, 13-42, s.19.

⁸⁴⁶ Errol E. Harris, *Revelation Through Reason: Religion in the Light of Science and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1958, s.31.

Teizmin farklı olarak yorumlanmaya başlandığı bu deistik anlayışta, doğanın ötesinde bir Tanrı inancı doğmuştur. Bu felsefede dünya, ilâhî olanın yetersizliği ile sınırlı olduğu için, Tanrı dünyanın dışına sevk edilmekle sınırlandırılmıştır. Ancak bu Tanrı, önceden sonsuz Tanrı'ya atfedilen karakterlerle tanımlanmaya devam edilmiştir.⁸⁴⁷ Çünkü deizmde, Tanrı'nın ilk neden olduğu ve ilk neden olarak, evreni yöneten değişmez yasalarla yaratmış olduğu tezleri bulunmaktadır. Fakat bu Tanrı, yarattığı evrene içkin olmayıp, ona aşkındır. Bir kez evreni yarattıktan sonra ona müdahale etmeyen bir Tanrı'dır.⁸⁴⁸

Dünyayı yarattıktan sonra, bir daha ona müdahale etmediği ileri sürülen deizm⁸⁴⁹ anlayışındaki Tanrı'nın aşkın nitelikteki tasavvuru, panteist düşüncede içkin nitelikteki bir tasavvur olarak karşımıza çıkmıştır. İlk defa 18. yüzyılda İrdandalı J. Toland tarafından kullanılmış olan panteizm kavramı, Tanrı ile âlemi bir ve aynı kabul eden ve Tanrı'yı evrenin yegâne cevheri sayan felsefî bir doktrin olarak tanımlanmıştır.⁸⁵⁰

Panteizm, evrenin kökenini ve doğasını ve ayrıca varlığının bir biçimde evrensel ve evrensel gibi görünen sonsuz varlıkla olan ilişkisini esas almıştır. Bu anlayışın da insan düşüncesinin en kalıcı ve en yaygın biçimi olduğu kanıtlanmıştır. Evrenle ilişkileri bulunan çoktanrıcılık inançlarının çoğunluğunun kökenleri itibariyle doğa ibadetinden geldiklerini varsaydığımızda, bu doğa ibadetinin, doğanın Tanrı olduğu veya sonsuz bilinmeyenin tezahürü veya varoluş biçimi olduğu sonucuna ulaşırız.⁸⁵¹ Buna göre panteizm, mutlakın tek ve tek töz olduğu teorisidir. Tanrı, geçişli bir neden olarak, herhangi bir etki yaratan harici sebep değildir. Tanrı veya evren, sebep olmaz; ancak kendi içinde gelişen ve evrimleşendir. Bundan dolayıdır ki panteizmin tüm biçimleriyle, temel ilkelerinde değişme görülmez ve esas argümanı temelde aynıdır.⁸⁵² Bu argüman, Tanrı'nın evrenin kendisi olduğu ve her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğuna dair varsayımdır. Bu varsayım, farklı bir Tanrı tasavvuru olarak sunacağımız panenteist düşüncede farklılık göstermektedir. Panenteizm, ortaya çıkan her şeyin Tanrı'nın bir parçası olduğu konusunda panteizmle hemfikirdir; ancak panenteizm,

⁸⁴⁷ Harris, s.32.

⁸⁴⁸ Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Nurşen Özsoy), Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2005, s.104.

⁸⁴⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.114.

⁸⁵⁰ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Basım Yayım Pazarlama, 5. Baskı, Ankara 1990, s.201.

⁸⁵¹ Charles Hodge, *Systematic Theology*, Charles Scribner's Sons, Vol. 1, New York 1884, s.309.

⁸⁵² Samuel Harris, *The Self-Revelation of God*, Charles Scribner's Sons, 2. Edition, New York 1891, s.182.

yalnızca Tanrı'yı şeylerin bütünü ile ilişkilendirmez. Her şey Tanrı'nın bir parçasıdır ve her şeyin kendi birliği ve özdeşliği vardır. Tanrı, kozmos ile özdeş değildir ama ondan da ayrı değildir. Aksine, kozmostadır ve kozmosladır. Dünya, Tanrı'nın bedenidir ve biz kendimiz de Tanrı'nın parçaları olarak görülmekteyiz. Dolayısıyla tüm deneyimlerimiz aynı zamanda O'nun da deneyimleridir.⁸⁵³ Böylece Tanrı, Whitehead'in söylemiyle, "acı çekenin derdi ile dertlenmeyi bilen büyük bir arkadaştır".⁸⁵⁴

Panenteist anlayıştaki bu Tanrı tasavvurunun, Alexander'ın Tanrı anlayışında da görüldüğünü söyleyebiliriz. Çünkü o, saf olayların veya saf mekân-zamanın evrende beliriveren oluşumlarda temel görevi üstlendiğini varsaymıştır. Bu varsayım, onun evrenindeki oluşumların açıklandığı esas dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Düşünür, bu dayanak noktasından yola çıkarak evrendeki oluşumlar hakkında metafizik bir felsefe geliştirmiştir. Bunu yaparken de bilimsel gerçeklikleri gözardı etmemiş, hatta bilimsel gerçekliklerden hareketle deneyimsel çıkarımlarını teolojik anlayışına yansıtmıştır. Alexander, çoğu zaman bilim ile dini, empirik gözlemlerine dayanarak, aynı çatı altında toplamayı prensip edinmiş natura-realist bir düşünür olmuştur.⁸⁵⁵

Hâliyle, Alexander'ın metafizik konularından olan Tanrı tasavvuru ve bir nitelik olarak düşündüğü ulûhiyet düşüncesi, bu prensibine bağlı olarak şekillenmiştir. Bilimin konu edildiği, fizik âlemindeki olayları gözlemlemiş ve bu gözlemleri ışığında din felsefesinin temel konuları olan, Tanrı ve ulûhiyet konularına dair düşüncelerini açıklamıştır.⁸⁵⁶

Alexander, bu natura-realist anlayışı doğrultusunda, evrendeki tekâmül sürecinde cereyân eden, daha karmaşık hâl alan ve mükemmellik kazanan, mekân-zaman hâkimiyetinde bir yükselme sürecinin varlığını iddia etmiş ve bu iddiasını destekleyecek Tanrı tasavvurunu geliştirmiştir. Bir taraftan, Tanrı ile evreni ve evrendeki süreci birbiriyle iç içe tek bir bütün olarak kabul etmiş; diğer taraftan, Tanrı'yı sürekli bir belirivermenin hâkim olduğu evrenden bağımsız göstererek O'nu

⁸⁵³ William Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View*, InterVarsity Press, United States of America, 1983, s.111.

⁸⁵⁴ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, s.351.

⁸⁵⁵ Weinstein, s.76.

⁸⁵⁶ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.30.

aşkın bir seviyede göstermiştir. Bir yönüyle aşkın, diğer bir yönüyle de içkin, çift kutuplu bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur.⁸⁵⁷

Bu düşünce, süreç felsefesindeki Tanrı tasavvurunu çağrıştırmaktadır. Çünkü süreç felsefesindeki tasvir, iki kutuplu niteliğe sahip bir Tanrı'yı bize tanıtır. Süreç teolojisi, Tanrı anlayışının varlıkların ontolojik kategorileriyle sınırlı kalmaması için Tanrı öğretisini yeniden düşünmeye yönlendirir. Bu yönüyle süreç teologları, Tanrı'nın iki kutuplu olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Hem ebedî hem de zamansal, mutlak ve göreceli bir Tanrı tasviri geliştirmişlerdir.⁸⁵⁸

Örneğin süreç felsefesinin önemli bir filozofu olan Whitehead'ın iki kutuplu Tanrı'sı, her şeyin öncesinde yer alarak ilk başlangıcını temsil ederken aynı zamanda da her şeyin nihaî yönünü temsil eden bir doğaya sahiptir. Başlangıçta var olan bir Tanrı olarak, gerçekliğin temelidir. Aynı zamanda duyguların cazibesi, ebedî arzunun dürtüsüdür.⁸⁵⁹

Tanrı, dünyanın yaratıcısı olmak yerine onun kurtarıcısıdır. Metaforik bir dil ile ifade edilecek olursa, Tanrı, hakikat, güzellik ve iyilik vizyonu ile aynı zamanda şefkatli bir sabırla liderlik eden, dünyanın şairidir.⁸⁶⁰ Her şeyin birbirine bağlı olduğu ve her şeyin birbiriyle ilişki içinde bulunduğu kozmolojide Tanrı, harici bir varlık olarak düşünülmemiştir. Bu kozmolojik ilişkiye Tanrı da dâhil edilmiştir.⁸⁶¹

Whitehead'ın bu felsefesine benzer olarak, Alexander'ın Tanrı'sı, klasik teist anlayıştaki gibi, âlemden önce ve âlemin dışında tasavvur edilen bir yaratıcı değildir. Tanrı, âlemin oluşum sürecinin içinde yer almaktadır. Hatta Tanrı, sürecin bizzat kendisidir. Ama tedrici sürecin hâlihazır durumu eksiktir. Süreç, tam ulûhiyete doğru olan yönelimini ve tekâmül sürecini devam ettirmektedir.⁸⁶²

Her ne kadar kozmostaki oluşumlar ve bu oluşumlardaki hareketlilik, mekân-zamana indirgenmiş olsa da Alexander anlayışındaki evrenin kendisi olan Tanrı,

⁸⁵⁷ Alexander, "Theism and Pantheism", s.328.

⁸⁵⁸ Ralph E. James Jr., "Process Cosmology and Theological Particularity", Brown Delwin, Ralph E. James Jr. and Reeves Gene, (Ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, (ss. 399-407), The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York 1971, s.403.

⁸⁵⁹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan Company, New York 1929, s.522.

⁸⁶⁰ Ewert H. Cousins, "Process Models in Culture, Philosophy and Theology", Ewert H. Cousins, (Ed.), *Process Theology: Basic Writings by The Key Thinkers of a Major Modern Movement*, (ss. 3-20), Newman Press, New York 1971, s.13.

⁸⁶¹ Mevlüt Albayrak, "A. N. Whitehead'in Din Anlayışı ve Hayatın Bütünlüğü", *Dinin Oluşumu*, A. N. Whitehead, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s.15.

⁸⁶² Aydın, *Din Felsefesi*, s.177.

panteizmdeki Tanrı tasavvuruna daha yakındır. Mekân-zaman, ilk hareket ettirici ve tüm oluşumların sebebi olabilir ama şunu da unutmamak gerekir ki bu ortaya çıkışlar, Tanrı'nın bedeni olarak görülen bir âlemde gerçekleşmektedir. Bu da Alexander felsefesindeki evren anlayışının, panteist anlayıştaki evren modeline olan yakınlığını yadsınamaz bir gerçeklik olarak bize sunmaktadır.

Bu anlayış Spinoza'daki panteist Tanrı anlayışına çok benzemektedir. Spinoza'daki Tanrı kavramı yerine, Alexander'da mekân-zaman kavramlarının yer aldığını görmekteyiz. Çünkü Spinoza'daki Tanrı ile Alexander'daki mekân-zaman, hem işlevleri hem de özellikleri bakımından büyük bir benzerlik göstermektedir.⁸⁶³ Spinoza Tanrı kavramı ile cevher kavramının aynı anlamı taşıdığı iddiasında bulunmuştur. Cevher için söz konusu olan tüm hususların Tanrı için de geçerli olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.⁸⁶⁴ Spinoza, “mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz sıfatlarının her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı dediğini” açıkça belirtmiştir.⁸⁶⁵

Bu söylemlerin farkında olan Alexander, Spinoza'yı, “Tanrı ruhunun tüm evreni kapladığı düşüncesi” ile özdeşleştirmemiştir. Onu, böyle bir panteist anlayışa sahip düşünür olarak da görmemiştir. Alexander, Spinoza'yı, evrendeki her şeyin Tanrı'da olduğuna ve her şeyin Tanrı'nın bir düzeni olduğuna inanan bir düşünür olarak tanıtmıştır.⁸⁶⁶

Alexander, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, dünyanın kendisi kabul ettiği Tanrı'ya içkin bir nitelik atfetmiştir. Bu düşüncesinin yanısıra, ulûhiyet niteliği itibariyle Tanrı'ya aşkın bir boyut da kazandırmıştır. Tanrı'nın içkin yönüne baktığımızda, bu Tanrı, evren ile bütünleşmiş bir Tanrı olup, evrenin kendisiymiş gibi görünmektedir. Düşünürün içkin bir niteliğe sahip Tanrı düşüncesini daha yakından analiz edebilmemiz için, Alexander'ın evrenindeki tedrici süreci ve bu süreçteki safhaları Tanrı inancı ile bağdaştırmamız gerekir. Çünkü düşünürün evren modeli, tedrici yükselme sürecine bağlı olarak, sürekli ilerleme gösteren bir evrendir. Evrendeki sonlu varlıklar, sürekli oluşum hâli gösterip yeni nitelikler kazanmakta ve kazandıkları

⁸⁶³ Brettschneider, s.15.

⁸⁶⁴ Musa Kazım Arıcan, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Hece Yayınları, Ankara 2015, s.57.

⁸⁶⁵ Benedictus Spinoza, *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*, Dost Kitabevi, 6. Baskı, Ankara 2016, s.32.

⁸⁶⁶ Alexander, “Spinoza and Time”, s.354.

nitelikleriyle birlikte, evrendeki harekete bağılı olarak ve elbette Nisus'un da sevk edici gücü doğrultusunda ulûhiyete doğru bir ilerleme göstermektedirler. Bu ilerleme, fizik âlemindeki hareket ile başlayıp metafizik âleme doğru devam etmektedir. Bu tedrici yükselme çabası, metafizik âlemdeki ulûhiyet niteliğine ulaşmayla son bulacaktır.⁸⁶⁷

Bahsedilen bu süreç, Tanrı'nın bedeni olan dünyada gerçekleştiğinden, ulûhiyet, Tanrı'nın bedeni olan, dünyadaki sonlu varlıkların niteliksel evrilme süreçlerinin nihayetinde ortaya çıkaracağı niteliklerdir. Dolayısıyla Alexander'ın fizik âlemindeki içkin Tanrı'sı, metafizik âlemdeki ulûhiyet niteliğinden ayrı düşünülmemiştir. Tanrı ile ulûhiyet niteliği arasındaki ayrılmaz ilişki, her zaman dile getirilmiştir. Düşünür, ulûhiyet ile Tanrı arasındaki ilişkiyi açıklarken, fizik âlemindeki akıl ile beden arasındaki ilişkiyi esas almıştır. O, akıl-beden arasındaki ilişkiyi ulûhiyet-Tanrı ilişkisiyle bağdaştırmış ve içkin Tanrı'nın varlığına dair anlayışını buna göre şekillendirmiştir.

Natura-realist felsefesi ışığında, akıl ile beden arasındaki ilişkiye metafizik bir boyut kazandıran Alexander, bir bedenden çıkmış ve o bedene ait bir nitelik olan akıl gibi, ulûhiyetin de Tanrı'dan çıkacak ve Tanrı'ya ait olacak bir nitelik olduğunu düşünmüştür.⁸⁶⁸ Böylece Tanrı, ulûhiyetin bedeni ve ulûhiyet ise Tanrı'nın bedeninde ortaya çıkacak bir akıl gibi görülmüştür.⁸⁶⁹ Bu benzetmedeki Tanrı'nın bedeninden kasıt, evrenin kendisi olmuştur. Çünkü fizik âleminde bir beden olan Tanrı, içkin bir Tanrı niteliğine sahiptir. Dolayısıyla tüm evren, Tanrı ile bütünleşiktir. Tedrici yükselme sürecindeki tüm oluşumlar, Tanrı'nın bedeni olan evrende gerçekleşmektedir.⁸⁷⁰

Düşünüre göre bu evrende, açıklanması için kendisinden başkasına ihtiyacı olmayan ve tamamen kendine yeten, varlığı gerekli olan bir şey bulunmaktadır. İşte bu şeyin cevher, Tanrı yahut doğanın kendisi olduğunu söyleyen Alexander, bunu bütün halindeki bir evren olarak görmüştür. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisi olan evren bütünlüğü, şeylerin bir araya getirerek oluşturduğu, toplanma bir şey olarak düşünülmemiştir.⁸⁷¹

⁸⁶⁷ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.267.

⁸⁶⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.347.

⁸⁶⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.355.

⁸⁷⁰ Brettschneider, s.155.

⁸⁷¹ Alexander, "Spinoza and Time", s.354.

Alexander felsefesinde, tüm evren, Tanrı'nın bedenidir.⁸⁷² Tanrı'nın bedenindeki tedrici yükseliş süreci, akıl seviyesine ulaşınca kadar fiziksel âlemde gerçekleşmektedir. Akıl seviyesinden sonraki süreç, metafizik bir boyut kazanarak Tanrı'ya ait bir nitelik olan ulûhiyeti ortaya çıkaracaktır. Düşünürün, her şeyin Tanrı'da olduğuna dair anlayışını esas aldığımızda, tedrici yükselme sürecinde ortaya çıkan her şey, zamanın yaratmasına bağlı olarak Tanrı'nın bedeninde gerçekleşmektedir.⁸⁷³ Tanrı'nın bedenindeki birer sonlu olan varlıklar, fizik âlemindeki tedrici sürece bağlı olarak akıl seviyesine çıkmış ve Tanrı ile yani âlemin kendisi ile bütünleşmiş, O'nunla uyum sağlayarak ulûhiyete ulaşmak için çaba içindedirler. Ulûhiyet, Tanrı'nın bedeni olan âlemin kendisinden çıkacağı için Tanrı'nın akli; Tanrı ise, ulûhiyetin kendisinden çıkacağı bir beden görevi göreceğinden, ulûhiyetin bedeni olarak tasavvur edilmiştir.

Böylesi ilâhî bir varlığın bütün dünya ile eş nitelikli bir varlık olmayacağını söyleyen Alexander, bu durumun sebebi olarak da empirik olarak varoluşun bir seviyesindeki varlıkların ilişkisel olarak daha alt seviyedeki varlıkla aynı seviyede olamayışını gerekçe göstermiştir. Dolayısıyla denilebilir ki, evrendeki sonlu varlıklar, Tanrı'nın sadece belirli bir parçasıyla eş nitelikli bir varlık olabileceklerdir.⁸⁷⁴

Düşünür, bu evrendeki varlıkları, Tanrı'nın birer parçası olarak görmüş ve akıl seviyesine ulaşmış varlıklarda, ulûhiyete ulaşma arzusuna bağlı olarak, Tanrı eğilimi olduğunu söylemiştir. Ona göre, nasıl ki evrenin bütünlüğü olarak, Tanrı, bir beden ve ulûhiyet de bu bedenin bir akli olarak düşünülüyorsa aynı şekilde insanın fiziksel vücudu, ortaya çıkmış aklının bir bedenidir.⁸⁷⁵ İnsanın akli, bu bedenin bir ulûhiyeti gibidir. İnsan, ortaya çıkan akıl sayesinde bu bedenin farkına varır. Benzer şekilde, Tanrı da ortaya çıkacak ulûhiyeti ile varlığının farkına varacaktır.⁸⁷⁶

Alexander, ulûhiyet-Tanrı ilişkisini, fizik âlemindeki akıl-beden mukayesesine dayandırarak açıklamaya çalışırken, aslında akıl ve bedenden müteşekkil olarak ortaya çıkmış, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ifade etmeye çalışmıştır. Bu amaçla düşünür, insan-Tanrı arasındaki ilişkiyi, Hristiyanlıktaki Tanrı'nın babalık yönünü vurgulamak suretiyle açıklamıştır. Ona göre, akıl niteliğini kazanmış bilinç sahibi insandaki Tanrı

⁸⁷² Alexander, "Some Explanations", s.428.

⁸⁷³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.357.

⁸⁷⁴ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.54.

⁸⁷⁵ Weinstein, ss.71-72.

⁸⁷⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.355.

inancı, bizim sonlu arzularımızın ulaştığı bir amaçtır.⁸⁷⁷ Bu arzuları, dinî arzular olarak tanımlayan Alexander, bireyin bu arzularının kendisinde oluşturduğu sıkıntı ve huzursuzluğunun, Tanrı'nın varlığına veya Tanrı'nın ulûhiyetine ulaşılmasıyla biteceğini iddia etmiştir. Ona göre, bu tek taraflı bir durum değildir. Bir taraftan Tanrı, bizim sonlu arzularımızın ulaşacağı bir amaç iken; diğer taraftan Tanrı, bizimle sağlamlaşıp, bizimle desteklenip huzursuzluğumuzun huzuru olmaktadır.⁸⁷⁸ Alexander, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine ulaşacak bireyin huzur halini, insandaki bir amaç olarak görmüş ve insanların bu amaca ulaşmak için sürekli olarak ulûhiyete doğru bir çaba içinde olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu da insanı iyiliğe sevk eden, Tanrı'nın babalık yönüdür.⁸⁷⁹

Düşünüre göre, tedrici yükselme sürecinin birer parçası olan varlıklar, bu süreçte sonlu oldukları için Tanrı'nın sonsuzluğuna ulaşmayı, başka bir ifade ile Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine ulaşmayı arzulamaktadırlar. Tanrı'nın bedeninde birer parça olan sonlu varlıklar, Tanrı'nın ulûhiyetinde sonsuz olma arzusunu içgüdüsel olarak taşımaktadırlar. Bu arzuya bağlı olarak sonlu varlıklar, mekân ve zamana olan bağılıklarını sürdürerek birbirlerini etkileyip değiştirmekte, kendilerini yenilemekte veya birbirlerini kavrayarak yeni oluşumlar ortaya çıkarıp tedrici süreci sürdürmektedirler.⁸⁸⁰

Alexander'ın evreninde gerçekleşen bu değişim, dönüşüm ve yenilenme süreci, gelişimi güzel gerçekleşmemektedir. Tanrı'nın bedenindeki her sonlu parça, birbirleri ile uyum içinde bulunmaktadır. Her bir sonlu parça, bulunduğu konum ve üstlendiği görev itibarıyla başka bir sonlu ile (mükemmellik prensibine bağlı kalarak) uyum süreçlerini devam ettirmektedir.⁸⁸¹ Dolayısıyla denilebilir ki, Alexander için evren, mekân-zamanın sonsuz bütünlüğünde, süreçsel hareketin sahnelendiği bir tiyatro veya her şeyin kendisine tabi olacağı bir süreçtir.⁸⁸²

Fizik âleminde gerçekleşen bu tedrici sürece bağlı olarak ifade edilen Tanrı tasavvuru, içkin bir Tanrı anlayışı iken; tedrici sürecin en son aşaması olan ulûhiyet seviyesindeki Tanrı tasavvuru, aşkın bir Tanrı anlayışını yansıtmaktadır. Filozofa göre,

⁸⁷⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.398.

⁸⁷⁸ Muirhead, s.14.

⁸⁷⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.398.

⁸⁸⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.369.

⁸⁸¹ Weinstein, s.13.

⁸⁸² Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.272.

sonlu varlıklar, evrende teşvik edici bir güç olan Nisus gücü ile tedrici bir yükselme sürecine yönlendirilmekte ve sonlu varlıklar bu teşvik edici gücün tesirinde kalarak sürekli bir yükselme hâli ortaya koyup ulûhiyete doğru ilerlemektedirler.⁸⁸³

Ulûhiyet-Tanrı ilişkisine bağlı olarak tasvir edilmeye çalışılan aşkın Tanrı, ideal bir anlayıştan beslenmektedir. Düşünürün felsefesindeki gerçek Tanrı ise, ancak, Nisus'un sevk edici gücü doğrultusunda ulûhiyete doğru tedrici ilerleme gösteren sonsuz evrenin kendisidir.⁸⁸⁴ Ona göre, ulûhiyet seviyesinde kazanılacak nitelik, aşkın bir Tanrı'ya ait nitelik olup, aşkın olan Tanrı'nın aklıdır.⁸⁸⁵

Alexander düşüncesindeki mekân-zamanın, evreninin kendi içindeki zamansallığa bağlı olarak, empirik nitelikler dizisini ortaya çıkardığı ve akıldan sonraki aşamanın da ulûhiyet olacağı düşünülürse, Tanrı bir gereklilik olacaktır. Dolayısıyla Tanrı, ulûhiyet niteliğine sahip olan tüm dünyadır. Böyle bir varlık için, bütün dünya beden ve ulûhiyet de akıldır. Ancak bu ulûhiyet sahibi gerçek değil, idealdir. Gerçek bir varoluş olarak Tanrı, Nisus ile birlikte ulûhiyete doğru yükselen veya ulûhiyete doğru çabalayan sonsuz dünyadır.⁸⁸⁶

Dünyayı ya Tanrı'nın bir parçası ya da ilâhî doğanın gerekli bir sonucu olarak gören panteist anlayışın,⁸⁸⁷ Alexander felsefesindeki tedrici süreçte yansımalarını görebilmekteyiz. Çünkü düşünürün Tanrı tasavvurundaki betimleme, panteist bir Tanrı tasviridir. Tanrı, evrenin kendisi olarak gösterilmiş ve tedrici süreç, Tanrı'nın bedeninde gerçekleşen bir yükseliş süreci olmuştur.

Bu düşüncenin yanısıra, Tanrı'nın bedeninde süreçsel olarak yükseliş gösteren dünyanın ulaşacağı en üst nitelik olan ulûhiyet niteliğinin de teist bir düşüncüyü anımsattığını söyleyebiliriz.

Dünyanın, özgür bir eyleme bağlı olarak ve Tanrı tarafından yaratıldığını kabul eden teistik anlayıştaki⁸⁸⁸ aşkınlık, Alexander'ın ulûhiyet düşüncesinde kendisine yer bulmuştur. Bu nedenle düşünür, bir nitelik olarak tasvir ettiği ulûhiyetten bahsederken, bunu henüz ortaya çıkmamış aşkın Tanrısal bir nitelik olarak tarif etmiştir.

⁸⁸³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.369.

⁸⁸⁴ Passmore, "The New Realists", s.53.

⁸⁸⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.361.

⁸⁸⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.352-353.

⁸⁸⁷ Borden Parker Bowne, *Philosophy of Theism*, Horper & Brothers, New York 1887, s.171.

⁸⁸⁸ Bowne, s.171.

4.4. TANRI'NIN VARLIĞINA DAİR DELİLLER

İster çoktanrıci inançlar olsun, isterse de tektanrıci dinler olsun, bu dinlerin ve inançların üzerinde düşünecekleri, din felsefesinin de temel konularından olan bir Tanrı kavramı bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bu kavramın problemini teşkil eden bir husus da bulunmaktadır. Bu husus, en yüksek Tanrı yahut tanrıların varlığının lehine veya aleyhine sunulacak delillerdir.⁸⁸⁹

Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olan ontolojik delil, salt Tanrı kavramının analizine yahut eleştirisine dayandırılmış bir delildir.⁸⁹⁰ Bu delil, Tanrı düşüncesinin, O'nun varlığına delalet gösterdiği anlayışından yola çıkılarak geliştirilmiştir. Başka bir ifadeyle, bu delilde, birey tarafından Tanrı'nın açıkça idrak edilebilmesi, bir şekilde Tanrı'nın var olduğunun sonucunu doğurduğu tezi savunulmuştur.⁸⁹¹

Tanrı'nın varlığına dair bu argümanı belli bir sistem dâhilinde ilk formüle eden filozofun, St. Anselm olduğu bilinmektedir. *Proslogian* isimli eserinin önsözünde Anselm, Tanrı kanıtı olarak, Tanrı'nın kendisinden başkasına ihtiyacın bulunmadığı bir kanıtı keşfettiğini açık bir biçimde ifade etmektedir. Bu kanıt, ilâhî bir varlık olarak bildiğimiz Tanrı'nın hakikatteki varlığının yeterliliğini ve en yüce iyilik olarak başkasına ihtiyaç duymayan ve her şeyin kendisine muhtaç olduğu bir Tanrı tasviri sunmaktadır.⁸⁹² Herkeste bir Tanrı kavramı olduğunu düşünen Anselm, "Tanrı yoktur" diyen ateistlerde ve aptallarda bile bir Tanrı kavramının bulunduğunu iddia etmiştir.⁸⁹³

Böylece Anselm, Tanrı kavramı ile "kendisinden daha büyük hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği bir varlık" tanımlaması yapmaktadır. Tanrı isminin bu tanımı göz önüne alındığında, argüman, bir şeyin sadece insan anlayışında var olmasından ziyade, bir şeyin gerçekte var olmasının daha büyük olduğu iddiasına dayanmaktadır.⁸⁹⁴

Descartes, Anselm'in bu yaklaşımıyla açıkça benzerlik gösteren, Tanrı'nın varlığına dair bir argümanı açıklamak suretiyle bu düşüncüyü savunmuştur.⁸⁹⁵ Descartes,

⁸⁸⁹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 14. Baskı, Ankara 2010, s.270.

⁸⁹⁰ İmamoğlu, Yazoğlu ve Başcı, s.55.

⁸⁹¹ Evans ve Manis, s.66.

⁸⁹² Saint Anselm, *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo & Gaunilon's in Behalf of the Fool*, (Çev.: S. N. Deane), Open Court Pub. Co., 2. Baskı, Illinois 1979, s.1.

⁸⁹³ H. Nur Erkızan ve A. Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi 1: Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s.326.

⁸⁹⁴ David Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., 4. Baskı, Upper Saddle River 1998, s.51.

⁸⁹⁵ Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, The Macmillan Press, London 1972, s.1.

zihnindeki açık seçik Tanrı idesine ek olarak, açık seçik idelerden oluşan matematiksel doğruların da bulunduğunu söylemiştir.⁸⁹⁶

Descartes'a göre, bir üçgen düşünüldüğünde, üç açısının iki dik açıya eşit olmasının gerekliliği pekâlâ görünen bir durumdur. Buna karşılık, bir mükemmel varlık hakkında kendisinde bulunan ideayı incelemeye geçildiğinde, tıpkı üçgen hakkındaki ideasındaki üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olması veya küre ideasındaki kürenin her kısmının merkezden eşit uzaklıkta olması gibi Tanrı'nın var veya mevcut oluşu da geometrideki herhangi bir ispatlama kadar kesin görülmüştür.⁸⁹⁷ Böylece Tanrı kelimesinden, sonsuz bir töz anladığını söyleyen Descartes, "hiçbir şeye bağlı olmayan", "üstün akıl sahibi", "üstün derecede güçlü" fikrine ulaştığını söylemiştir.⁸⁹⁸

Ontolojik delilden farklı olarak, tabiattan Tanrı'ya gitmeye çalışılan deliller, farklı dönemlerde tabiat gerçeklerine yönelik olarak bildiğimiz bilgileri ve mantık sayesinde ulaştığımız belli derecedeki açık-seçikliği barındırmıştır. Bu delillerde, eksik olanın tam olana, zamana bağlı olanın ise ezelî ve ebedî olana yönelik işaretleri bulunmaktadır.⁸⁹⁹

Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik, kozmostan ya da kozmolojik olgulardan hareket ederek ulaşılan deliller, felsefe terminolojisinde kozmolojik delil olarak isimlendirilmiştir.⁹⁰⁰ Bu delil, Tanrı'yı evrenin nedeni olarak görmekte ve çeşitli şekillerde bu düşünceyi savunan argümanları bulunmaktadır. Farklı versiyonlarıyla birlikte, Yunan, Yahudi, Hristiyan ve İslâm filozoflarınca kullanılmış bir Tanrı kanıtıdır.⁹⁰¹ Maddenin sonsuzluğunu iddia eden Yunan bakış açısını reddetmek gayesiyle ve Hristiyan teologların gayretleriyle geliştirilen bu delil, Ortaçağ'daki Yahudi ve Müslüman teologlarca çok yönlü olarak açıklanmış ve geliştirilmiştir.⁹⁰² Dolayısıyla, kozmolojik delil olarak isimlendirilen bu delilin, felsefe ve ilâhiyat

⁸⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s.292.

⁸⁹⁷ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev.: Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2015, ss.35-36.

⁸⁹⁸ René Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013, s.87.

⁸⁹⁹ Alfred Edward Taylor, "A Contemporary Restatement of Traditional Arguments for the Existence of God", William P. Alston, (Ed.), *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, (ss. 39-48), Harcourt, Brace & World Inc., New York 1963, s.39; Aydın, *Âlemden Allah'a*, s.149.

⁹⁰⁰ Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010, s.33.

⁹⁰¹ Cafer Sadık Yaran, "Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç", *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, 125-140, s.128.

⁹⁰² William Lane Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", (Çev.: Zikri Yavuz), Caner Taslaman ve Enis Doko, (Ed.), *Allah Felsefe ve Bilim*, (ss.145-174), İstanbul Yayınevi, 8. Baskı, İstanbul 2014, s.147.

tarihinde çok eskilere dayanan geçmişi bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığının ispatına dair delillerin en güçlüsü ve belki de en köklü olanıdır.⁹⁰³

Kozmolojik delile dair düşüncelerin ilk ve basit hallerini Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde görebilmekteyiz.⁹⁰⁴ Örneğin Aristoteles düşüncesinde, evrenle olan ilişkisi esas alındığında Tanrı, zamandaki ilk neden olarak düşünülmüştür. Bu durumda Tanrı, evrendeki olayların ilk hareket ettiricisidir.⁹⁰⁵

Aristoteles, bir çizgi boyunca geriye doğru uzayıp giden sebep-sonuç zincirini düşünmekten ziyade, hiyerarşik bir biçimde sebepler topluluğunu ve bu sebeplerin birbirleriyle olan bağlantılarını düşünmüştür.⁹⁰⁶ Her şey bir sebep ve sonuç ilişkisi içinde hareket ettiğinden, sebebe bağlı gerçekleşen sonuçlar, kendi aralarında bir ilişki durumu göstermiştir. Dolayısıyla da sebep-sonuç ilişkisi, hareketin ve değişimin asıl kaynağını oluşturmuştur.⁹⁰⁷

Bu düşüncede, aynı anda ve aynı açılardan hem muharrik ilkenin hem de hareket eden eşyanın olamayacağı savı bulunduğundan,⁹⁰⁸ sebep-sonuç ekseninde cereyan eden hiyerarşik düzen, sonsuza değin devam ettirilmemiştir. Burada ilk hareket ettiricinin varlığına ihtiyaç duyulmuştur. Bu da Aristoteles felsefesindeki Tanrı'nın varlığının ispatına dair ana iddia olmuştur.⁹⁰⁹

Bu düşünceyi Aquinas'ta da görebilmemiz mümkündür. Fakat Aquinas, bizzat nedenin kendisinden hareket etmek yerine, nedensel etkilerden yola çıkmak suretiyle Tanrı bilgisine ulaşmanın mümkün olduğuna inanmıştır. Bu etkilerin de farkına varılacak yerin evren olduğunu düşünen Aquinas, harekete bağlı ortaya çıkan sebep-sonuç ilişkisini esas alarak kozmostan Tanrı'nın varlığına giden bir yolu izlemiştir.⁹¹⁰

Kozmosun ve kozmostaki hareketliliğin gözlenerek Tanrı'nın varlığına yönelik argümanların geliştirilmeye çalışıldığı bu anlayış, Müslüman kelimacılar ve filozoflarca da benimsenmiş ve Tanrı'nın varlığına kanıt olarak gösterilebilmiştir.

⁹⁰³Şahin Efil, "Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine", Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.364-379), İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s.370.

⁹⁰⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, ss.40-41.

⁹⁰⁵ Wallace Irving Watson, *The Existence of God*, Cornell University Press, New York 1965, ss.56-57.

⁹⁰⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s.41.

⁹⁰⁷ Aristoteles, *Metaphysics*, (Eng. trs.: W. D. Ross), At the Clarendon Press, Oxford 1908, s.61.

⁹⁰⁸ Étienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (Çev.: Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s.517.

⁹⁰⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s.41.

⁹¹⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Thomas Gilby, (Ed.), Image Books, Vol. 1, New York 1969, ss.68-70.

Aristoteles tarafından başlatılan ve onu takip edenlerce yüzyıllar içinde geliştirilen kozmolojik delil,⁹¹¹ İslâm âlimlerince, Tanrı'nın evrendeki etkinliğini ispat etmek amacıyla tarih boyunca hudus delili ve imkân delili olarak sunulmuştur.⁹¹² Kelâmcılar hudus delilini tercih ederken, filozoflar imkân delilini tercih etmişlerdir.

Kelâm düşünürlerinin çoğunluğu, âlemin yoktan var olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre âlem, zamana bağlılığı sebebiyle hâdis olarak nitelendirilmesi gereken bir varlıktır.⁹¹³ Dolayısıyla hâdis olanın muhdise olan zorunlu ihtiyacı esas alınarak evrenin yaratıcısı olan Tanrı'nın varlığına doğru bir yol izlenmiştir.

İmkân delilinde ise, varlıkların varoluşsal sebep olarak ya kendilerine sebep olmalarının ya da kendi dışındaki varlık/varlıklara olan ihtiyaçları esas alınmıştır. Mümkün olan varlıklar açısından varoluşsal sürece bakıldığında, bu varlıkların kendilerinin dışında sebep teşkil edecek zorunlu bir varlığa ihtiyaçları bulunduğundan, Tanrı, zorunlu bir varlık olarak görülmüştür.⁹¹⁴

Kozmolojik delile dair yukarıda açıkladığımız düşüncenin, teleolojik delil için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. “Düzen ve Amaç Argümanı” olarak da isimlendirilen teleolojik delil⁹¹⁵, kozmolojik delil gibi empirik nitelikteki bir delildir. Dünyadan ve dünyadaki olgulardan yola çıkmak suretiyle Tanrı'nın var oluşuna doğru gitmektedir.⁹¹⁶ Âlemdeki düzen ve gaye fikri ile temellendirilen bu delil, varlıklarına şahit olunan her şeyde düzen olduğunu söyler. Varlıklardaki bu düzen, belli gayelere hizmet etmektedir. Evrendeki bu düzenin yahut gayenin tek başlarına ortaya çıkamayacaklarını esas aldığımızda, çeşitli varlık seviyelerinde bulunan şeylerin bir araya gelerek alt sistemler oluşturabilecekleri ve bu sistemlerin de âlemdeki bir bütünü meydana getirebilecekleri düşüncesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bahsi geçen bu sistem, ne teker teker var olanların yapabilecekleri durumdur; ne de tesadüflerin yapabilecekleri bir şeydir. Dolayısıyla bu âleme, bahsi geçen nizamı ve gayeyi veren bir

⁹¹¹Macid Fahri, “İslâm'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.255-268), İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s.258.

⁹¹²Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 21. Baskı, İstanbul 2017, s.94.

⁹¹³Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt:15, sayı: 28, 2010/1, 115-134, ss.116-117.

⁹¹⁴Aydın, *Din Felsefesi*, s.50.

⁹¹⁵Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, 3. Baskı, Bursa 2009, s.251.

⁹¹⁶İmamoğlu, Yazoğlu ve Başcı, a.g.e., s.65.

ilmin, kudretin, iradenin ve inâyet sahibinin bulunması gerekir ki bu varlık, Tanrı olarak gösterilmiştir.⁹¹⁷

Evrendeki düzeni esas alarak Tanrı'nın varlığının ispatını amaç edinen teleolojik yaklaşımı, en iyi İbn Rüşd düşüncesinde görebiliriz. Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi, “sürekli yaratma” görüşüyle açıklamaya çalışan İbn Rüşd,⁹¹⁸ her seviyeden insanın Allah'ın varlığını rahatlıkla kabul etmesini sağlayacak olan iki delilin bulunduğunu iddia etmiştir. Bu deliller, inâyet ve ihtirâ delilleri olarak isimlendirilmiştir.⁹¹⁹

İnâyet delili, evrendeki uyum hâli gözlemlenerek geliştirilmiş bir argümandır. Dolayısıyla İbn Rüşd anlayışındaki bu uyum, kasıtlı ve irade sahibi bir failin varlığının zaruri bir neticesi olarak düşünülmüştür. Çünkü bu uyum ve ahengin tesadüfi olması mümkün görülmemiştir.⁹²⁰

İhtirâ delili ise, tüm varlıkların yaratılmış oldukları savından yola çıkılarak geliştirilmiştir. Varlıkların ihtirâ olunduğu, yani yaratılmış oldukları iddiasında bulunularak, bu hakikatin hayvanlarda ve bitkilerde bizatihi bilinen bir şey olduğu ifade edilmiştir. Böylece, yaratılan her varlığın mutlak anlamda bir yaratıcıya ihtiyacının bulunduğu sonucuna ulaşılarak, Tanrı'nın varlığına dair delil sunulmuştur.⁹²¹

Teleolojik delildeki bu kozmolojik temelli yaklaşım, farklı bir Tanrı kanıtlaması olan, dinî tecrübe delilinde izlenmemiştir. Çünkü dinî tecrübe delili, inanan insanın tecrübesinden hareketle Tanrı'nın varlığına dair bir delil ortaya koyma çabasıdır.⁹²² Dinî tecrübenin mahiyeti ve özellikleri hakkında ifade edilen şeyler, genellikle, bu tecrübeyi yaşamış kişilerin şahsi ifadelerine dayanmaktadır.⁹²³

Buradaki, Tanrı'nın varlığına dair iddiada, akıl yürütmeye değil de doğrudan bir kavrayışa dayalı dinsel duygunun varlığı esas alınmıştır. Dinî duygular neticesinde ortaya çıkan tecrübe aracılığıyla Tanrı'nın var olduğu iddiasında bulunmaktadır.⁹²⁴

⁹¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s.60.

⁹¹⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2010, s.213.

⁹¹⁹ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s.222.

⁹²⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2017, s.159; İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal; Kitab-ül-keşf Tercümesi: İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955, ss.52-58.

⁹²¹ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, ss.159-160.

⁹²² İmamoğlu, Yazoğlu ve Başcı, s.68.

⁹²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s.87.

⁹²⁴ Alfred C. Ewing, *Felsefenin Temel Sorunları*, (Çev.: Nurşen Özsoy), Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2003, s.312.

Zamansal olarak ve mekânca da birbirinden uzak birçok kişinin teferruata varıncaya kadar aynı sonuçları ifade etmeleri, bir yönüyle aynı kaynakla alakadar olduklarına bir delil görülmüştür. Mistik duygulara sahip olan bu kişilerin çoğu, iç hayatlarının yeni ve garip hissiyatlarla doluverdiğini, ani iç aydınlığı ve gönül huzuru yaşadıklarını söylemişlerdir. Bu duyuların insana ne tabiattan, ne de ferdi veya kolektif hayattan gelemecekleri düşünüldüğünden, bunların yüce bir varlık âleminden geldiği düşünülmüştür.⁹²⁵

Bireysel dinî tecrübelerle doğrudan ilişkisi bulunan bu delil, nesnelliğinin olmaması sebebiyle güvenilirlik yönü itibariyle eleştirilere açık hale gelmiştir. Dinî tecrübeler, Tanrı'nın varlığına dair dinî inançları gerekçelendirmek gayesiyle kullanılmış olsalar da bunun, Tanrı'nın varlığı için bir argüman olamayacağı düşünülebilmiştir. Zira bir kimsenin kendisini Tanrı'nın huzurunda hissetmesine dair tecrübesinden hiçbir çıkarımın yapılamayacağı düşünülmüştür. Sonuç itibariyle de dinî tecrübeye dayanan bir argümanın olamayacağı söylenebilmiştir.⁹²⁶

Tanrı'nın varlığına dair bir başka argüman olan ahlâk delili, dinî tecrübe delilinde olduğu gibi, nesnel bir geçerlilik iddiası bulunmayan bir delildir. Ahlâkın doğasının, herhangi bir koşula bağlı olmayan karakterinin ilâhî bir yasa koyucuya ihtiyacının bulunduğu söylenmiştir.⁹²⁷

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın başlarının en karakteristik teistik argümanlarından olan ahlâkî argümanlar,⁹²⁸ Tanrı'nın varlığını ahlâkî yükümlülüklerle bağdaştırmıştır. Böylece, Tanrı'nın varlığının açıklanmasının en uygun ve en muhtemel sunumunun bu olduğuna dair bir girişimde bulunulmuştur.⁹²⁹

Bunlardan en belirgin olanı Kant'ın girişimidir. Kant, önemli bir ahlâkî çıkarımda bulunmuştur. Burada, ahlâkın doğası itibariyle, dünyada yüce bir iyilik idealinin bulunduğu düşünülmüştür. Bu idealin bütünüyle gerçekleşme ihtimali varsa

⁹²⁵ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1983, s.178.

⁹²⁶ Michael Martin, "Dinî Tecrübenin Eleştirisi", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, (Ed.), *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyeve, Hümeysra Özturan ve Osman Baş), (ss.101-115), Küre Yayınları, İstanbul 2013, ss.103-104.

⁹²⁷ İmamoğlu, Yazoğlu ve Başcı, s.70.

⁹²⁸ Robert Merrihew Adams, "Tanrı'nın Varlığı Lehine Ahlâkî Argümanlar", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, (Ed.), *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyeve, Hümeysra Özturan ve Osman Baş), (ss.309-321), Küre Yayınları, İstanbul 2013, s.309.

⁹²⁹ Evans ve Manis, s.92.

eğer, sadece öldükten sonra değil, bu dünyada, gelecekteki hayatımızda veya yaşantımızda da bu ideale hizmet etme zorunluluğunun bulunduğu varsayılmıştır.⁹³⁰

Böyle bir durumun ise, bunu yapabilecek güce ve bilgeliğe sahip, ahlâken mükemmel olan bir varlık vesilesiyle gerçekleşebileceğine inanılmıştır. Yani amaçlanan ahlâkî mutluluk, ahlâk kanunlarına göre evreni yöneten mutlak aklın varlığının tasavvurunu zorunlu kılmıştır. Böyle bir Tanrı'nın varlığı, ahlâkî mutluluktaki bir gereklilik görülmüştür.⁹³¹

Yukarıda bahsettiğimiz, Tanrı'nın varlığının ispatını amaç edinmiş bu kadar farklılık içinde, bazı filozoflar tarafından gerçekten de çok azını tatmin eden argümanlarla Tanrı'nın varlığının kanıtlanmaya çalışıldığını düşünen Alexander⁹³², Tanrı'nın varlığına dair felsefesini, *Space Time and Deity (Mekân Zaman ve Ulûhiyet)* isimli iki ciltlik eserinde açıklamaya çalışmıştır. O bu eserinde, Tanrı'nın varlığını, tedrici süreç felsefesi ışığında temellendirmeye çalışmıştır.

Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına kanıt olarak sunulan klasik argümanları, doğrudan kabul edilebilir bir haklılıkta görmemiştir.⁹³³ Düşünür, teleolojik delil olan, evren yapısına yönelik gözlem ve bilgilerden hareketle onun bir yaratıcısının olduğuna dair düzen delilini⁹³⁴ farklı yorumlamış ve akıl seviyesine ulaşmış insanın deneyimlerini esas alan bir Tanrı kanıtı sunmaya çalışmıştır.⁹³⁵

Aklın bilmeye dönük eğiliminin bilmeyi doğurması gibi insandaki ibadet dürtüsünün de kendisine ibadet edilecek bir Tanrı'nın bilinmesini ortaya çıkaracağına inanmıştır. Akıl ile bilgisi arasındaki ilişkiye dayandırılarak, ibadet dürtüsü ile Tanrı bilinmesi arasında bağlantı kurulmuş ve psikolojik temelli Tanrı delili geliştirilmeye çalışılmıştır.⁹³⁶

Tedrici sürece bağlı olarak mükemmele doğru ilerleme gösteren bir evren anlayışı ortaya koymasına rağmen, Alexander, düzen delilinin, doğrudan Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olarak sunulmasını kabul etmemiştir. Alexander'ın düzen delilini kabul etmemesi, evrimci bir süreç anlayışını benimsemesinden kaynaklanmaktadır.⁹³⁷

⁹³⁰ Ewing, s.309.

⁹³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A813/B841, s.681.

⁹³² Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.298.

⁹³³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.343.

⁹³⁴ Arslan, s.277.

⁹³⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.257.

⁹³⁶ Alexander, *The Basis of Realism*, s.27.

⁹³⁷ Weinstein, s.81.

Ona göre, evrendeki düzen, dışardan bir düzen koyucunun müdahalesi ile ortaya çıkmış bir sonuç değildir.⁹³⁸

Düşünürün, fiziksel evrendeki sonlu varlıkların uyumlarına bağlı olarak geliştirdiği Tanrı tasavvuru, içkin bir Tanrı'yı temsil etmiştir. Bu yüzden, fiziksel evrendeki düzenin, harici bir düzen koyucunun varlığına delil olarak sunulmasını beklemek, pek mantıklı da görünmemektedir. Alexander'a göre, evrendeki düzen, varlıkların tedrici yükselişlerini devam ettirmeleri için çevreleri ile aralarında geliştirdikleri uyumun bir sonucudur.⁹³⁹ Bu yaklaşımıyla düşünür, Tanrı kanıtına yönelik geleneksel argümanları bir kenara bırakarak, fizik âlemindeki tedrici sürecin son aşamasına gelmiş, akıllı bir forma bürünmüş insanın çevresiyle olan uyum ve adaptasyonuna bağlı olarak kazandığı deneyimlerini esas almış ve bu düşüncesi doğrultusunda yeni argümanlar geliştirmiştir.⁹⁴⁰

Tanrı'nın varlığına dair iki farklı delil sunan Alexander, bunların ilkinin, insan doğasının tekâmül sürecindeki psikolojik yönüne atfetmiştir. İkinci argümanını ise mekân-zaman bütünlüğünde gelişim gösteren tedrici süreç düşüncesinin bir yansıması olarak, metafizik anlayışına dayandırarak geliştirmiştir.

4.4.1. İnsan Doğası Gereği Var Olan Tanrı Delili

İster psikolojik alanda, isterse de sosyolojik alanda ele alınsın, insan tüm alanlarda etkileşim ve iletişim hâli sergileyen bir varlıktır. Etrafındaki olay, olgu ve nesnelerle etkileşim ve iletişim gösteren insan, bir yönüyle öğrenen olarak hareket ederken diğer yönüyle de öğreten konumundadır. Bu etkileşim ve iletişim ağı içinde, insan davranışları ve algıları şekil almaktadır.⁹⁴¹

Bu etkileşim ağında yer alan insanı, dinî inançları bazında ele aldığımızda, belki dinî inançları çevresel faktörlere bağlı olarak değişkenlik gösterme eğilimi gösterebilir fakat insandaki din duygusu, doğuştan kazanılmış bir hissiyattır.

Bu nedenle kimi düşünürler, dinî duyguyu bağlanma duygusuna dayandırmakta; kimisi, korku duygusu ile ilişkilendirmekte; kimileri de bu duyguyu sonsuzluk

⁹³⁸ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.257.

⁹³⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.343-344.

⁹⁴⁰ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.257.

⁹⁴¹ Mehmet Özkaya, "Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2015, Cilt XVII, Say. 2, 285-314, s.287.

duygusuyla irtibatlandırmaktadır.⁹⁴² Fitrî bir durum olarak gösterebileceğimiz din duygusu, doğuştandır. Din duygusunu, korku, ümit yahut herhangi bir vesileyle sonradan kazanılan bir şey olarak algılamamız yanlış olacaktır. Çünkü din duygusu, fitrî bir olgudur. İnsanın yaratılışından günümüze kadar, her yerde ve zamanda, yüce, kudretli ve ulu bir varlığa olan sığınma ve O'ndan yardım dileme ihtiyacını insan hissetmiştir. Bu nedenle olsa gerek, insandaki bu ihtiyaç, din duygusunun fitrîliğine kanıt olarak sunulmuştur.⁹⁴³

Fitrî olan din duygusu, Alexander'ın felsefesinde Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olarak sunulmuştur. O, insan doğasına dayandırarak geliştirdiği delilinde, Tanrı'nın varlığını, insandaki dinî duygu ile ilişkilendirmiş ve bunu psikolojik boyutta ele almıştır. Ona göre insan, varlığı gereği birtakım ihtiyaçları bünyesinde barındırmaktadır.⁹⁴⁴ Bu ihtiyaçlar, sadece insana has değildir. Evrendeki tüm varlıklar, mekân-zamandaki tedrici süreçte ilerleme gösterebilmeleri için zorunlu olarak kendilerinin dışındaki başka şeylere ihtiyaç duyarlar. Varlıkların yapısında bulunan bu ihtiyaç durumunu, içsel ihtiyaçlar olarak ifade eden Alexander, bu ihtiyaçların dışsal varlıklara olan gereksinimden kaynaklandığını iddia etmiştir.⁹⁴⁵

Alexander, bu anlayışına, insan bedeninin biyolojik ihtiyaçlarını örnek göstermek suretiyle somutluk kazandırmak istemiştir. Ona göre, insan vücudu da varlığını devam ettirmek için beslenmeye ihtiyaç duyar. Beslenmeye yönelik ortaya çıkan yeme ihtiyacı, vücudun beslenmesini sağlayacak yiyeceklerin varlığına delildir. Dolayısıyla, Alexander'a göre, yiyecekler, yeme içgüdüsünün bir objesidir.⁹⁴⁶ Bir memnuniyet meselesi olarak, objektif olarak tatmin olmayı bekleyen bu içgüdünün, doğaya saygı duyma içgüdüğü olduğu ve bu içgüdünün Tanrı'yı ortaya çıkaracak anlamı barındırdığını iddia etmiştir.⁹⁴⁷

Bu düşünce paralelinde Alexander, insanın beslenme ihtiyacındaki gibi, insan doğasında doğal bir dindarlığın da ihtiyaç olarak var olduğunu iddia etmiştir.⁹⁴⁸ Çünkü

⁹⁴² Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2016, s.94.

⁹⁴³ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010, s.47.

⁹⁴⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.341.

⁹⁴⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.341.

⁹⁴⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.341.

⁹⁴⁷ Laird, "Memoir", s.64.

⁹⁴⁸ Weinstein, s.27.

düşünür, din olgusunu, insan doğasının bir gerçeği olarak görmüştür.⁹⁴⁹ Dolayısıyla filozof, insandaki dindarlığı da zorunlu bir duygu veya zorunlu bir dürtü olarak düşünmüştür.⁹⁵⁰ Ona göre, insan doğası gereği var olan dindarlık dürtüsü, dinî bir inancı beraberinde getirmiştir. Dindarlık dürtüsüne bağlı olarak gelişen dinî inanç, evrende varlık gösterecek gücün ve güçlü bir Tanrı varlığının gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, insanda var olan dindarlık dürtüsü, Tanrı varlığını işaret eden bir gereksinim olmakla beraber Tanrı'nın varlığına da bir delil teşkil etmektedir.⁹⁵¹ Çünkü içimizde bulduğumuz dinsel tutku, görünebilen gerçekliklerle olan ilişkisini keşfederek, anlık durumların kendine düşünsel biçimde açıklama görevi yüklediği bir nesneye gereksinim duyar.⁹⁵²

Alexander bir taraftan, insan doğası gereği var olan, dindarlık dürtüsüne dayalı Tanrı'nın varlığını açıklamaya çalışırken diğer taraftan, bu dürtüye bağlı olarak ortaya çıkan dinî duygulardan da bahsetmiştir. Bahsedilen dinî duygular, tedrici süreçteki uyum prensibine bağlı olarak açıklanmıştır. Bireyin sahip olduğu dinî duyguların, dinî bilincin bir gereksinimi olan davranışlar aracılığıyla dışa yansıtıldığı ve bireyin, dinî duygularını dış evren ile uyumlu hale getirdiğine inanılmıştır. Düşünür, bireyin davranışsal olarak, dış çevresi ile uyum göstermesini, bireyin Tanrısal sevgiye doğru bir yönelmesi olarak yorumlamış ve Spinoza'nın da bu konudaki görüşlerini haklı bulmuştur.⁹⁵³ Ona göre, bireyin dış çevresi ile uyum göstermesi sonucunda hissettiği mutluluk ve haz duyguları, bireyi, tüm sevgilerin en üst sevgisi olan Tanrı sevgisine sevk etmektedir. İnsan beşerî sevgiden ilâhî sevgiye doğru bir yöneliş göstermektedir.⁹⁵⁴

İnsanın dış çevresine yönelik uyumuna bağlı olarak ortaya çıkan Tanrısal sevgisi, sadece insanlar için geçerli olan bir durum değildir. Düşünüre göre sevgi, çift yönlü bir etkileşimdir. İnsanın Tanrısal sevgi ihtiyacı kadar Tanrı da insan sevgisine ihtiyaç duyar.⁹⁵⁵ Fakat Tanrı'nın sevgi ihtiyacı, bir adamın başka bir adama olan sevgisel ihtiyacı gibi bir ihtiyaç değildir.⁹⁵⁶

⁹⁴⁹ Alexander, "Naturalism and Value", s.280.

⁹⁵⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.341.

⁹⁵¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.342.

⁹⁵² Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.55.

⁹⁵³ Alexander, *Spinoza and Time*, s.66.

⁹⁵⁴ Alexander, "Spinoza", s.346.

⁹⁵⁵ Alexander, *Spinoza and Time*, s.68.

⁹⁵⁶ Alexander, "Theism and Pantheism", s.326.

Alexander, dinî duyguları, korku, hayranlık ve küçülme gibi hislerle de bağdaştırarak açıklamıştır. Ona göre, dinî duygular, bu hislerin merkezinde yer alan bir duygudur.⁹⁵⁷ Düşünür, dinî duyguları, merkez noktadaki bir esas duygu olarak ifade ederken, diğer taraftan dinî duygu ile korku, hayranlık ve küçülme gibi duygular arasında fark olduğunu da ifade etmiştir. Çünkü dinî duygular, diğer duygular tarafından ortaya çıkarılmış ortak bir duygu şeklinde düşünülmemiştir. Her ne kadar dinî duyguların, diğer duygularla ilişki içinde olduğu söylenmiş olsa da aslında onlardan bağımsız bir duygu olarak görülmüştür. Böylece denilebilir ki, Alexander inancındaki dinî duygu, bireyi, kendinden daha güçlü ve daha yüce bir dış güce doğru yönlendirendir.⁹⁵⁸ Buna göre, korku, hayranlık ve küçülme gibi duygular, kişinin iç dünyasında ortaya çıkıp yine kişinin iç dünyasında kendisini yönlendirmekte iken; dinî duygular, bireyi dış bir güce doğru yönlendirmektedir.⁹⁵⁹ Bu yönelim bireyde Tanrı bilincini doğurmaktadır.

Bireyde Tanrı bilincinin oluşması, Alexander'a göre, insanda dürtüsel olarak bulunan dinî duygu ile başlamakta ve bireyi güçlü bir dış güce yönlendirerek Tanrı bilincinin ortaya çıkışına sebep olmaktadır.⁹⁶⁰ Tanrı'nın varlığına doğru olan meyil, duygu boyutunda başlayarak bilinçsel seviyeye doğru ilerleme göstermektedir. Duygu ve bilinç, birbirlerini tamamlayarak bireyi Tanrı'nın varlığına doğru sevk etmektedir.⁹⁶¹

Alexander, dinî duygu gibi, korku, hayranlık ve kendini küçültme hislerinin de bireyi Tanrı bilincine yönlendirdiğini söylemiştir. Fakat ona göre bu duygular, Tanrı bilincinin ortaya çıkmasında bir önsezi görevi görmektedirler.⁹⁶² Burada mistik bir anlayışın benimsendiğini söylememiz mümkündür. Çünkü evrende tedrici bir sürece bağlı olarak ortaya çıkan her şey mükemmele doğru sürekli bir eğilim göstermektedir. Ortaya çıkan her yeni süreç, bir sonraki üst niteliği kazanmak için ileriye doğru bir meyil gösterir. Bu durum, yaşam seviyesine ulaşmış insan duygularında da görülmektedir. İnsanın sahip olduğu bu duyguları, onu, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine doğru sevk etmektedir.⁹⁶³ Tüm duyguları buna eğilimlidir.⁹⁶⁴

⁹⁵⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.373.

⁹⁵⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.373-374.

⁹⁵⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.374.

⁹⁶⁰ Alexander, *Spinoza and Time*, s.66.

⁹⁶¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.374.

⁹⁶² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.375.

⁹⁶³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.375.

⁹⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.377.

İnsanın ulûhiyete ulaşmaya yönelik arzusal eğilimini, mistik tecrübeler ışığında ifade eden Alexander, insan doğasında var olan ve insanı ulûhiyete sevk eden gücü, bir iç güç olarak görmüştür. Ona göre, insan bilinçli olarak bunu gerçekleştirmese de doğası gereği ulûhiyet niteliğine ulaşmak ve Tanrı ile uyumlu hale gelip onunla birleşme arzusu içindedir.⁹⁶⁵

Haliyle Alexander, bu arzuların bir dışa vurumu olarak ortaya çıkan davranışları, ibadet olarak görmüştür. Bu durumda, insan, yaptığı ibadetlerle Tanrı ile birleşme ve O'na kavuşma eğilimi ortaya koyar. Yapılan ibadetler, evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya karşı duyulan sevginin gereği değil; insan doğasında bulunan, ulûhiyete doğru eğilimin bir gereğidir. Bu sebeple, gerçekleştirilen ibadetler de aşkın bir varlığa karşı yapılan dinî ritüeller değildir. İbadetler, insan doğası gereği ortaya konulan davranışlardır. Bireyin davranış olarak dışa vurduğu ibadetleri, bireyin dürtüsel olarak sahip olduğu ulûhiyete ulaşma arzusunun bir tatminidir. Yapılan ibadetlerle, arzular tatmin olmaktadır.⁹⁶⁶

Böylece düşünür, bireydeki dinî hissiyatlardan Tanrısal varoluşa doğru bir süreci takip etmiş ve zihinsellikten uzak bir yöntemi benimsemiştir. İnsanın aklını kullanarak Tanrı varlığına dair bir sonuca varamayacağına inanmıştır. Ona göre, evrenin bir parçası olan insan, ortaya koyduğu her davranışında, Tanrı'nın varlığını bilmeye yönelik bir meyil ile hareket eder.⁹⁶⁷ Duyguların yönlendirmesi ile belli davranışlar ortaya koyup dış evren ile bütünlük sağlayan birey, davranışları sonrasında kazandığı deneyimlerini biliş seviyesine aktararak bir bilinç kazanır. Tanrı'nın varlığına dair edinilen bilinç de böyle bir sürecin sonunda kazanılan bir bilinçtir. Dolayısıyla Tanrı'nın sadece bilinç seviyesinde bilinebileceğini ve aklî olarak varlığının bilinemeyeceğini ifade eden Alexander, mistik deneyimler neticesinde ortaya konan davranış ve duyguları esas alarak Tanrı'nın varlığına dair bir argüman geliştirmiştir.⁹⁶⁸

Bu anlayışı doğrultusunda, yaşanan dinî deneyimler ile ahlâkî durumlar arasında herhangi bir ilişki olmadığını da iddia etmektedir.⁹⁶⁹ Dinî deneyimler ile ahlâkî görevleri aynı kategoride değerlendirip birbiriyle ilişkilendiren Bradley'i⁹⁷⁰ bu hususta

⁹⁶⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.392.

⁹⁶⁶ Alexander, "Spinoza and Time", s.376.

⁹⁶⁷ Alexander, *Spinoza and Time*, ss.60-61.

⁹⁶⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.377.

⁹⁶⁹ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.30.

⁹⁷⁰ Bradley, *Appearance and Reality*, ss.436-438.

eleştiren Alexander, bir davranışın ahlâkî olarak değerlendirebilmesi için o davranışın toplumsal bir boyutunun olması gerektiğini iddia etmiştir. Ona göre, ahlâkîlik, toplumsallığı gerektirir. Ortaya konan ahlâkî bir davranış, bireyin içinde bulunduğu toplumun ortaya çıkardığı bir durumdur. Kişinin sosyal çevresine yönelik gösterdiği adaptasyon, onun ahlâkîliğini göstermektedir.⁹⁷¹ Dinî davranış ve inançlar ise, bireyselliğe dayanan ve bireyin doğası gereği var olan dürtülerin ortaya çıkardığı durumlardır. Bu sebeple, Alexander, ahlâkî davranışlar ile dinî davranışları birbirlerinden farklı deneyimler olarak göstermiştir.⁹⁷² Buna bağlı olarak, ahlak ile dindarlık arasında bağlantı kurulmasını yanlış bulan Alexander, ahlâkî değerlere bağlı olarak Tanrı'nın varlığına dair kanıt sunulmasını doğru bulmamıştır. Ona göre insan, yaratılışı gereği, doğruluk ve iyilik değerlerine meyillidir. Aynı şekilde, insan doğası gereği, ulûhiyet niteliğine ulaşmaya da meyillidir. Fakat insanın ahlâkî değerlere meyilli olması, insanı bu değerlere karşı bir ibadet duygusuna sevk etmemektedir. Haliyle, ahlâkî değerler, Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak da kabul edilmemiştir.⁹⁷³

Alexander'ın insan doğasında var olan dinî duygulardan yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispatlama çabasını haklı bir çaba olarak gören Bernard Bosanquet, Tanrı'nın varlığının ispatına yönelik geliştirilen bu argümanı doğrulamaya çalışmıştır. Bosanquet'a göre, Alexander'ın iddia ettiği gibi, insanın sahip olduğu ve doğuştan getirdiği dinî duygular, Tanrı'nın varlığını işaret eden bir delildir. Bir bütünlük gösteren evrenin bir parçası olan insanın içinde barındırdığı dinî duyguları, onu, Tanrı'ya ulaşma ve Tanrı ile bütünleşmeye sevk etmektedir. İnsandaki bu eğilim, ulaşılması gereken bir varlığı zorunlu hale getirmektedir. Bu varlık, kâinatın ulaşma eğilimi içinde olduğu Tanrı'nın kendi varlığıdır.⁹⁷⁴

Alexander'ın insanın psikolojik yapısının zorunlu bir gereği olarak gördüğü ve dinî duyguya dayandırarak geliştirdiği bu delilini, şu şekilde formüle edebiliriz:

- Evrendeki tedrici sürecin birer parçası olan tüm sonlu varlıklar, mekân-zamandaki doğaları gereği, kendilerinin dışındaki şeylere içsel olarak ihtiyaç duyarlar.
- Bu içsel ihtiyaçlardan olan dindarlık dürtüsü, insanın psikolojik doğası gereği var olan bir gerçekliktir.

⁹⁷¹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.271.

⁹⁷² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.406.

⁹⁷³ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.33.

⁹⁷⁴ Bosanquet, s.68.

- İçsel ihtiyaçları ortaya çıkaran dışsal şeylerin varlığının bir zorunluluk olduğunu düşündüğümüzde, insanın dindarlık dürtüsü de dışsal bir şeyin varlığını zorunlu kılmaktadır.
- Bu sebeple, insandaki dindarlık dürtüsü, Tanrı'nın varlığının bir gereğidir.
- Öyleyse, insanda bir ihtiyaç olarak ortaya çıkan dindarlık dürtüsü, bu ihtiyacı giderecek Tanrı'yı işaret etmektedir.

Sonuç itibariyle şunu diyebiliriz ki, dünyada gerçekleşen niteliksel yükselişte yaşamını devam ettiren insanın doğal bir ihtiyacı olarak gösterilen dindarlık duygusu, Tanrı'nın varlığına dair bir argüman kabul edilmiştir. İnsandaki hisler ile ilişkilendirilen bu anlayışta Tanrı, dindarlık dürtüsünün kendisi ile tatmin olacağı yüce bir varlık olarak düşünülmüştür.

4.4.2. Ulûhiyete Olan Yönelime Dair Tanrı Delili

Alexander'ın Tanrı'nın varlığına dair geliştirdiği argümanlarının ikincisi olarak açıklamaya çalışacağımız delili, hiç şüphesiz, evrende sürekli oluş halinde olan tedrici süreçteki sonlu varlıkların fiziki âlemden metafizik âleme geçişi ile ilgilidir. Bu delil, Tanrı-evren arasındaki tedrici süreç ilişkisinin mantıksal temellendirilmesi sonucu geliştirilmiş bir argümandır. Bunun sebebi ise bir tarafta fiziksel âlemin, diğer tarafta ise bu âlem üzerinden ulaşılabilecek Tanrısal bir nitelik olan ve metafiziksel bir boyutta yer alan ulûhiyetin varlığıdır. Dolayısıyla fizikten metafiziğe doğru izlenecek kanıt arama uğraşı, elbette mantıksal çıkarımlara bağlılığı gerektirmiştir.

Düşünürün felsefesindeki âleme baktığımızda, zaman, yaratıcı bir güç olarak, mekânda sürekli olarak yeni oluşumları ortaya çıkarmaktadır.⁹⁷⁵ Empirik âlemde en üst seviye olan ve akıl seviyesine ulaşmış varlık, sürecini henüz tamamlamamıştır. Alexander bu süreçte, akıl seviyesinden sonra, henüz ortaya çıkmamış ulûhiyet aşamasından bahsetmekte ve ulûhiyeti, Tanrı'nın metafiziksel bir niteliği olarak göstermektedir. Başka bir ifadeyle düşünür, ulûhiyeti, evrenin özünde varlık gösteren ama henüz ortaya çıkmamış bir nitelik olarak tasavvur etmektedir. Akıl seviyesine ulaşmış varlığın bir sonraki süreci ulûhiyet derecesi olacağından, düşünüre göre tüm

⁹⁷⁵ Alexander, "Spinoza and Time", s.380.

evren, kendi özünde bulunan ulûhiyet derecesine ulaşmak için sürekli çaba göstermektedir. Dolayısıyla evren, ulûhiyete gebedir.⁹⁷⁶

Varlık hiyerarşisindeki her seviyenin kendi ayırıcı niteliği olarak ilâhî varlığın anlamını hissettirebildiğini düşünen Alexander, bunu sadece insan zihni ile zorunlu ilişkisi bulunmayan bir hakikat olarak düşünmüştür. Bu hakikat, ona göre, Tanrı'nın kendisiyle kuşanan ve sonlu varlıkları yaratan evrenin teşebbüsüdür. Ayrıca bir sonraki daha yüksek varlık seviyesinin karakteristik özelliğidir. Bu durumda, kendisi için neyin Tanrı olduğu sorusuna karşılık, ilâhî doğaya doğru ilerleyen bu teşebbüsüyle birlikte dünyanın tümünün Tanrı olduğu cevabını vermiştir.⁹⁷⁷

Dünyanın, ilâhî yöndeki eğiliminin farkına vardığımızı söyleyen düşünür, bunu, tıpkı sevgi nesnesini sevmeye değer görmemiz gibi Tanrı'yı da alınlayabilir hâle geldiğimizi söylemiştir.⁹⁷⁸ Bu inancına bağlı olarak Alexander, mekân-zaman bütünlüğünde süreçlerini takip eden varlıkların ulûhiyete ulaşma eğilimi göstermelerini, Tanrı'nın metafizik varlığını işaret eden bir delil olarak düşünmüştür. Her ne kadar, akıl aşamasından sonraki aşama olan, ulûhiyet aşamasına ulaşılmamış olsa da âlemdeki tüm oluşumlar, bu aşamaya doğru bir ilerleme göstermektedir. Tüm âlem, ulûhiyete ulaşma hasreti içindedir. Ulûhiyet seviyesine ulaşılması, tüm süreçte görüldüğü üzere, zamanın yaratıcı gücü doğrultusunda gerçekleşecektir.⁹⁷⁹ Öyleyse zaman, geriye döndürülemez ilerleyişindeki nihaî varışı, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğinde tamamlayacaktır. Doğal olarak bu durum, Tanrı'nın varlığına dair bir delil olarak kabul edilmiştir.

Alexander'ın Tanrı'nın varlığına dair geliştirdiği, ulûhiyete olan yönelim delili ile insan doğasını esas alan delili arasında benzerliklerin bulunduğunu söylememiz mümkündür. Her iki argümana genel olarak baktığımızda, ortak noktalarının olduğunu görmekteyiz. İnsanın doğası gereği, dürtüsel olarak içinde dindarlık duygusu beslediğini söyleyen Alexander, insan doğasındaki dindarlık duygusunu, Tanrı'nın varlığına ulaşmayı hedefleyen yönlendirici bir güç olarak düşünmüştür. Burada her ne kadar dinî duygular, insan doğasında var olan bir dürtü olarak ifade edilmiş olsa da aslında düşünür, dinî duyguları, yönlendirici bir güç olarak görmüştür. Benzer anlayışını, metafizik felsefesine bağlı olarak geliştirdiği, âlemdeki oluşumların ulûhiyete doğru

⁹⁷⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.346.

⁹⁷⁷ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.53.

⁹⁷⁸ Alexander, *Spinoza ve Zaman*, s.55.

⁹⁷⁹ Laird, "Memoir", s.69.

yönelişinde de farklı söylemlerle tekrarlamıştır. Alexander'ın evreninde, ileriye doğru veya bir üst seviyeye doğru sürekli bir ilerleme süreci görülmekte ve bu süreç, yönlendirici bir güce dayandırılmaktadır. Düşünür bu yönlendirici gücü de, Nisus olarak ifade etmiştir.⁹⁸⁰ Haliyle, iki delilinde de sevk edici veya yönlendirici bir gücün olması, her iki argümanın ortak yönlerini bize göstermektedir.

Ayrıca, her iki argümanda da mekân ve zamanın hâkim güç olduğunu görmekteyiz. Alexander felsefesindeki insan ve âlemin bir bütün olarak tasvir edildiğini düşünürsek, her iki delil de mekânda varlık gösteren, zamanın yaratıcı gücünün etkisinde bulunan tedrici sürecin birer parçasıdır. Zaman, yaratıcı bir güç olarak, mekân-zaman bütünlüğünde varlık gösteren oluşumları yeniden düzenlemiş ve onların birbirleriyle uyum sağlamasında sonsuz yönlendirici rolünü üstlenmiştir. Evrendeki her şey, içinde bulunduğu sürecin nihaî amacına ulaşmak için sürekli bir uğraş hâli sergilediğinden, insan da doğası gereği dürtüsel olarak bu uğraşın savaşı içinde olmuştur. Bu uğraşın ulaşılmış en üst aşaması akıl olsa da nihaî seviyesi Tanrı'nın ulûhiyet niteliği olacaktır.⁹⁸¹

4.5. TANRI'NIN SIFATLARI

Düşünce, inanç, sosyal deneyimler ve yaklaşım farklılıklarına bağlı sebeplerden ötürü, Tanrı kavramına yönelik çeşitli düşünceler geliştirilmiştir. Felsefe tarihindeki önemli düşünürleri esas aldığımızda, neredeyse bu filozofların sayısı adedince farklı Tanrı anlayışlarının olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁸²

Tanrı'nın varlığı, hikmeti, sıfatları gibi hususların keşfi ve bunların hakikat boyutunda delillendirilmeye çalışılması, düşünürleri kimi zaman birbirine yakınlıştırmış; kimi zaman da bu hususlarda benimsedikleri farklı inanç ve fikirler sebebiyle onları birbirinden uzaklaştırabilmiştir. Bu, temelde Tanrı tasavvurunu ortaya çıkaran, Tanrı'ya atfedilmiş olan sıfatlarla ilişkili bir durumdur. Bu sebeple, bir düşünürün Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili görüşlerini öğrenmenin en doğru yolu, onun Tanrı'ya atfettiği sıfatların incelenmesidir. Çünkü Tanrı'ya atfedilen sıfatlardan hareketle O'nun mahiyetinin bilinebileceğine inanırız ve bunun hakkında konuşurken de

⁹⁸⁰ Laird, "Memoir", s.69.

⁹⁸¹ Brettschneider, a.g.e., s.150.

⁹⁸² Donald Wayne Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, New York 1985, s.27.

yalnızca Tanrı’da olduğunu düşündüğümüz sıfatları göz önünde bulundururuz.⁹⁸³ Dolayısıyla, Tanrı’yı bilmenin, sıfatları hakkında bilgi sahibi olmaktan ve bunun da uygun bir dille ifade edilmekten geçtiğini söyleyebiliriz.⁹⁸⁴ Tüm teolojik ifadelerin Tanrı hakkında olduğunu düşündüğümüzde, bu ifadelerin mantıkî konusu Tanrı olacaktır elbette.⁹⁸⁵ Bu temel kanaate bağlı olarak, teologlarca doğru bir dil kullanılarak, Tanrı’ya atfedilmiş belli başlı sıfatlar bulunmaktadır.

Bu sıfatlardan olan, Tanrı’nın birliği veya tekliği, felsefede ve farklı dinlerin ilâhiyatlarında çeşitli şekillerde anlaşılmış⁹⁸⁶ olsa da, temel anlayış olarak Tanrı’nın bir olduğunu ve O’nun tek olduğunu ifade eden nitelendirmelerdir. Buradaki, ilâhî birlik fikri, diğer pek çok öğreti gibi, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman geleneklerindeki düşünürlerin, evrenin özgür yaratıcısı ile tamamen benzersiz olan ilişkisini ifade etmek için kullanılmıştır.⁹⁸⁷ Bu sıfatla Tanrı, ilâhî varlık olarak, evrenin tek yaratıcısı şeklinde tasavvur edilmiştir.

Başka bir sıfat olan, Tanrı’nın ezelî oluşu ve ebediliği ise Tanrı için bir başlangıcın ve sonun düşünülmemesi anlayışına dayanmaktadır.⁹⁸⁸ Bu nitelendirmeye Tanrı, zamanın dışında kabul edildiğinden, O’nun varlığının bir başlangıcı ve sonu da bulunmamaktadır. Tanrı’nın ezelî ve ebedî oluşu, O’nun sonsuzluk ve değişmezlik sıfatlarıyla ilişkilidir. Tanrı’nın sonsuzluğu ifade edilirken, genellikle hiçbir şeyin O’nun bilgi, irade ve kudretinin dışında kalamayacağı anlatılmak istenir.⁹⁸⁹ Tanrı’nın sonsuzluğu düşüncesi, aynı zamanda, O’nun değişmezliğini de ima eder. Tanrı, değişmezdir ve O’nun değişkenliğinden bahsedilemez. Çünkü O, mükemmeldir.⁹⁹⁰

Tanrı’nın her şeye kâdir olması veya her şeye gücünün yetmesi, her şeyi bilmesi ve O’nun iyi olması, teistik görüşte Tanrı’ya atfedilen diğer sıfatlardandır.⁹⁹¹

⁹⁸³ Yazoğlu, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, s.63.

⁹⁸⁴ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012, s.106.

⁹⁸⁵ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2012, s.47.

⁹⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s.135.

⁹⁸⁷ David B. Burrell, “The attributes of God”, Brian Davies, (Ed.), *Philosophy of Religion: A guide to the subject*, (ss.70-74), George University Press, Washington 1998, s.70.

⁹⁸⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s.137.

⁹⁸⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s.139.

⁹⁹⁰ Paul Helm, “Eternality”, Brian Davies, (Ed.), *Philosophy of Religion: A guide to the subject*, (ss.75-79), George University Press, Washington 1998, s.76.

⁹⁹¹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 3. edition, New York 2003, s.67.

Bu nitelikler, teistik görüşün temelini oluşturmuştur. Fakat farklı felsefe disiplinlerinde bu niteliklerin değişkenlik gösterdiğini söylememiz mümkündür. Bu duruma, Alexander'ın, Tanrı sıfatlarına dair düşüncesini örnek gösterebiliriz. Alexander'da, aşkın ve içkin niteliklere sahip, çift kutuplu bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Metafizik felsefeye dayandırılmış aşkın Tanrı, sonlu varlıkların ulaşma çabası içinde oldukları, ulûhiyet niteliğiyle özdeşleştirilerek tasvir edilmiş bir niteliktir. Tedrici oluşumda varlık gösteren içkin Tanrı tasavvuru ise, mekân-zamandaki tedrici oluşumda varlık gösteren bir Tanrı algısına dayandırılmıştır.

Ayrıca, filozofun tasavvurundaki Tanrı, bireyin doğası gereği var olan, dinî dürtüler aracılığıyla kazanılmış deneyimlere de konu olmuştur. İnsan doğasının bir fonksiyonu olan dindarlık dürtüsü, çeşitli deneyimlerin merkezinde gösterildiğinden, bu dürtülerin yönlendirmesi sonucu kazanılacak deneyimlerin, kişiyi Tanrı gerçeğine ulaştıracağına inanılmıştır.⁹⁹²

Bireyin dinî deneyimleri ile evrendeki hakikatler arasında bir uyumun olduğuna inanan Alexander, dinî inançlar ile dış gerçekliklerin birbirini tamamladığını düşünmüştür.⁹⁹³ Çünkü evrendeki tedrici süreç, belli bir hacmi ve şekli olan madde seviyesinden başlayarak Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine doğru ilerleme gösteren bir oluşum hâli olarak tasavvur edilmiştir. Akıl seviyesinden sonraki metafizik aşama olan Tanrı'nın ulûhiyeti, akıl sahibi insan tarafından bilinmese de insanı Tanrı'nın ulûhiyetine sevk eden dürtüsel dinî bir inançta kendisini göstermektedir.⁹⁹⁴

Bu düşüncesine bağlı olarak, tedrici süreçte akıl seviyesine ulaşmış insanın dindarlık dürtüsünü ve mekân-zaman ayrılmaz bütünlüğünü esas alarak Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfeden Alexander, Tanrı'nın iyilik sıfatını, insanın deneyimlerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın sonsuzluk ve yaratma sıfatlarını ise, mekân-zamandaki tekâmül anlayışına dayandırarak tanımlamıştır.

4.5.1. Tanrı'nın İyilik Sıfatı ve Kötülük Problemi

Yüksek bilinçli zihinler tarafından inşa edildiği savunulan değer,⁹⁹⁵ akıl ile objesinin kaynaşmış ikili ilişkisi sonucu ortaya çıkan uyumun bir neticesi olarak

⁹⁹² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.402.

⁹⁹³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.405.

⁹⁹⁴ Garipey, s.2.

⁹⁹⁵ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.263.

gösterilmiştir.⁹⁹⁶ Dolayısıyla en yüksek değerlerden olan iyinin ortaya çıkış serüveni, bu anlayış üzerine temellendirilmiştir.

Alexander'a göre iyi, istemli davranışların bireyi tatmin etmesiyle ortaya çıkmakta ve toplumsal boyuta sıçrayarak yaygın bir nitelik kazanmaktadır. Toplumsal bir boyut kazanan iyilik, bireyden öte topluma ait bir iyilik haline gelerek ahlâkî bir nitelik kazanmış şekliyle karşımıza çıkmakta ve birey ile toplumu birbirleriyle uyumlu yapının parçaları haline getirmektedir.⁹⁹⁷

Düşünür, iyilik ve kötülük kavramlarından bahsederken, genellikle, birey ve toplum arasındaki istek ve arzuları göz önünde bulundurmak suretiyle bu kavramlara açıklama getirmiştir.⁹⁹⁸ Bu sebeple, bu kavramlara yönelik geliştirdiği felsefesi, beşerî anlamdaki iyilik ve kötülük anlayışını barındırmıştır. İlâhî iyilik veya kötülük kavramlarını bu anlayışıyla pek bağdaştırmamıştır. İlâhî iyilik ve kötülüğün beşer tarafından bilinemezliğine de dikkat çekilerek, ulûhiyet seviyesindeki iyilik ve kötülüğün bilinemezliğini ifade etmiştir. Ona göre, biz insanların bakış açısıyla ortaya konulmuş iyilik veya kötülük, yüce varlık nezdindeki iyilik veya kötülükle aynı anlamı taşımamaktadır.⁹⁹⁹ Tanrı'nın iyiliği, bizim şimdiki iyilik fikirlerimizden çok uzak olabilir.¹⁰⁰⁰ Bu nedenle, insanın iyi ve kötüsü ile Tanrı'nın iyi ve kötüsü, aynı kavramlarla ifade ediliyor olsa da aslında birbirlerinden farklı manaları barındırmaktadırlar.¹⁰⁰¹

Alexander, her ne kadar beşerî iyilik ile Tanrısal iyilik kavramlarının birbirinden farklı olduklarını ifade etmiş olsa da Tanrı'nın iyilik sıfatını, tedrici süreçteki akıl seviyesinde ortaya çıkmış insanî iyilik anlayışını baz alarak açıklamıştır. Bunu yaparken de tedrici sürecin en son aşaması olan ulûhiyet seviyesinde ortaya çıkacak iyiliği kast etmiştir. Böylece Alexander, ulûhiyetin iyiliği barındırıp barındırmadığı yani Tanrı'nın iyi olup olmadığı şeklindeki soruya tedrici süreçteki mükemmele doğru olan ilerleyiş prensibini esas alarak cevap bulmaya çalışmıştır.¹⁰⁰²

⁹⁹⁶ Kauffman, s.233.

⁹⁹⁷ Weinstein, s.23.

⁹⁹⁸ Alexander, "The Idea of Value", s.38.

⁹⁹⁹ Alexander, *Spinoza and Time*, s.69.

¹⁰⁰⁰ Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, s.295.

¹⁰⁰¹ Laird, "Samuel Alexander's Theism", s.29.

¹⁰⁰² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.412.

Filozofa göre ulûhiyet, insanın iyilik değerini aşan türdeki bir mükemmelleşme seviyesidir.¹⁰⁰³ Ulûhiyetin, mükemmelleşme sürecindeki Tanrısal bir nitelik olarak ifade edilmiş olması, sonlu varlıkların tedrici süreçteki mükemmelleşme eğilimleriyle benzer felsefeye dayanmaktadır. Çünkü evrendeki tüm sonlu varlıklar, Tanrı'nın bedeni olan evrende sürekli olarak mükemmele doğru bir eğilim halindedirler. Bu mükemmelleşme süreci, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine ulaşmayı amaçlamaktadır. Evrendeki dürtüsel bir güç olan Nisus'un sevk etmesiyle daimî bir surette ortaya çıkan bu mükemmele doğru gidiş, sonlu varlıkların birbirleriyle ve çevreleriyle olan uyumlarının neticesidir. Bu sebeple, mükemmele doğru olan nitelilerle, şeylerin doğalarında bulunan ahlâkî bir iyiliktir.¹⁰⁰⁴ Tedrici sürece bağlı olarak gerçekleşen belirim süreci ilkesiyle, sadece Nisus gücüne bağlı formların ortaya çıkmasından bahsedilmemektedir. Ayrıca Nisus, ulûhiyete doğru gidişin anlatıldığı fantastik bir olguyu da işaret etmektedir.¹⁰⁰⁵

Evrendeki sonlu varlıkların mükemmelleşme sürecindeki ulûhiyete ulaşma amacına bağlı olarak gerçekleştirdikleri uyum ve adapte olmuş senkronize yapıları, Tanrısal bir iyilik olarak değerlendiren Alexander, bu durumun zıttı olan uyumsuzluk hallerini de kötülük olarak tanımlamıştır. Fakat bu kötülük, Tanrı'ya ait bir kötülük olarak gösterilmemiştir. Çünkü düşünürün felsefesindeki kötülük olgusu, evrendeki tedrici yükselme sürecine uyum sağlamayıp atık veya âtıl durumda kalmış şey veya eylemler için söylenebilecek bir olgudur. Kötü olarak tasvir edilecek şeyler, ulûhiyet derecesine ulaşmanın çabası içinde bulunamamış ve bu sürecin bir parçası haline de gelememişlerdir.¹⁰⁰⁶ Dolayısıyla kötülük, yozlaşmaya sebebiyet veren etken olarak da düşünülebilir.¹⁰⁰⁷

Bu düşünceye göre, Tanrı'nın ulûhiyet niteliği, en üst seviyedeki bir derece olduğundan, sonlu varlıklar arasındaki uyumsuzluk durumu sonucunda ortaya çıkan kötülüğün Tanrısal bir kötülük olarak kabul edilmesi yanlış olacaktır. Ulûhiyet, en üst seviyedeki bir nitelik olduğundan, kötülük O'na ulaşmaz ve onda kötülük bulunmaz.¹⁰⁰⁸ Dolayısıyla da dünyadaki kötülük olarak algılanan durumlardan Tanrı'nın ulûhiyeti sorumlu tutulamaz. Çünkü ulûhiyet, henüz mevcut değildir. Bu durumda, dünyada

¹⁰⁰³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.412.

¹⁰⁰⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.413.

¹⁰⁰⁵ William Kelley Wright, "God and Emergent Evolution", Douglas Clyde Macintosh, (Ed.), *Religious Realism*, (ss.431-475), The Macmillan Company, New York 1931, ss.393-394.

¹⁰⁰⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.415.

¹⁰⁰⁷ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.373.

¹⁰⁰⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.415-416.

neyin iyi ve neyin kötü olacağından bir dereceye kadar biz sonlu varlıkların sorumlu olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰⁹

Tanrı'nın bedeni olarak tasavvur edilen evrenin, mükemmele doğru sürekli hareket halinde olan Tanrı'nın salt iyilik niteliğini içinde barındırdığı iddia edilmiştir. İyilik, evrendeki sonlu varlıklar arasında gerçekleşen uyum halinin kendisidir de diyebiliriz. Öyleyse, iyilik veya iyi, Alexander anlayışında, Tanrı'nın niteliği olan ulûhiyeti ortaya çıkaracak bir araç vazifesi görmektedir.¹⁰¹⁰ Tüm değerler ve değersizlikler, ulûhiyet yolundaki Tanrı'nın bedeni olan evrendeki süreçte saklıdır. Fakat değersizlikler, Tanrı'nın kendisi olarak değil, uyumsuz süreç veya uyumsuzluk halleri olarak değerlendirilmelidir.¹⁰¹¹

Evrendeki tüm sonlu varlıkların nitel olarak ulûhiyete ulaşma arzusunda ve çabasında olduklarını düşündüğümüzde, kötülük veya değersizlik, ulûhiyet yolunda mutlaka iyiliğe veya değere dönüşecektir. Bu sebeple, kötülük sonlu olup, sonsuz ulûhiyette kaybolacaktır.¹⁰¹²

Bu düşünce, süreç felsefesindeki kötülük anlayışına da bir yönüyle ışık tutmaktadır. Gerçekliğin yaratıcılıkla benzer kabul edildiği süreç anlayışında, gerçeklik, bir dereceye kadar gücü elinde bulundurmak anlamına gelmektedir. Tanrı'nın mutlak gücü tekelinde bulundurması, süreç anlayışında pek mümkün değildir. Her gerçek durum, doğası gereği, kısmen kendi kendine yaratıcıdır; kısmen de yaratılan önceki fiili durumlar tarafından yaratılmıştır. Tanrı'nın olayların akışını bir bütün olarak yönetme konusundaki gücü, zorunlu olarak sınırlıdır.¹⁰¹³ Çünkü süreç düşüncesinde, Tanrı bir öz olarak tasarlanmamıştır. Tanrı, dinamik bir olay ya da olaylar dizisinin kendisi olarak kabul edilir.¹⁰¹⁴

Süreç teolojisinde, Tanrı kötülükten sorumludur. Fakat bu sorumluluk, O'nun bu sorumluluktan dolayı suçlanabileceği anlamına gelmez. Çünkü süreç düşüncesinde,

¹⁰⁰⁹ William Kelley Wright, *A History of Modern Philosophy*, The MacMillan Company, New York 1941, s.594.

¹⁰¹⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.413.

¹⁰¹¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.419.

¹⁰¹² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.419.

¹⁰¹³ John H. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., 2. Edition, United States of America 1990, s.50.

¹⁰¹⁴ Norman Pittenger, "Process Theology: A Whiteheadian Version, Harry James Cargas and Bernard Lee, (Ed.), *Religious Experience and Process Theology*, (ss.3-21), Paulist Press, New York 1976, s.4.

geleneksel teizmin aksine, gerçek kötülüğün var olmadığı inancı bulunur.¹⁰¹⁵ Bu nedenle dünyadaki kötülüğün gerçekliği, Tanrı'nın iradesinin gerçekte ne ölçüde engellendiğinin ölçüsüdür. Tanrı kendisini yaratırken, her duruma sürekli olarak en iyi olasılığı sunar; ancak birbirini izleyen durumlar ilâhî plana uymamakta özgürdür.¹⁰¹⁶

Dünyadaki yaratılmışların yaşamları için iyi ve kötüyü seçmelerine imkân veren güçleri vardır. Bunları seçmelerinde Tanrı, zorlayıcı değil; ikna edicidir. Bu sebeple de Tanrı, yaratıkları iyiye cezbetmeye yahut onları kötülükten uzaklaştırmaya çalışabilir. Ancak, onları iyi olanı seçmeye zorlayamaz.¹⁰¹⁷

Süreç teolojisine göre kötülük, iyilikle çelişen iki türdür. Kriterler nihayetinde ahlâkî olmaktan çok estetikdir. Gerçek bir olay, bir deneyim anıdır ve deneyimin somutlaştırabileceği değerler, uyum ve bu uyumun yoğunluğudur. Uyumun sağlanamadığı ölçüde, uyumsuzluğun kötülüğü sergilenir. Whitehead, bu uyumsuzluğun en genel anlamıyla kötülük hissi olduğunu, yani fiziksel acı veya keder, korku, hoşlanmama gibi zihinsel kötülükler olduğunu söyler.¹⁰¹⁸ Öyleyse süreç düşüncesinde, Whitehead'in dediği gibi, "uyum eksik olduğu sürece, dünyada kötülük vardır."¹⁰¹⁹

Evrenin tekâmül sürecinde mükemmele doğru bir ilerleme gösterdiğine inanan ve bu süreci de Tanrı'nın iyilik sıfatı olarak gören Alexander ise, kötülük problemine yönelik düşüncelerini, Tanrı'nın zaman ile olan ilişkisi bağlamında değerlendirir. Kökeni çok eskilere dayanan ve yüzyıllar boyunca teologların üzerinde düşündükleri kötülük probleminin¹⁰²⁰, salt teist veya panteist bir anlayışa dayandırılmak suretiyle izahının mümkün olamayacağını düşünmüştür. Bu sebeple filozof, kötülük problemini ortaya çıkaran temel iki hatalı kaynağın bulunduğunu savunmuştur. Bu iki hatalı kaynağı da, felsefe alanındaki teorik hata ve bireysel öfke zafiyeti olarak göstermiştir.¹⁰²¹

Felsefe alanındaki teorik hata, Tanrı ve zaman arasındaki ilişkiye göre değerlendirilmiştir. Alexander'a göre, Tanrı'nın zamandan bağımsız olarak

¹⁰¹⁵ Ruhattin Yazoğlu, "Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 29, 135-144, s.137.

¹⁰¹⁶ Hick, s.50.

¹⁰¹⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.88.

¹⁰¹⁸ Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, Great Britain 1933, s.330.

¹⁰¹⁹ Whitehead, *Religion in the Making*, s.51.

¹⁰²⁰ Barry L. Whitney, *What are They Saying About God and Evil?*, Paulist Press, New York 1989, s.2.

¹⁰²¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.420.

düşünülmesi, teorik bir hatadır.¹⁰²² Çünkü Tanrı'nın zamandan bağımsız bir yaratıcı güç kabul edilmesi, kötülük probleminde karşımıza çıkan, Tanrı'nın iyilik sıfatının cevaplanamaz sorgulamalar ile karşı karşıya kalmasına sebep olacaktır. Eğer Tanrı kötülüğün ortaya çıkmasına izin veriyorsa, bizim, neden Tanrı'nın dünyayı farklı şekilde yapmadığına dair bir sorgulama içinde bulunmamızı gerektirmektedir.¹⁰²³ Alexander'ın bahsettiği bu durum, ateistlerce sunulan ve kötülük probleminin teist düşünürler için içinden çıkılması çok daha zor bir açmaz haline getirildiği formülü işaret eder.

Teistik iddia ve argümanlardaki Tanrı tasviri, iyi, her şeye gücü yeten, hikmet sahibi ve yaratılanların inâyeti olan bir Tanrı'yı tanıtmaktadır. Fakat evrendeki olgu ve olaylara baktığımızda, çeşitli tarzlarda ortaya çıkan kötülüğün varlığı da bir gerçeklik olarak görülebilmektedir. Bu durum, teistik anlayışlarda Tanrı'ya yüklenen sıfatların, olgular dünyasında kötülük olarak tanımlanan eylemlerle ilişkisini güçleştirmektedir. Bu da, teist düşüncede Tanrı'ya atfedilen sıfatların fonksiyonel olmadığı sonucuna bizi götürebilmektedir.¹⁰²⁴ Bu nedenle, kötülüğün varlığının, Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde çürüttüğü sık sık iddia edilmiştir. Çünkü ateist, eğer Tanrı varsa, her şeyi bilen olduğu için, hangi koşullar altında kötülüğün meydana geleceğini bilmesi gerektiğini iddia eder. Aynı zamanda, her şeye kadir olduğu için, Tanrı'nın kötülük oluşumunu engelleyebileceğini söyler. Bu durumda, eğer Tanrı varsa, tamamen iyi olduğu için, kötülüğün oluşumunu önleyecek ve böylece kötülük olmayacak der. Bu öncüllere bağlı olarak ateist, Tanrı'nın varlığının, kötülüğün olmamasını gerektirdiğini veya aksi durumda, kötülüğün varlığının, Tanrı'nın var olmamasını gerektirdiğini söyler.¹⁰²⁵

Epikür ve David Hume gibi düşünürler, bu durumu bir formül olarak sunmuşlardır.¹⁰²⁶ Burada, bilhassa Hristiyanlıktaki kötülük sorunu ele alınmış ve yüzyıllar boyunca filozoflar ve teologlar tarafından oldukça tutarlı bir şekilde formüle edilmiştir.¹⁰²⁷ Teist düşüncede iddia edilen, ilim, kudret ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın kötülüğü önleme yollarını bilmesi ve bu kötülükleri önleyecek kudrete sahip olması gerektiği iddia edilmiştir. Dolayısıyla da dünyada kötülüğün bulunmaması gerektiği

¹⁰²² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.420.

¹⁰²³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.420.

¹⁰²⁴ Necip Taylan, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, İstanbul 1997, 46-79, s.49.

¹⁰²⁵ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 1979, s.201.

¹⁰²⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s.133.

¹⁰²⁷ Whitney, s.3.

söylenmiştir. Fakat dünyada kötülüğün bulunduğu tezinden yola çıkılarak, Tanrı'nın ya ilim ya kudret ya da iyilik sıfatının eksik olduğu yahut da Tanrı'nın olmadığı sonucu ileri sürülmüştür.¹⁰²⁸

Bu husustaki en kısa yahut en özlü ifade, on sekizinci yüzyıl filozofu David Hume'un şu sorgularında bulunabilir:

Tanrı kötülüğü önlemeye istekli ama yapamıyor mu?

Öyleyse O, iktidarsızdır.

Yapabiliyor ama istekli mi değil?

Öyleyse O, kötü niyetlidir.

Hem yetenekli hem de istekli mi?

Öyleyse kötülük nereden geliyor?

Hume, dile getirmiş olduğu bu üçlü önerme aracılığıyla Tanrı'nın varlığını sorgulamıştır.¹⁰²⁹ Bu önermelerin doğasında bulunan mantıksal tutarsızlıklara odaklanan önemli sayıda çağdaş yazar da, bu durumu felsefelerine yansıtmışlardır.¹⁰³⁰

Alexander ise, ateizmin Tanrı'nın var olmayışını kanıtlamak için geliştirmiş oldukları bu sorgulamalara karşılık, zamanın tedrici süreçteki rolünü öne sürmüştür. Çünkü tedrici süreç felsefesindeki zaman, yaratıcı bir güç olarak tasvir edilmiştir. Yaratıcı bir güç olarak zaman, durmaksızın devam eden bir arayış içinde, mekân-zaman konfigürasyonlarını sürekli olarak yeniden düzenler görülmüştür.¹⁰³¹ Dolayısıyla, Tanrı'nın yaratmasıyla bağdaştırılarak sorgulanan kötülüklerin, bu felsefede olamayacağı düşünülmüştür. Ulûhiyete ulaşma yolundaki değerlere bağlı bir iyilik anlayışının geliştirilmesi, Tanrı'nın iyilik sıfatına yönelik herhangi bir sorgulamayı doğurmayacağı iddia edilmiştir. Buna bağlı olarak da, Tanrı'nın iyilik sıfatının ve kötülük probleminin, tedrici süreçteki sonlu varlıkların yükselişlerindeki tekâmül anlayışına göre açıklanacağı iddia edilmiştir.¹⁰³² Bu felsefeye göre, evrendeki sonlu varlıkların bir üst seviyeye çıkmak ve nihaî olarak da ulûhiyet niteliğine kavuşmak amacıyla gösterdikleri mücadeledeki uyum ve koordinasyon, iyiliği temsil edecek;

¹⁰²⁸ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, ss.133-134.

¹⁰²⁹ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, Richard H. Popkin, (Ed.), Hackett Publishing Company, 6. edition, Cambridge 1988, s.63.

¹⁰³⁰ Bu filozoflar arasında, Antony Flew, H. D. Aiken, John Mackie, J. Ducasse, W. T. Stace, J. E. McTaggart, ve H. J. McCloskey'yi gösterebiliriz. Detaylı bilgi için bkz. Nelson Pike, "Hume on Evil", Nelson Pike, (Ed.), *God and Evil*, (ss. 85-102), Prentice-Hall Inc., New Jersey 1964, ss.86-87.

¹⁰³¹ Brettschneider, s.151.

¹⁰³² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.420.

uyumsuzluk ve koordinasyonsuzluk halleri de kötülüğü tanımlayacaktır. Bu durumda, Tanrı'nın kötülüğü yaratıp yaratmadığı veya kötülüğü ortadan kaldıracak kudrete sahip olup olmadığına dair paradoksal sorgulamalar da yaşanmayacaktır.¹⁰³³

Alexander'ın, kötülük probleminin ortaya çıkışına ikinci sebep olarak gösterdiği ve öfke zafiyeti olarak tanımladığı anlayışta ise, deneyimlerle kazandığımız arzu ve isteklerimizin dış gerçekliklerle olan ilişkisi ele alınmıştır. Düşünre göre, insanların isteklerine göre gerçekleşmeyen sonuçlar, insanlar için kötülük olarak görülmektedir. Kötülük olarak görülen bu sonuçlar da yüce bir varlığa yani Tanrı'nın kendisine atfedilmektedir. İnsanın arzuladığı şeylerin gerçekleşmesi ise iyilik olarak görülmektedir.¹⁰³⁴ Bireyin arzulamadığı sonuçlara yönelik geliştirdiği bu tepkisinin sonucu olan kötülük anlayışı, öfke zafiyetiyle geliştirilmiş yanlış bir anlayış olarak görülmüştür. Kişinin kabullenemediği durumlara karşılık öfke geliştirmesi ve bu öfkesini de Tanrı'ya yönlendirmesi, bir çocuğun ısrırgan otu için, “Tanrı neden ısrırgan otunu yaptı?” sorgulamasına benzetilmiştir.¹⁰³⁵

Bu düşüncenin yanlışlığına değinen Alexander, birey ile tabiatı bir bütün kabul ettiğinden, evrendeki sürecin insan istek ve arzularına göre şekil almadığını belirtmiştir. Doğal olarak bu da, onun panteist yönünü yansıtmaktadır. Çünkü Tanrı'nın evrenin içkin ruhu olduğu ve her şeyin Tanrı'nın doğal düzenine ait olduğuna dair panteist inanç, “yaratmanın mükemmel olduğu ve yaratılışın mükemmelliği barındırmadığı” çelişkisinden muaftır.¹⁰³⁶ Dolayısıyla, kötülük ile iyilik arasındaki mücadeleden etkilenmeyen panteizm, kötülüğün, varsayılan izolasyonlarında, evrenin sonlu kısımlarına göreceli olduğu ve muhtemelen ebedî bütünlüğü etkileyemeyeceği konusunda ısrarlıdır.¹⁰³⁷

Panteizmdeki bu temel düşünceden esinlenen Alexander, metaforik bir dil kullanarak, insanların doğanın çocukları olduğunu ve onların doğa tarafından çepeçevre sarılarak onun sütüyle beslendiğini söylemiştir. Yaşam formlarının, tabiata ve sosyal yaşama adapte olmak için uyum ve uyumsuzluk hallerinin bulunduğunu, buna uyum sağlayanların iyi, sağlamayanların ise kötü olarak görüldüklerini iddia etmiştir. Böylece,

¹⁰³³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.421.

¹⁰³⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.422.

¹⁰³⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.422.

¹⁰³⁶ John Plumb, *A Pantheistic View of the Universe*, Arthur H. Stockwell Ltd., Devon, s.65.

¹⁰³⁷ James Allanson Picton, *Pantheism: Its Story and Significance*, Archibald Constable & Co. Ltd., London 1905, ss.32-33.

insanların sadece rıza gösterici olduğu, yoksa öfke zafiyetine bağlı olarak bir şeye iyi veya kötü deme gibi bir lüksünün bulunmadığını vurgulamıştır.¹⁰³⁸

Dolayısıyla kötü olan şey, alt ya da maddî düzeyde olan insan seviyesi açısından, ilâhî olanı desteklemek için bir değişime uğramadır. İnsan düzeyinde, yalnızca bu tür bir dönüşüm, bir reform aracı olarak mümkündür. Çünkü kötülük, bir gerçekliktir ve sonlu varoluşa sahiptir. İçinden çıktığı sonsuz bütünde çözümlenerek değerinde değişime uğrar.¹⁰³⁹

4.5.2. Tanrı'nın Sonsuzluk Sıfatı

Tekâmül felsefesine dayandırılan ve empirik tecrübeler vasıtasıyla tasviri yapılan, Alexander'daki dünya, geriye döndürülemez bir yükseliş sürecini barındırmaktadır. Bu dünyada, sürekli olarak devam eden nitel bir yükseliş hâli hüküm sürmektedir.¹⁰⁴⁰ Değiştirilemez evrensel bir olgu olarak kabul edilen bu süreçte, sonlu varlıklar, sonsuzluğa yani Tanrı'nın ulûhiyetine doğru yükseliş göstermektedirler.

Bu mücadele, Tanrı'nın sonsuzluğunda gerçekleşen bir realite kabul edilmiştir. Dünyanın yani Tanrı'nın bedeninin, daha üst düzeydeki nitelikleri ortaya çıkarmak suretiyle ulûhiyet seviyesine ulaşacağına inanılmıştır. Bu sebeple Tanrı, ulûhiyete doğru olan sürecin bir parçası kabul edilmiştir.¹⁰⁴¹ Ulûhiyetten oldukça farklı tanımlanmış olan Tanrı, ulûhiyete ulaşılabilme amacı güden ve bu amacın baskılandığı tüm mevcut dünyadır. Var olan dünya, Nisus'un baskılamasıyla birlikte ulûhiyete doğru olan yükselişteki Tanrı'nın bedenidir. Bu düşüncede Tanrı, bir anlamda sonsuzdur ve her yerde hazırdır ve ebedîdir. Çünkü O, olmuş ve şimdi olan her şeyi içerir ve gelecekte, o zamana kadar olması gereken her şeyi de içerecektir.¹⁰⁴²

Alexander'ın, panteist bir anlayışı yansıtan Tanrı tasviri, sonsuzluk sıfatına sahip içkin bir varlığı işaret etmektedir.¹⁰⁴³ Buna karşın, Tanrı'nın birer parçası olan evrendeki varlıklar ise, sonlu birer varlık olarak ifade edilmişlerdir. Sonsuzluğun içinde sonlunun var olması, mekân-zamana dayandırılarak geliştirilen tedrici süreç anlayışından kaynaklanmaktadır. Burada, her şeyin Tanrı kabul edildiği panteist anlayışa bağlı tasviri yapılan Tanrı'nın da sonlu varlıklar gibi sonlu nitelikte olduğu

¹⁰³⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.422.

¹⁰³⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.419.

¹⁰⁴⁰ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.259.

¹⁰⁴¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.394.

¹⁰⁴² Wright, *A History of Modern Philosophy*, s.593.

¹⁰⁴³ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.259.

yanılıgına düşmememiz gerekir. Zaten Alexander, bu yanılığının oluşmaması için, öncelikle evrendeki varlıkların sonlu ve sonsuz olma yönlerini ele almıştır. Tanrı'nın sonsuzluk sıfatını da buna göre açıklamıştır.

Düşünüre göre, evrenin birer parçası olan sonlu varlıkların tedrici süreci, mekâna bağlı olarak, zamanın yaratmasıyla gerçekleşen bir süreçtir.¹⁰⁴⁴ Evrensel bütünlükte birer nitelik olarak ortaya çıkan varlıklar, evrendeki birer parça olmaları sebebiyle mekânın da bir parçasını temsil etmektedirler. Sonsuz mekân-zaman, sonlu mekân ve zamanlardan oluşmuş bir bütün olarak düşünüldüğünde; mekânın parçasını temsil eden varlıklar, aynı şekilde zamanın da bir parçasıyla ilişki içindedirler. Mekân-zaman sonsuzluğunun parçaları olan ve sonlu mekân-zamanla bağlantılı olarak süreçlerini devam ettiren varlıklar, sonlu nitelikler aracılığıyla tedrici yükselme süreçlerini devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla, Tanrı sonsuzluğundaki evrene ait bu parçalar, sonlu mekân-zamanla olan bağlantıları sebebiyle sonlu kabul edilmiştir.¹⁰⁴⁵

Alexander, Tanrı bedeninde birer parça olan varlıkların, sonsuz mekân-zaman ile olan ilişkileri sebebiyle, sonsuzluk niteliklerinin bulunduğu da bahsetmiştir. Ona göre, evrendeki varlıkların sonsuz mekân-zaman ile olan ilişkileri sebebiyle sonsuzluk nitelikleri de bulunmaktadır.¹⁰⁴⁶ Evrendeki parçaların, tedrici yükselme sürecinde birbirleriyle içsel ilişki içinde olmaları esas alındığında, bu varlıklar sonlu bir niteliğe sahip iken; mekân-zaman sonsuzluğundaki evrenin bütünüyle olan dışsal ilişkileri esas alındığında, bu varlıklar sonsuzluk niteliğine de sahip olabilmektedirler.¹⁰⁴⁷

Tanrı'nın bedeni olan evren, sonsuzluğa sahip bir bütünlüğü temsil ettiğinden ve mekân-zaman bütünlüğünde varlık gösterdiğinden, evrenin kendisi sonsuzluğa sahiptir. Evrenin parçaları ise, sonsuzluğun içindeki sonlu parçalardır. Dolayısıyla bu parçalar, sonsuzluğun sonlu parçalarıdır.¹⁰⁴⁸ Alexander, bu anlayışını daha anlaşılır kılmak için bir uzunluk ölçü birimi olarak kullanılan inç ile rakamlar arasındaki ilişkiyi örnek göstermiştir. Ona göre, bir ölçü birimi olarak inç, varlıkların uzunluklarını temsil etmesi ve onlarla içsel bir ilişki içinde olması sebebiyle sonlu bir niteliğe sahiptir. Fakat

¹⁰⁴⁴ Alexander, "Spinoza and Time", s.380.

¹⁰⁴⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.358.

¹⁰⁴⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.359.

¹⁰⁴⁷ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.359.

¹⁰⁴⁸ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.357.

sonsuzluk niteliğine sahip rakamlar ile olan dışsal ilişkisi göz önüne alındığında, inç, aynı zamanda sonsuzluk niteliğine de sahiptir.¹⁰⁴⁹

Bu yaklaşıma bağlı olarak da Tanrı, mekân-zaman sonsuz bütünlüğüyle olan ilişkisi esas alınarak, sonsuz nitelikte tanımlanmıştır.¹⁰⁵⁰ Alexander, Tanrı'nın sonsuzluk sıfatından bahsederken, insan dâhil tüm sonlu varlıkların da sonsuzluk niteliğine sahip olabileceğini iddia etmiştir. Bu durum, akıl örneği üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Düşünre göre biz, sonlu niteliğe sahip varlıklarız. Çünkü sonlu mekân ve zaman vasıtasıyla dış çevredeki sonlu varlıklarla etkileşimde bulunmaktayız ve bunu da akıl aracılığıyla gerçekleştirmekteyiz. Dolayısıyla, aklın dış çevreyle ilişki içinde olması ve onlarla bütünleşmesi bize sonluluk niteliği vermektedir. Diğer taraftan ise insan, akli vasıtasıyla, sonsuzluk niteliğine de sahiptir. Sahip olduğumuz bakış açımıza, bulunduğumuz yere ve zamana göre bizler, aklî boyutta sonsuzluk niteliğine de sahibiz. Çünkü bizim aklımız, tüm dünya ile uyumlu bir birliktelik sağlamaktadır.¹⁰⁵¹

Fakat bu durumun Tanrı için geçerli olmadığını ifade eden Alexander, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğini, sonsuzluğun sonsuzu olarak kabul etmiştir. O, bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

*Fakat her ne varsa hiçbir şey Tanrı'nın bedeninin dışında değildir. O'nun ulûhiyeti, tüm bedenini temsil etmektedir. Alt kademelerdeki tüm sonlu dizilimler, O'nun için duyusal organdır. O'nun ulûhiyetinin mekân-zamansal organı, sadece içsel olarak değil aynı zamanda dışsal olarak da sonsuzdur. Ulûhiyet, akla benzemeksizin, sonsuzluğun sonsuzudur.*¹⁰⁵²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, evrenin kendisi kabul edilen Tanrı ve O'nun ortaya çıkacak ulûhiyet niteliği, varlıkların tedrici süreçteki sonluluk veya sonsuzluk özellikleriyle ilişkilidir. Ulûhiyet, aşkın bir varlığın sonsuz niteliğidir. Buna göre, evrenin ulaşma arzusunda olduğu Tanrı'nın ulûhiyeti, sonsuzluğu barındıran, sürecin nihaî amacıdır.

¹⁰⁴⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.359.

¹⁰⁵⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.358.

¹⁰⁵¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.358.

¹⁰⁵² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.360.

4.5.3. Tanrı'nın Yaratma Sıfatı

Dünyadaki eylemleri anlamaya ve bu eylemleri irdelemeye çalıştığımızda, ortaya çıkan en temel sorun, doğal nedenlere bağlı olanları da dâhil olmak üzere, dünyada meydana gelen her şeyin Tanrı'nın eylemleri yahut Tanrı'nın yaptığı bir şey olup olmadığı problemidir. Tanrı, evrendeki tüm olaylardan mı sorumludur? Yoksa Tanrı, olayların belli bir kısmından mı sorumludur? gibi sorgulamalar, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi betimleye dönük soruları teşkil etmektedir. Burada iki yöne dikkat çekilmektedir. Bir taraftan, dünyada olup biten her şeyin Tanrı'nın işi olduğu tezi öne sürülmekte; öte taraftan da, öyle görünüyor ki, belirli bir olayı Tanrı'nın bir eylemi olarak kabul etme durumu bulunmaktadır.¹⁰⁵³

Tektanrıci bir inancı temsil eden teist yaklaşımlarda bu, her şeyin tek bir yaratıcıya atfedildiği yaygın bir görüş ile karşılık bulmaktadır. Tanrı isteyerek, yaratılmışların her detayını yaratmıştır.¹⁰⁵⁴ Buradaki Tanrı'nın yaratma sıfatı, panteist inançtaki Tanrı sıfatıyla pek benzerlik göstermemektedir. Çünkü panteizm, birliğindeki her şeyin Tanrı'yı oluşturduğu veya Tanrı'nın her şey olduğu veya O'nun her şeyin içinde olduğu görüşüne dayanmaktadır.¹⁰⁵⁵

Teizm ve panteizmin temelinde yer alan bu inançlar, Alexander'ın içkin ve aşkın yönlerini ileri sürerek tasvir ettiği çift kutuplu Tanrı anlayışında görülebilmektedir. Birtakım sıfatlar atfedilerek tasvir edilen Tanrı, bir cihetle evrenle iç içe olan içkin bir varlığı; diğer bir cihetle de ulûhiyeti itibariyle evrenin dışında bulunan aşkın bir varlığı temsil etmektedir. Bedeni itibariyle tüm varlıkları kapsayan, dünyanın kendisi olan Tanrı, içkin bir varlık olarak betimlenmektedir. Sonlu varlıkların mekân-zaman bütünlüğünde gösterdikleri çabanın nihaî bir sonucu olacak ve niteliksel bir varlığı temsil edecek ulûhiyet olarak düşündüğümüzde ise Tanrı, aşkın bir karaktere sahiptir.¹⁰⁵⁶ Böylece Alexander, bir yönüyle aşkın, diğer bir yönüyle de içkin olan niteliklerin tek bir Tanrı'da birleştirilebileceğine inanmıştır.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵³ William P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1989, s.199.

¹⁰⁵⁴ Alston, s.199.

¹⁰⁵⁵ John Macquarrie, *In Search of Deity: An essay in Dialectical Theism*, The Crossroad Publishing Company, New York 1985, s.51.

¹⁰⁵⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.396.

¹⁰⁵⁷ Alexander, "Theism and Pantheism", s.329.

Tanrı'nın yaratma sıfatına dair düşünceleri, dönemin panenteist düşünürlerinden olan C. Lloyd Morgan'ın etkisi altında kalan Alexander,¹⁰⁵⁸ Tanrı'nın yaratma sıfatına yönelik düşüncelerini panenteist anlayış ile temellendirmiştir. Çift kutuplu Tanrı'nın yaratma sıfatından bahsederken, Tanrı'nın içkin ve aşkın karakterini birbirlerinden farklı değerlendirmiştir. Buna bağlı olarak da Tanrı'nın hem yaratan hem de yaratılan sıfatlarının bulunduğu bahsetmiştir.¹⁰⁵⁹

Bu düşünce, teistik Tanrı anlayışında önemli bir yeri olan temel iki soru ekseninde açıklanmaya çalışılmıştır. Dönemin reflektif teizm inancının önemli iki sorusu olan, Tanrı bir yaratıcı mıdır? ve Tanrı, zamandaki süreçten bağımsız olarak mı varlık göstermektedir?¹⁰⁶⁰ sorularını okuyucularına yönelten Alexander, bu sorulara verilebilecek cevaplar ışığında Tanrı'nın yaratma sıfatını irdelemiştir.

Ona göre bu sorular, teist inanca bağlı olarak olumlu cevaplanmış sorulardır. Bu soruların her ikisinin de olumlu cevaplanmasının temel sebebinin, dinî inanca bağlı olarak, bireysel kanaatler ışığında düşünülmüş olmasını gösteren Alexander, Tanrı'nın varlığına dair ifade edilecek düşünce ve iddiaların bilimsel temelli olması gerektiğini düşünmüştür.¹⁰⁶¹ Çünkü dış âlemin gözlenmesi ve bilimsel olarak açıklanması dışındaki iddiaların, bireyin Tanrı hakkındaki inancından kaynaklandığı düşünülmüştür. Dolayısıyla, kişi tarafından ortaya konulacak Tanrı tasavvuru, onun dinî inancının tatmini sonucunda ulaştığı bir kanaat olarak görülmüştür.

Alexander, bir adamın kendisine gelip de Tanrı'nın çok kötü olduğunu söylemesi durumunda, bu kişinin nasıl bir Tanrı'yı kast ettiğini ve ne tür bir objenin bu kişinin dinî inancını tatmin ettiğini bilebileceğini iddia etmiştir. Aynı şekilde bu adamın kendisine Tanrı'nın bir baba olduğunu ve kendisinin O'na güvendiğini ve O'na sığındığını söylemesi durumunda, bu kişinin Tanrı hakkında ne kast ettiğini de bilebileceğini iddia etmiştir.¹⁰⁶² Fakat bir kişinin kendisine gelip de Tanrı, dünyadan önce varlık göstermiştir ve belli bir düzen içinde dünyayı birkaç günde yaratmıştır iddiasının, bilimsel bir konseptte ve Tanrı-evren ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür.¹⁰⁶³ Bu anlayışına bağlı olarak Alexander, Tanrı'nın yaratma

¹⁰⁵⁸ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.260.

¹⁰⁵⁹ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.397.

¹⁰⁶⁰ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.396.

¹⁰⁶¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.396-397.

¹⁰⁶² Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.396-397.

¹⁰⁶³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.397.

sıfatının tanımlanması için öncelikle Tanrı-evren ilişkisini göz önünde bulundurmuş ve mekân-zamandaki tedrici oluşumları bu hususta belirleyici kıtas kabul etmiştir. Ona göre, Tanrı'yı dünyanın tamamı olarak kabul ettiğimizde, Tanrı, yaratıcı bir sığata sahiptir. Fakat O'nun belirgin bir karakteri olan ulûhiyeti, yaratan değil yaratılandır.¹⁰⁶⁴

Tanrı, mekân-zamandaki bütünlüğü kapsaması yönüyle yaratıcıdır.¹⁰⁶⁵ Alexander'ın bahsettiğı bu yaratıcılık sıfatı, Tanrı'nın kendisine has bir yaratıcılık değildir. Çünkü zaman, sonlu formların dengi olan, belli bir düzen içinde sürekli olarak yeni oluşumları ortaya çıkaran bir hareket prensibidir. Bu perspektifle yaklaşıldığında, mekân-zaman yaratıcıdır. Bu yaratıcılık kudreti, Tanrı'nın da yaratıcı olduğı sonucuna bizi götürmez. Tanrı'nın bedeni, bütün sonlu varlıkları barındırmaktadır ve bu sonlular, zamanın hükümrânlığı altındadırlar. Ulûhiyeti zamanın dışındaki üstün bir varlık olarak görmeyen Alexander, Tanrı'yı da zamana bağı bir varlık olarak tanımlamıştır.¹⁰⁶⁶ Atomik zamanı Tanrı'ya uygulayarak, O'nu oluşum sürecinde bir hayat olarak tasavvur etmiştir.¹⁰⁶⁷

Mekân-zaman haricinde başka bir yaratıcının kabul edilmediğı bu anlayışta, dünyanın aşkın bir yaratıcısının bulunmadığı iddia edilir. Ancak bu düşünce, Tanrı'nın var olmadığı sonucunu doğurmamaktadır. Aksine bu felsefe, şeylerin tüm hiyerarşisinin, şimdiye kadar yaratılmış olanın ötesinde bir yaratılmış varoluş biçimi bulunduğunu göstermektedir. Daha yüksek varoluş biçimini üretmekle meşgul olduğı düşünülen tüm evren, Tanrı olarak kabul edilmiştir. O halde Tanrı, evrenin yaratıcısı olmasa da, evren ile özdeş olduğı sürece, içindeki tüm varlıkları kapsamaktadır.¹⁰⁶⁸

Alexander için Tanrı'nın, evrenin asıl yaratıcısı olmadığı, her şeyin nihaî kaynağı ve nedeni olmadığı açıktır. Bundan dolayı onda, evrenin aşkın yahut harici bir yaratıcısının bulunduğuna dair bir anlayışı göremeyiz. Kozmos evrildikçe kendini üretir. Her şeyin nihaî temeli ve nedeni, Alexander'ın asla Tanrı ile özdeşleştirmedığı mekân-zamandır.¹⁰⁶⁹ Bu gerçekliğe bağı olarak Alexander, sonluların ulûhiyete ulaşma gayretiyle dünyada gösterdikleri tedrici süreçteki bir sonraki adımı, Tanrı'nın bir yaratması olarak düşünmüştür. Yoksa Tanrı'nın yaratması, sonluların yaratılması olarak

¹⁰⁶⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.397; Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.260.

¹⁰⁶⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.397.

¹⁰⁶⁶ Alexander, "Theism and Pantheism", s.329.

¹⁰⁶⁷ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev.: Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2016, s.108.

¹⁰⁶⁸ Alexander, "Artistic Creation and Cosmic Creation", s.270.

¹⁰⁶⁹ Wright, *A History of Modern Philosophy*, ss.593-594.

anlaşılabilecek bir durum değildir. Tanrı evreni yaratmamıştır. Tanrı'nın gelecekte ortaya çıkacak bir niteliği olan ulûhiyet cihetiyle bu düşünceye baktığımızda, dolaylı olarak, evren Tanrı'yı yaratacaktır.¹⁰⁷⁰ Böylece Tanrı'nın yaratması, tedrici süreçteki sonlu varlıkların ulûhiyete ulaşmak amacıyla sarf ettikleri niteliksel geçiş aşamaları olarak tanımlanabilir. Bu sebeple, ulûhiyete eğilim gösteren evren olarak göreceğimiz Tanrı, ulûhiyetin yaratıcısıdır.¹⁰⁷¹

Ulûhiyet, sonlu varlıkların tedrici süreçteki niteliksel yükselmelerinin bir sonucu olacaktır. Mekân-zamanın mutlak yaratıcılığında, sonlu varlıkların tedrici süreç sonucunda ortaya çıkaracakları bir niteliktir. Bu bağlılığı sebebiyle ulûhiyet, yaratılan olacaktır.¹⁰⁷² Alexander, ulûhiyetin yaratılan olduğunu iddia ederken, bu iddiasının düşünceye veya hayale dayalı bir sonuç olmadığını beyan etmektedir. Ona göre ulûhiyet, evrensel mekân-zamanın sonsuzluk niteliğindeki bir yaratılandır.¹⁰⁷³

Tedrici süreçteki en son aşama olarak ortaya çıkacağına inanılan ve bir nitelik olarak kabul edilen ulûhiyetin yaratılan olması, tekâmül felsefesiyle temellendirilmiştir. Mekân-zaman bütünlüğü esas alınarak tasvir edilen evrendeki sonlu ortaya çıkışlar, ideal bir anlayışa dayandırılarak açıklanmıştır. Buna bağlı olarak da, Tanrı'nın ulûhiyet niteliği, Alexander'ın felsefesindeki evrende henüz ortaya çıkmamış bir niteliği temsil etmiştir.¹⁰⁷⁴ Evrenin kendisi olan Tanrı, her zaman oluşum sürecindedir. Fakat O'nun ulûhiyeti, henüz ortaya çıkmamıştır.¹⁰⁷⁵ Dolayısıyla da, tekâmül sürecinde ortaya çıkacak ulûhiyet, sürecin yaratacağı bir nitelik olacaktır.

Mekân-zamanın cevher kabul edildiği bu anlayışta, sınırsız bir yaratıcı Tanrı tasviri eleştirilir. Kendisinden başka her şeye kâdir bir Tanrı'nın yaratıcı olamayacağı ve aynı zamanda bu Tanrı'nın aşkın olamayacağı düşünülmüştür.¹⁰⁷⁶ Tanrı'nın aşkınlığı, Tanrı'yı yaratılmamış bir şey ile sınırlandırmayı gerektirmiştir. Düşünüre göre, eğer Tanrı'nın kendi dışındaki herhangi bir şey tarafından gerçekten sınırsız olduğu iddiası ileri sürülürse, o zaman kendini gösterir şeylerde Tanrı vardır ama onları yaratmıyordur.¹⁰⁷⁷ Bu düşüncesine dayanarak Alexander, yoktan yaratmaya dair

¹⁰⁷⁰ Thomas, "Samuel Alexander's Space-Time God", s.260.

¹⁰⁷¹ Alexander, *Space Time and Deity II*, ss.397-398.

¹⁰⁷² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.398.

¹⁰⁷³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.398.

¹⁰⁷⁴ Morgan, s.34.

¹⁰⁷⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.348.

¹⁰⁷⁶ Alexander, "Theism and Pantheism", s.327.

¹⁰⁷⁷ Alexander, "Theism and Pantheism", s.327.

aşkınlık fikirleri öne sürenlerin, panteizmin içkinlik dilini kullandıklarını ve bu konuda teist düşünceler belirttiklerini öne sürmüştür.¹⁰⁷⁸

4.6. ÖZGÜR İRADE

Özgürlük kavramı, tüm felsefî problemler içerisinde en önemlisi olmakla beraber, belki de tanımlanması en zor olan kavramlardan biridir.¹⁰⁷⁹ Bu sebeple, özgürlüğün nasıl doğru bir şekilde kavranması gerektiği veya özgürlüğün nasıl tanımlanacağı hususu, fikir ayrılıklarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla da diyalektik gözlemlerde, filozoflar arasında fikir ayrılıklarını temsil eden farklı yorumlama örneklerinin bulunduklarını görmekteyiz.¹⁰⁸⁰

Özellikle 19. yüzyılda, özgürlükle ilgili üç ayrı aşamada gözlemlenebilen anlayışların bulunduğunu söyleyebiliriz. Maine de Biran'dan Comte'a uzanan ilk aşamada, özgürlük problemi, felsefî bir yöntem esas alınarak ele alınmıştır. Bu yöntemde, Fransa'da (Maine de Biran, Jouffroy) ağırlıklı olarak psikolojik ve Almanya'da (Fichte, Schelling, Hegel) metafizik bir yönelim sergilenmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde felsefî yöntemle ele alınan problem, yeni bilimsel keşiflerle itibarını yitirmiştir. Özgürlüğe dair sorununun bilimsel yöneme göre ele alındığı yeni bir aşama ortaya çıkmıştır. İnsan özgürlüğünü destekleyen bilincinin, sadece deneyimlenen şeylerin yanıltıcı karakteri olduğunu iddia eden düşünce okulu, bilimin evrensel determinizmini öne sürmüştür. Böylece, zorunlu olarak özgürlüğün reddini ima etmiştir. Comte, J. S. Mill, Bain, Ribot, Schopenhauer ve Fouillee, diğer pek çok düşünürle birlikte, farklı yaklaşım biçimleriyle de olsa bu sonuca varan düşünürler olmuştur.¹⁰⁸¹

Bu yaklaşımlardaki farklılıklar, filozofların kendi felsefî programlarına göre geliştirdikleri kavramların meşrulaştırılması çabalarını yansıtmaktadır. Örneğin Freud'un terapötikleri, kimliğin ve süper egonun egemenliğini en aza indirerek egonun çalışma alanını genişletmeyi amaçlamıştır. Marx, hiç kimsenin bir başkasının egemenliğine maruz kalmadığı somut bir özgürlüğü tasavvur etmiştir. Çünkü mallar o kadar bol olacak ki, üretkenlik uğruna hiç kimsenin bir başkasının isteğini yapmak

¹⁰⁷⁸ Alexander, "Theism and Pantheism", ss.327-328.

¹⁰⁷⁹ Philip Clayton, *In Quest of Freedom: The Emergence of Spirit in the Natural World*, Michael G. Parker and Thomas M. Schmidt, (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, s.84.

¹⁰⁸⁰ Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conception of Freedom*, Doubleday & Company, New York 1958, s.26.

¹⁰⁸¹ Roberto Zavalloni, *Self-Determination: The Psychology of Personel Freedom*, (Eng. trs.: Virgilio Biasiol and Carroll Tageson), Forum Books, Chicago 1962, s.4.

zorunda kalmayacağı bir düşünceyi desteklemektedir. Feuerbach ve sosyalistler, seküler yaşamın, insan doğasına uygun olan veya yanıltıcı olmayan tek özgürlük alanını sağladığına inanmışlardır. Hegel, tümüyle gerçek ve aşkın olan tek özgürlüğün, içinde insanların doyuma ulaştığı, Tanrı'nın insanlara bahsettiği özgürlük olduğunu düşünmüştür.¹⁰⁸² Bu bilgilerden hareketle, özgürlük kavramının, bireyin iradesi ile özdeşleştirilmek suretiyle tanımlanmasına baktığımızda, özgürlük kavramının varlığın iradesine dair bulguları işaret ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bir öznenin herhangi bir eylemi gerçekleştirmesindeki özgürlük işareti, onun iradesidir.

Tüm eşzamanlı olaylar ve doğanın hüküm süren yasaları esas alındığında ise bireyin ortaya koyduğu eylemlerinin kişisel tercihlere bağlı olarak başka türlü de gerçekleştirilebileceği savunulabilir. Dolayısıyla, Locke ve Hume gibi düşünürler tarafından savunulan daha az katı özgür irade biçimleri, özgürlüğün yalnızca arzulara bağlı hareket eden bir öznesinin bulunduğunu söyler.¹⁰⁸³ Çünkü insan, sadece kendi benliğinden oluşmamaktadır. Onu çepeçevre saran ve onu etkileyen dış uyaranlar da bulunmaktadır.

Diğer canlıların içgüdüsel olarak amaçlarını gerçekleştirme yeteneklerinin ötesinde bulunan insan, sahip olduğu ayırt edici yönüyle özgürlük olarak bilinen alternatifler veya zihin ve ruh özgürlüğü arasında bilinçli bir seçim yapma gücüne sahip olmuştur. Seçim iradesi olarak tanımlayabileceğimiz bu durum, çeşitli türlerde somut özgürlükleri ortaya çıkarmıştır. Bu bakış açısıyla özgürlük, bir kişinin kendisi için neyin doğru ve neyin iyi olduğuna; özgürlüğüyle ne yapacağına, ne tür bir benlik ortaya koyacağına kendisinin karar verebilmesidir.¹⁰⁸⁴ Bu, bilinçli olarak, özgür ve özgür olmayan olaylar arasında kişide karşıt hislerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁰⁸⁵

Bu nedenle, özgür iradeye sahip varlıktan bahsettiğimizde genellikle, farklı şeyleri seçme ve yapma imkânına sahip olan, tek bir yönelime zorlanmayan, imkânları tek bir doğrultuyla sınırlandırılmamış olan varlık anlaşılır. Böylesine bir özgürlüğe

¹⁰⁸²Robert Venille, "Freedom's Bondage", George F. McLean, *Freedom*, American Catholic Philosophical Association, Vol. 1, Washington 1976, ss.1-2.

¹⁰⁸³Charles Taliaferro ve Elsa J. Marty, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Group, New York 2010, s.92.

¹⁰⁸⁴Herbert J. Muller, "Freedom and Justice in History", Robert E. Dewey and James A. Gould, (Ed.), *Freedom: Its History, Nature, and Varieties*, The Macmillan Company, United States of America 1970, s.14.

¹⁰⁸⁵Yves R. Simon, *Freedom of Choice*, Peter Wolff, (Ed.), Fordham University Press, New York 1969, s.76.

sahip varlık elbette, doğru-yanlış, hak-batıl, güzel-çirkin olgularından birini seçebilme iradesine sahip olabilecektir.¹⁰⁸⁶

Görünüşteki koşullarda veya tabiatta herhangi bir değişimin olmadığını zannettiğimiz durumlarda bile kişi, eylemlerinin yönünü değiştirebilmekte ve yeni birtakım davranışlar sergileyebilmektedir. Farklı şeylere de yönelebilmektedirler. Bu tür davranışlar hakkındaki gerçekler, sadece değerlerde veya anlamlarda aranmamalıdır. Aynı zamanda bu değerleri ve anlamları ortaya çıkaran nedenlerin veya koşulların da bilinmesi gerekir.¹⁰⁸⁷

Alexander, tam da bu noktada belirciliği öne sürerek özgürlüğü ve özgür iradeyi insan varlığının ötesine taşımaya çalışmıştır. Çünkü evrenin belli bir sistemsel yapıya bağlı kalarak kendisini sürekli olarak tekrarladığını kabul eden düşünür, insanı da bu evrenle bütünleşmiş bir varlık kabul etmiştir. Dolayısıyla, evrende mükemmeliği arzulayan süreçte, insan da evrensel bütünlüğün bir parçası olmuştur.

Alexander'ın evren tasavvurunu özetle hatırlayacak olursak, her şey tekâmül sürecinde, belli aşamaları izlemek koşuluyla yükseliş göstermektedir. Mükemmelliğin dereceleri, durağan bir form dizisi değil, zaman sırasına göre üretilen bir hiyerarşidir. Burada, evrim fikri ortaya atılır. Maddeden ya da zamanda fiziksel varoluş biçimlerinin geliştiği madde öncesinden oluşumlar başlatılır. Daha sonrasında yaşam biçimlerinin geliştiği iddia edilir ve nihayetinde de akla ulaşılır.¹⁰⁸⁸

Evrendeki tedrici belirim sürecindeki yenilenmede, tüm hareketlilik, mekân-zamanın hâkimiyetinde olan temel bir prensibe bağlanmıştır. Alexander tarafından geliştirilen geniş kozmik drama, mekân-zamanın yapılandırmaları veya karmaşıklıkları olarak, tüm sonluların varlığından oluşmaktadır. Belirli sonlu nitelikler, mekân-zaman bölümlerinin karmaşıklık türü ile ilişkilendirilir.¹⁰⁸⁹

Bu evrende, her ne kadar belli sebeplerin belli sonuçları doğurduğu olgusu bulunsa da aslında oluşumsal süreklilikte ön görülemez durumlar da bulunmaktadır. Çünkü bu evrendeki mikro fiziksel eylemler, kısmen tedrici yükselme sürecindeki nitel

¹⁰⁸⁶ Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, s.140.

¹⁰⁸⁷ Paul Weiss, *Man's Freedom*, Yale University Press, United States of America 1950, s.17.

¹⁰⁸⁸ Alexander, *Spinoza and Time*, ss.44-45.

¹⁰⁸⁹ Alfred P. Stiernotte, *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of Samuel Alexander*, Philosophical Library, New York 1954, s.188.

seviyeler tarafından yönlendirilmekte; kısmen de esas destekleyici ve kendileriyle alakalı kanunlar tarafından determine edilmektedir.¹⁰⁹⁰

Düşünürün felsefesindeki tek belirleyici gücün mekân-zaman olması, özgür iradeye dayalı davranış, karar ve eylemlerin varlığından bahsetmemizi zorlaştırmaktadır. Zira Alexander, eserlerinin bazı yerlerinde, karmaşık organize yapılar sonucunda ortaya çıkacak nitel varlıkların belli bir determinasyona bağlılıklarını dile getirmiştir. Buna örnek teşkil edecek durumu, *Natural Piety (Doğal Dindarlık)* isimli eserinde görebilmekteyiz. Fakat o, determinasyon kavramıyla kast ettiği şeyin, saf mekanik bir anlayış olmadığı konusunda bizleri uyarmış ve doğabilecek zihinsel karmaşanın da önüne geçmek istemiştir. Burada düşünür, canlı varlıkların davranışlarının daha önceden belirlenebilirliği hususunda şunları ifade etmiştir:

*Bütün tavırlar belirlenmiştir. Tavrıların hassas değişkenlik kapasitesi ve anlığı da, onun incelikle (dizayn edilmiş) kompleks organizasyonu tarafından determine edilmiştir. Fakat belirlenmiş aksiyonların tümü, mekanik değildir. Mekaniklik basittir ve mekaniklikteki tepkiler genel itibariyle sürekliliğe dayanır. Canlı ise oldukça karmaşıktır ve canlının tepkileri, belirgin olmasına rağmen, durumlara göre değişkenlik gösterebilmektedir...*¹⁰⁹¹

Buradaki determine kavramından kasıt, insan davranışlarındaki değişkenliğin önceden bilinebilirliğidir. Yoksa burada katı bir determinist yargının bulunduğunu iddia edemeyiz. Yani çevresel etkilere karşı varlıkta mutlak bir tepkinin olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü katı determinist, arzularımızın ve seçimlerimizin nedenlerini bir zorunluluk olarak görür. Nedenler zincirini geriye doğru izleyerek, nihayetinde arzularımızı ve seçimlerimizi kontrolümüz dışındaki faktörlerde arar.¹⁰⁹² Dolayısıyla da çevredeki etkiye karşılık olarak mutlak bir tepkinin varlığı savunulur. Alexander'da böyle bir mutlaklıktan bahsedemeyiz. Ancak, çevre etkisine karşı varlıkta tedrici sürece uygun bir tepkinin varlığı da göz ardı edilemez. Bu durum, tepki doktrini olarak da görülebilir. Çünkü çevrenin etkisine bağlı gerçekleşen tepki doktrininde, dışsal bir sebep tarafından dayatılan tek biçimli hareketin etkisi vardır. Buna bağlı olarak da varlıklarda

¹⁰⁹⁰ Gillet, s.278.

¹⁰⁹¹ Alexander, "Natural Piety", s.312.

¹⁰⁹² Edward D'. Angelo, *The Problem of Freedom and Determinism*, University of Missouri Press, Missouri 1968, s.48.

belli bir eğilim kazanma ve belli bir eğilim sergileme özelliğinin bulunduğu iddia edilir. Yahut harici koşullarla uyuşmak için varlığın kendisini dönüştürme özelliğinin bulunduğu söylenir.¹⁰⁹³ Bu düşünceye bağlı olarak, kozmostaki sonlu varlıkların mekân-zaman bütünlüğünde gösterdikleri nitel yenilenme sürecine baktığımızda, insan davranışlarındaki iradî eylemler, sürecin bir parçası olacaktır. Dolayısıyla, Alexander anlayışında, insan eylemleri de evrendeki yenilenme sürecinin bir parçası kabul edilmiştir.¹⁰⁹⁴

Mekân-zaman prensibinin bir parçası olarak ve madde seviyesiyle olan bağıllığı göz önünde bulundurulduğunda, insan davranışları, mekân-zamandaki sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak daha önceden bilinebilme niteliğine sahiptir. Dolayısıyla da Alexander'ın evren tasavvurunda tanımlanan insana madde cihetiyle baktığımızda ve evrendeki süreçsel devinim ile olan zorunlu bağıllığını hesaba kattığımızda, insan belli bir iradeye sahiptir dememiz pek mümkün olmayacaktır.

Fakat Alexander, insanı, sadece madde cihetiyle değerlendirmemiştir. O, insanı, köken itibarıyla madde ve yaşamla bağlantısı bulunan; akıl seviyesinde olması hasebiyle de bilinç niteliğini kazanmış bir canlı olarak tasvir etmiştir. Bu tanımlamaya göre ise insan, eylemleri itibarıyla öngörülemezdir.¹⁰⁹⁵ Çünkü düşünüre göre insan, doğası gereği büyüyen/gelişen bir varlıktır. Gerçek zamanın sarmalarıyla birlikte insan, kendisi tarafından deneyimlenen ve sadece kendisi tarafından bilinebilen yeni karakterler ortaya çıkarabilmektedir.¹⁰⁹⁶

Evrenin temel varoluş etkinliğinde, farkında olduğumuz ve onların doğasına ait olarak kategoriler olarak tanıdığımız bazı temel yapılar bulunur. Bu yapılar karmaşıktır ve her şeyi kapsayan özellikleri mevcuttur. Elbette, deneyimlediğimiz nitelikleri de bulunmaktadır.¹⁰⁹⁷ Bu prensibin bir parçası olarak görebileceğimiz sebeplilik kategorisi, evrende ortaya çıkan tüm sonlu formların yapısal oluşumları üzerinde etkide bulunmakta ve bu etkiye bağlı olarak da insanlığın isteklerini belirlemektedir.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹³ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefe, Bilim ve Din*, Yeryüzü Yayınevi, 1. Baskı, Ankara 2003, s.221.

¹⁰⁹⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.323.

¹⁰⁹⁵ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.324.

¹⁰⁹⁶ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.324.

¹⁰⁹⁷ J. B. S. Haldane, "Prof. Alexander's Gifford Lecture", Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 2-5), Gale Research, United States of America 1998, s.3.

¹⁰⁹⁸ Darren Iammarino, *Religion and Reality: An Exploration of Contemporary Metaphysical Systems, Theologies, and Religious Pluralism*, Pickwick Publications, United States of America 2013, s.150.

Bu durum, tüm ortaya çıkmış aşamalarda geçerliliğini korumuştur. Konuya bu cihetle baktığımızda, Alexander felsefesinde, akıl seviyesinde bulunan insanın özgür bir iradesinden ziyade seçimsel karar verebilme niteliğinden bahsedebiliriz. Zaten ona göre “özgürlük, iradenin şüphesiz bir özelliği olmakla beraber, basitçe seçim olgusundan oluşur. Özgürlük bilinci de buna göre, iki motif arasında seçilen bilinçten başka bir şey değildir.”¹⁰⁹⁹ Bu seçim süreci, şartlı gerçekleşmektedir. Ancak belli şartlara haiz olanlar tercih edilebilir. Örneğin, ancak belli türdeki yaşamlar seçici olabilir ve yine ancak belli şartlar altında yaşam seçilebilir.¹¹⁰⁰

Seçilebilirlik, uyumsallığı hedeflemektedir. Makro oluşumlardan mikro yapılara kadar, evrendeki tüm parçalar arasında mükemmel bir uyum ve birbirini tamamlama ahengi vardır.¹¹⁰¹ Yapıları oluşturan tüm parçalar, yeni nitelikler kazanmak şartıyla, birbirlerini kavrayıp birbirleriyle uyum göstererek üst yapılara doğru tedrici bir ilerleme eğilimi içindedirler.¹¹⁰² Bu tekâmül sürecinin en üst basamağında bulunan akıl seviyesindeki varlıklar da, ulûhiyet seviyesine ulaşmak arzusuyla, evrenin kendisi olan Tanrı ile bütünleşme eğilimi içindedir.

Akıl niteliğini kazanmış ve dinî dürtülere sahip olan insan, diğer tüm sonlu varlıklar gibi her davranışında evrenin kendisi ile uyumlu olmayı arzular. İnsan, evrendeki diğer tüm varlıklar gibi çevresi ile ya uyumlu davranışlar sergileyip değerli sonuçlar ortaya çıkarır veya çevresi ile uyumsuz davranışlar ortaya koyarak evrende değersiz sonuçlara sebebiyet verir.¹¹⁰³

Uyumlu veya uyumsuz davranışların sergilenmesi, onun mutlak iradesine bağlı gerçekleştirdiği davranışları değildir. Tıpkı diğer varlıklar gibi, insan da davranış ve düşüncelerinde sürece bağlı hareket eden bir varlıktır. Bu sebeple, bireyin yapmış olduğu şeyler, iradî eylemlere bağlı ortaya çıkan sonuçlar değil, tedrici ortaya çıkış sürecine bağlı sonuçlardır.¹¹⁰⁴ Evrendeki süreci yaratan ve düzenleyen mekân-zamandır.

Bu duruma Tanrı-insan ilişkisi açısından baktığımızda da sonuç değişmemektedir. Tanrı, insanın da içinde bulunduğu evrenin kendisi olduğundan, insanın davranışlarında Tanrı’ya karşı sorumluluğu bulunmamaktadır ve aynı zamanda

¹⁰⁹⁹ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.339.

¹¹⁰⁰ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.232.

¹¹⁰¹ Weinstein, s.53.

¹¹⁰² Alexander, *Space Time and Deity II*, s.322.

¹¹⁰³ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.308.

¹¹⁰⁴ Alexander, *Space Time and Deity II*, s.315.

insanın özgür bir iradesi de yoktur. Özgürlük, bireysel iradeye bağlı olarak ortaya çıkan bir seçme durumu olduğundan ve Alexander'ın evrenindeki tedrici oluşum sürecinde böyle bir seçim veya tercih durumu bulunmadığından, birey davranışlarında tamamen özgür değildir. Tüm varlıklar, tekâmül süreçlerini devam ettirirken ferdî bir iradeye bağlı olarak değil evrensel bütünlükteki uyumsal dengeye bağlı kalarak hareket ederler. Varlığın, doğasının dışına çıkarak özgür karar verme veya özgür davranma yetisi, evrendeki mekân-zaman bütünlüğünde ortaya çıkmış dengeye zarar verip bir dengesizlik hâli doğuracağından, varlıkların özgür iradelerine bağlı olarak hareket etmeleri de söz konusu olamamaktadır.¹¹⁰⁵

Buradaki özgürlük tanımlaması, elbette ahlâkî sorumluluğu yok saymaz. Çünkü birey her ne kadar sürecin bir parçası olsa da akıl seviyesine ulaşmış bilinçli bir varlık olması hasebiyle, onun bireysel istekleri doğrultusunda hareket edebilme yetisi bulunmaktadır.

Dolayısıyla da insan, yaptığı şeyden ahlâkî olarak sorumludur.¹¹⁰⁶ Bu, Alexander'ın kendi genel evrim felsefesine uyarlanmıştır. Tedrici süreç anlayışında betimlediği her seviye, bir anlamda kendi aktiviteleriyle bütünleşir ve altındaki seviyelerin aktivitelerini tasarlar. Böylece atomlar, hissettikleri mekân-zamana kavuşurken, kendi hareketlerine göre özgürdürler. Yaşam düzeyinde olan ancak zihin düzeyinden yoksun olan bitkiler kendi süreçleriyle bütünleşirler ve bu süreçleri, akıl seviyesinde olan bizlere görünür.¹¹⁰⁷ İnsan, doğasına göre hareket eder, ancak sorumludur; çünkü ahlâkî idealin ne olduğunun farkına vararak baskın türlerden biri haline gelir.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁵ Brettschneider, s.162.

¹¹⁰⁶ Wright, *A History of Modern Philosophy*, s.592.

¹¹⁰⁷ Wright, *A History of Modern Philosophy*, s.593.

¹¹⁰⁸ Alexander, *Moral Order and Progress*, s.336.

SONUÇ

Samuel Alexander Felsefesinde Mekân-Zaman Tasavvuru Bağlamında Varlık ve Tanrı isimli çalışmamızda, düşünürün mekân-zamana dair açıklamalarını, bu kavramlara Tanrı tasvirinde nasıl bir yer verdiğini ve bunları dinî eksende nasıl yansıttığını sorguladık. Böylece, ayrılmaz bir bütünlüğün temel zorunlu iki parçası kabul edilen mekân-zamandaki Tanrı düşüncesinin din felsefesi alanında tanıtılmasını amaçladık.

Bu temel amaç çerçevesinde, düşünürün bize sunmuş olduğu felsefi söylemlerini de esas alarak, şunu gördük ki evrendeki tüm oluşumların temel ögesi olarak saf olaylar veya sonsuz mekân-zamanın sonlu parçaları (zamansal anlar ve mekânsal noktalar), temel bileşenler olarak gösterilmiştir. Çalışmamızdaki sonuçlar bize, birbirinden ayrılmaz tek bir bütünlüğü temsil eden mekân-zamanın harekete bağlı olarak varlıklardaki nitel ortaya çıkışının olduğunu da göstermiştir. Zaten düşünür, evrendeki belirimleri nitel ortaya çıkışlar olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla da gelişim gösteren süreçteki oluşumları ulûhiyete doğru yönlendirerek, düşüncesini hem doğa olaylarıyla desteklemeye hem de dinî bir boyutta ele almaya çalışmıştır.

Düşünür, evrende tedrici bir nitel yükseliş sürecinin bulunduğunu söylemiştir. Bu sürecin, ulûhiyete doğru olan yükselişinin bulunduğu inandırılmıştır. Bu da evrende a priori olarak şifrelenmiş kategorilerce betimlenen belirimin varlığını bir iddia olarak doğurmuştur. Dolayısıyla da mekân-zamana bağlı gerçekleşen nitel tedrici yükseliş ve ortaya çıkış süreci, varlıkların özniteliklerinden bağımsız gerçekleşen bir süreç olarak gösterilmemiştir. 20. yüzyılın Avrupası'nda baskınlığını koruyan bilimin değişmez olguları olan mekân ve zaman çatısı altında gelişen bir evren modeli amaçlanmış ve bununla birlikte, teolojik bir perspektif de geliştirilmek istenmiştir.

Çalışmamızda, natura-realist bir filozof olarak gördüğümüz Alexander, hem doğayı ve doğadaki hareketliliği hem de teolojik problemleri mekân-zaman ikileminde sorgulamıştır. Bu sorgulamaları yaparken evrendeki varlıklar arasında bir sınıflandırma ve bu sınıflandırmayı doğuran bir kategori sistemini geliştirmiştir.

Alexander'da Aristoteles, Kant gibi filozoflarca tanımlanmış kategori anlayışlarıyla benzerlik gösteren ama esas itibarıyla onlardan çok daha farklı olduğunu söyleyebileceğimiz yeni bir kategori sisteminin geliştirildiğini tespit ettik. Alexander, bu kategorik sisteme bağlı gelişen evrende, sonlu varlıklarda dürtüsel bir sevk edici güç

olarak tanıtılan Nisus'un desteğiyle, birbirinin ardı sıra gelen ve varlıklarda yeni dereceler halinde ortaya çıkan niteliklerin bulunduğundan bahsetmiştir.

Nisus felsefesiyle, bir varlığın, bulunduğu seviyesinden başka bir varlığın nitel ortaya çıkış derecesine doğru olan yükselişi öngörülemez karakterde gösterilmiştir. Bu sebeple, Alexander'ın tasvir ettiği evrendeki tedrici yükseliş süreci, determinist olarak kendisinden bahsedilemeyeceği sonucuna bizi ulaştırmıştır.

Şunu da söyleyebiliriz ki bu düşünce, evrendeki varlıkların tedrici ortaya çıkışlarının evrimsel bir olguya göre gerçekleştiğini iddia etmektedir. Alexander felsefesinin tamamını esas aldığımızda; ona göre, bizim evrimsel tedrici süreç olgusunu, derin ve doğal bir dindarlık saygısıyla kabullenmemiz gerekir. Onun, tedrici bir süreçle ilgili olarak gerçekleştiğine inandığı evrimsel belirimcilik anlayışına bu derece saygı gösterilmesini talep etmiş olması, varlıkların saf hareket (pure motion) seviyesinden başlayarak ulûhiyet derecesine doğru ilerleyişlerinden kaynaklanmaktadır. Dolaylı da olsa Alexander, evrendeki tekâmül sürecine dinî bir boyut kazandırmıştır. Araştırmamız boyunca genel bir kanaat olarak gördüğümüz bu durum, evrendeki her sonlu varlığın, sonsuzluğun kendisinde saklı olduğu Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine ulaşmayı arzulayan bir kutsallığı içinde barındırdığını işaret etmiştir.

Alexander bu düşüncesiyle, sonlulardan sonsuza doğru ilerleyecek bir yol çizgisi belirlemeyi amaçlamıştır. Düşününün bu amacını, *Space Time and Deity* isimli iki ciltlik eserinin son bölümünde açıkça görmemiz mümkündür. Burada düşünür, ulûhiyete ulaşma arzusunda olan sonlu varlıkların, dünyadaki tedrici sürecin şimdiye değin üç farklı derecesinde kendilerini ortaya çıkardığından bahsetmektedir.

Bu dereceler, saf hareket ile başlatılarak madde, yaşam ve akıl seviyeleri olarak tanıtılmıştır. Bunların haricinde, düşünürün, henüz ortaya çıkmamış ama tekâmül sürecinin nihaî amacı olarak tanıttığı ulûhiyet derecesinden de bahsetmemiz gerekir. Böylece çalışmamızda ulaştığımız bulgular çerçevesinde, Alexander'ın, temel olarak dört aşama şeklinde ortaya çıkacak bir evren tasviri geliştirdiği sonucuna vardık. Dönemin materyalist temelli radikal yaklaşımlarına, Tanrı'nın da içinde yer aldığı yeni bir evren modeli sunularak tedrici niteliksel yükselişlerin belirgin olduğu bir felsefe geliştirilmiştir.

Çalışmamızda şunu da gördük ki, mekân-zaman ayrılmaz birlikteliğinin ilk ve en saf hâli kabul edilen hareketin sonucu olan sonlu varlıklar, tedrici sürecin ilk seviyesi

olan madde seviyesinde belirim göstermiştir. Bundan sonra, saf halden daha karmaşık ve girift hallere doğru yeni nitelikler kazanılmıştır. Böylece, geriye döndürülemez bir nitel süreç takip edilmiştir. Bu süreçte, varlıkların birbirleriyle ve dış çevreleriyle olan içsel ve dışsal ilişkileri, bir üst seviyeye çıkmalarında temel rolü üstlenmiştir. Çünkü Alexander düşüncesinde, varlıkların süreçsel yükselişleri, esas itibarıyla varlıklar arası karşılıklı kavrayış ve uyum ilkesine dayandırılmıştır. Varlıklar arasındaki ilişkiye bağlı olarak gerçekleşen birbirlerini kavrama ve birbirleriyle uyum sağlama, onları bir üst seviye olan yaşam seviyesine çıkarmıştır. Bu süreç, akıl seviyesine kadar aynı prensiple devam ettirilmiştir. Böylece Alexander, birbirleriyle iç içe olan ayrılmaz yapıların yükselişlerini zorunlu bir bütünlük olarak göstererek mekân-zamandaki ayrılmazlık ilkesine vurguda bulunmak istemiştir.

Çalışmamızda ulaştığımız bulgular çerçevesinde, bu tedrici belirim sürecindeki seviyeler arasında bir kopukluk bulunmadığını söylememiz mümkündür. Süreçteki varlıkların nitel mükemmellik seviyeleri arasında gözlenen birbirini takip etme süreci, bahsi geçen evren modelinde bir düzensizlik bulunmadığını ortaya koymuştur. Çünkü her seviyenin bir önceki seviye ile ilişkisi ve her seviyenin kendisinden sonra gelecek seviye ile bir bağının bulunduğu sürekli olarak tekrarlanmış ve somut örnekler ile bu anlayış desteklenmeye çalışılmıştır.

Süreçte gözlenen nitel yükseliş, bir önceki seviyeden bakıldığında, her zaman bir yücelmeyi temsil etmiştir. Bir sonraki seviye bir önceki seviyeye göre ulûhiyet niteliğine ulaşma yolunda arzulanan bir ulaşılmışlık derecesi olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Alexander, dördüncü seviye olan son seviyeyi, Tanrı'nın bir niteliği olarak gördüğü, ulûhiyet kavramı ile tasvir etmiştir. Düşünüre göre bu seviye, tüm sonlu varlıkların Tanrı'nın bedeni olan dünyada ulaşmayı arzuladıkları ve şimdilik ideal olarak düşünülen son seviyedir. Çünkü dünya, ona göre, ulûhiyete ulaşma arzusu içinde olan Tanrı'nın bedenidir ve nihâyetinde de bu, son aşama olarak gerçekleşecektir.

Alexander'ın, dünyadaki sonlu varlıkların Tanrı'nın sonsuzluğunu temsil eden ulûhiyete kavuşma arzusunda olmasını temel gerekçe sunması ve bu arzuya bağlı olarak da tedrici yükseliş sürecinde bazı niteliklerin varoluşunu örnek göstermesi, nitelik kavramının, belli sınıfsal yapılardaki kazanılmış özellikler olarak tanımlanmasını gerektirmiştir. Temel olarak üç tür nitelik grubunun varlığından bahseden düşünür, bu niteliklerin belli seviyelerde ortaya çıktığını söyleyerek tekâmül felsefesindeki yükseliş

anlayışını nitelik olgusunda da belirginleştirmek istemiştir. Bu felsefede, birincil niteliklerin, madde seviyesinde ortaya çıktığından bahsedilmiştir. Varlıklardaki ilk nitelikler madde ile ilişkilendirilerek sürece dâhil edilmiştir.

Araştırmamızda şunu da fark ettik ki Alexander, ikincil nitelikleri yaşam seviyesiyle ve son olarak da üçüncül nitelikleri akıl seviyesiyle bağdaştırmış ve bu niteliklerin süreçsel durumlarını sürdürmüştür. Burada, birincil ve ikincil tür nitelikler mutlak anlamda nesnel bir yapıyı temsil ederken üçüncül tür nitelik olarak ifade edilen nitelik türü ise öznel bir yargıyı temsil etmiştir. Böylece Alexander, süreç içinde gelişim gösteren sonlu varlıkların kendileriyle beraber geliştirdikleri evrensel nitelik türleri bulunduğunu iddia etmiştir.

Madde ve yaşam seviyelerinde varoluş sergileyen nitelikler, mekân-zaman sistemsel bütünlüğündeki nesnelliği içinde barındırmıştır. Çünkü tekâmül sürecinde olup akıl seviyesine ulaşmamış sonlu varlıklar, henüz kendilerinin bilincine varacakları bir akla sahip olamamışlardır. Üçüncül niteliklerde ise aynı durum söz konusu edilmemiştir.

Araştırmamızda ulaştığımız sonuçlar, Alexander'ın, akıl seviyesinde ortaya çıkan üçüncül nitelikleri değer olarak tanıtmayı tercih ettiğini göstermektedir. Bu prensiple düşünür akıl altı varlıklarda, nitelikleri kavrayıp anlayacak ve onlara bir değer biçecek bilincin bulunmadığını ima etmiştir. Ayrıca değerlere nesnel bir algılayış sahası da verilmemiştir. Ona göre, değerlerin hiçbir nesnel temeli de bulunmamaktadır. Değerlerin, yalnızca kendilerini değerlendirecek bir öznesi bulunduğu sürece ve söz konusu özneye nesne arasında bir ilişkisi olduğu sürece evrende varlıkları kabul edilmiştir. Dolayısıyla da değerler, insan varlığının bir sonucu olarak bize sunulmuştur.

Akıl seviyesine ulaşmış, bilinç sahibi insanların bir çıkarımı olarak görülen değerlerin üç farklı türünden bahsedilmiş ve bunlar, karşıt anlamdaki değerlerle birlikte açıklanmıştır. Bu değerler, iyilik-kötülük, güzellik-çirkinlik kavramları üzerinden yorumlanmıştır. Değerlerin ortaya çıkışlarını akıl seviyesindeki bilinç ile ilişkilendiren Alexander'ın, değerlerin birey tarafından ortaya çıkarılmasını, aklın çevresindeki sonlu varlık ve olaylarla olan uyumuna ve öğrenme merakına indirgemiş olduğunu görmekteyiz.

Yapmış olduğumuz araştırmamızda, dinî değerlerin, bu değerlerden farklı bir tür olarak gösterilmemiş olduğunu tespit ettik. Alexander, bu değerlerin ayrı bir tür grup

oluşturmadığına değinmiş ve dinî değerleri, bireyin akıl seviyesine vararak bilinç ile ortaya çıkardığı bir değer türü olarak tanımlamıştır. Düşünür, tüm sonlu varlıklarda olduğu gibi, Tanrı'nın ulûhiyet niteliğine kavuşma arzusunun insandaki bir dışa vurumu olarak, değerlere farklı bir perspektif sunmaya çalışmıştır. Bu değerler, Tanrı'nın ulûhiyetine ulaşma arzusuyla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır.

Bu felsefe doğrultusunda, dünyanın Tanrı'nın bedeni olarak görülmesi ve ulûhiyetin de tedrici süreçte ortaya çıkacak Tanrısal bir nitelik olarak tasavvur edilmesi, çalışmamızda ulaştığımız en dikkat çekici bulgu olmuştur. Bu düşüncede, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem arasındaki ilişki temel referans kabul edilmiştir. Bu eksende Alexander'ın, Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak, iki farklı argümanı geliştirdiğini gördük. Özet olarak ifade edeceğimiz bu argümanlardan ilki; insanı ve insanın psikolojik yapısını esas alan delil niteliği taşımaktadır. Alexander bu delilinde, insan doğası gereği varolan bir Tanrı delilinden bahsetmiştir. Burada, evrendeki tüm sonlu varlıklar gibi insanın da varlığı gereği birtakım ihtiyaçları bulunduğu tezi kabul edilmiştir. Beslenme ihtiyacı gibi, doğasında dindarlığın da bir ihtiyaç olarak bulunduğunu savunan Alexander, insandaki dindarlığı, zorunlu bir duygu olarak göstermiştir. Kimi zaman da bu duyguyu bir dürtü olarak kabul etmiştir. Bir zorunluluk olarak gösterilen, insan doğası gereği varolan dindarlık dürtüsünün, Tanrı'nın varlığının gerekli olduğu dinî bir inancı beraberinde getirdiğine inanılmıştır.

Böylece araştırmamızda ulaştığımız sonuca bağlı olarak şunu belirtmemiz gerekir ki Alexander, dindarlık dürtüsüne bağlı olarak gelişen dinî inancı, evrendeki bir Tanrı'nın varlığı ile zorunlu olarak ilişkilendirmiş ve bunu bir argüman olarak sunmuştur. Bu nedenle, Alexander felsefesinde, insanda zorunlu olarak varolan dindarlık dürtüsü, Tanrı'nın varlığını işaret eden bir gereksinim olmakla beraber Tanrı'nın varlığına da bir kanıt teşkil etmiştir.

Araştırmamızda, Tanrı'nın varlığına dair geliştirilen ikinci argümanın ise fizik âleminde cereyan eden sürecin metafizik boyutta yorumlanması olduğunu gördük. Bu delilde, evrendeki tedrici ortaya çıkış sürecinin nihaî amacı olan Tanrı'nın ulûhiyet niteliği, tüm evrenin kendisine meyil ettiği temel gaye olarak değerlendirilmiştir. Varlığın ilk oluşum aşaması olan madde aşamasından yaşam aşamasına, oradan da akıl aşamasına doğru bir ilerlemesinin gözlemlendiği âlem tasavvurunda, halen ulûhiyete doğru olan sürecin tamamlanmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Empirik tecrübelerin yaşandığı

âlemde, en üst seviyedeki akıl derecesine ulaşmış varlığın, nitel yükseliş sürecini sonlandırmadığı iddiası bu düşünce temeline yerleştirilmiştir. Ortaya çıkan aşamalar birbirlerini takip ettirildiğinden, varlıkların bir sonraki sürece doğru olan eğilimlerini devam ettirdiği düşüncesi bu delille bağdaştırılmak istenmiştir. Dolayısıyla da Alexander, bu inancına bağlı olarak, mekân-zaman bütünlüğündeki evrilme süreçlerini devam ettiren varlıkların ulûhiyete ulaşma eğilimlerini, Tanrı'nın metafizik varlığını işaret eden bir kanıt olarak göstermiştir. Ayrıca, buradaki anlayış, aşkın bir Tanrı'yı da tasvir etmeyi gerektirmiştir.

Tanrı, sadece aşkın nitelikteki bir varlık olarak tanıtılmamıştır. Çünkü şunu gördük ki, Alexander'ın ifade etmiş olduğu evrenle ilişkilendirilerek tanımlanacak Tanrı, hem evren ile iç içe olmayı gerektirmekte hem de evrenin dışında bulunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Alexander, çelişkili durumlardan ve mantıksal çatışmalardan kurtulmak amacıyla olsa gerek, Tanrı'nın evrendeki varlığını, mekân-zaman ile bir bütün kabul etmek suretiyle evrenin kendisi kabul etmiş veya evreni, Tanrı'nın bir bedeni gibi göstermiştir. Bu da onun panteist bir düşünür olarak gösterilmesine sebep olmuştur.

Diğer taraftan ise şunu da söylememiz gerekir ki ulûhiyet niteliği itibariyle Tanrı, aşkın olarak tasavvur edilmek zorunda kalınmıştır. Burada ulûhiyet, daha henüz ortaya çıkmamış Tanrısal bir nitelik olarak gösterilmiş ve Tanrı'ya dolaylı olarak aşkın bir boyut kazandırılmıştır. Kendisi eserlerinde tam olarak belli kavramlarla bunu ifade etmemiş olsa da bu düşünce Alexander'ı panenteist bir düşünür olarak görmemize sebep olmuştur.

Düşünürün fizik âlemindeki panteist Tanrı düşüncesine tekrar dönecek olursak, çalışmamız neticesinde gördük ki ortaya çıkan aklın beden ile olan ilişkisi, Tanrı-evren ilişkisindeki içkin Tanrı tanımlamasında referans gösterilmiştir. Akıl gibi, Tanrı da bir bedene muhtaç kabul edilmiştir. Tanrı'nın bedeni olarak da dünyanın kendisi gösterilmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz üzere, panteist bir inancı anımsatan bu anlayış, Tanrı'yı âlemin kendisi göstermesine rağmen, ulûhiyet niteliği itibariyle aşkın bir Tanrı'nın Alexander felsefesinde tasvir edildiği de bir gerçektir. Esas itibariyle her iki yönünü ele aldığımızda, Alexander'ın panteist değil panenteist bir inanca sahip olduğu kanaati bizde hâsıl olmuştur. Şunu da eklememiz gerekir ki her iki tasvirde de Tanrı,

mekân-zamanın dışında kabul edilmemiştir. Tanrı'ya ait sıfatlar da bu perspektifte değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda Alexander'ın, sıfatları itibariyle Tanrı'ya mekân-zaman sonsuzluğunda sonsuzluk sıfatı kazandırmış olduğunu tespit ettik. Tanrı, evrendeki uyumun iyilik olarak kabul edildiği türden bir iyilikle anılmıştır. Zamanın yaratma hâkimiyetinden bağımsız, yaratıcı bir güç olarak tasavvur edilmemiştir. Kanaatimizce Alexander bunu zorunlu olarak yapmıştır. Çünkü tüm eylemlerin, olguların, oluşumların, değişimlerin hâkimi olarak gösterilen mekân-zaman bütünlüğü dışında başka bir güçten bahsetmek, düşünürün kendisiyle çelişmesi sonucunu doğuracaktır.

Alexander'ın epistemolojisine baktığımızda ise, realist inanca sahip düşünürlerdeki genel kanının, onun felsefesinde de görüldüğünü fark ettik. O da bilginin kaynağı olarak, dış âlemi göstermiştir. Fakat duyu verileri, akıl veya deneyimler bilginin tek kaynağı olarak görülmemiştir. Bilginin, mekân-zaman gerçekliğinde ortaya çıkmış, iki var olan şey arasındaki ilişkide gizli olduğu düşünülmüştür. Süje ile obje arasındaki ilişkinin bir neticesi olarak gösterilen bilgi, dış gerçekliğin kendisi kabul edilmiştir. Öznenin, nesnesi olan dış gerçeklik ile birliktelik sağlayıp onunla bütünlüştüğü sürece varlığın gerçek bilgisine sahip olabileceği düşünülmüştür. Bu sebeple çalışmamızda, hiçbir bilginin dış gerçeklikten bağımsız olamayacağı inancının Alexander'da bulunduğunu tespit ettik. Kendisi buna inanmış ve sonlu âlemdeki varlıkların bilgisine ulaşmanın aracı olarak da insanın sahip olduğu duyuları aracı unsur göstermiştir.

Sonuç olarak Alexander, 20. yüzyıl Avrupası'ndaki bilimsel ve felsefî gelişmelere paralel olarak, kendisine has anlayışıyla, belirimcilik düşüncesine farklı yorumlar katan önemli bir düşünür olmuştur. Onun mekân ve zamanı zorunlu bir birliktelikle açıklaması ve ulûhiyeti de tedrici süreç sonunda ortaya çıkacak Tanrısal bir nitelik olarak tasvir etmesi, kendisine has felsefesini öne çıkaran yönleri olmuştur. Avrupa ülkelerinde, yazdığı eserleri ve felsefenin temel problemleri olan Tanrı, ulûhiyet, mekân, zaman gibi kavramlara yönelik yorumları, din felsefesi alanı için kayda değer bilgileri barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adams, Robert Merrihew, “Tanrı’nın Varlığı Lehine Ahlâkî Argümanlar”, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, (Ed.), *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan ve Osman Baş), (ss.309-321), Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Adler, Mortimer J., *Dinde Hakikat: Dinlerin Çokluğu ve Hakikatin Birliği*, (Çev.: Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz), Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conception of Freedom*, Doubleday & Company, New York 1958.
- Aktay, Yasin, “Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 82, İstanbul 1999.
- Albayrak, Mevlüt, “A. N. Whitehead’in Din Anlayışı ve Hayatın Bütünlüğü”, *Dinin Oluşumu*, A. N. Whitehead, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Alexander, Samuel, “Artistic Creation and Cosmic Creation”, John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, 256-278.
- _____, “Hegel’s Conception of Nature”, George Croom Robertson, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XI, 1886, 495-523.
- _____, “Mental Activity in Willing and in Ideas”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. VIII, 1908, s.224-249.
- _____, “Mental Activity in Willing and in Ideas”, *Proceeding of the Aristotelian Society*, Vol. IV, 1989, s.224-249.
- _____, “Morality as an Art”, *Journal of Philosophical Studies*, Vol. III, 1928.
- _____, “Natural Piety”, John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, s.299-2315.
- _____, “Naturalism and Value”, John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, s.279-286.

- _____, "On Relations; And In Particular The Cognitive Relation", G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXI, 1912, s.305-328.
- _____, "Some Explanations", G. E. Moore, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXX, 1921, s.409-428.
- _____, "Spinoza and Time", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, s.349-385.
- _____, "The Idea of Value", G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. I, 1892, s.31-54.
- _____, "The Method of Metaphysics; And The Categories", G. F. Stout, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXI, 1912, s.1-20.
- _____, "The Nature of Mental Activity: A Symposium", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. VIII, 1908, s.192-199.
- _____, "Theism and Pantheism", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, s.316-331.
- _____, "Value", John Laird, (Ed.), *Philosophical and Literary Pieces*, Macmillan and Company, Londra 1923, s.287-298.
- _____, *Beauty and Other Forms of Value*, Macmillan and Company, Londra 1933.
- _____, *Locke*, Archibald Constable & Co. Ltd., Londra 1908.
- _____, *Moral Order and Progress*, Kegan Paul Trench Trübner & Co. Ltd., Londra 1891.
- _____, *Space Time and Deity I*, The Macmillan Company, Londra 1927.
- _____, *Space Time and Deity II*, The Humanities Press, New York 1927.
- _____, *Spinoza and Time*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1921.
- _____, *Spinoza ve Zaman*, (Çev.: Berk Yayılım), Fol Kitap Yayıncılık, Ankara 2019.
- _____, *The Basis of Realism*, Proceedings of the British Academy, Vol. VI, London 1914.

Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2016.

- Alston, William P., *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- Angeles, Peter A., *Dictionary of Philosophy*, (1. bs.), Barnes & Noble Books, United States of America 1981.
- Angelo, Edward D'., *The Problem of Freedom and Determinism*, University of Missouri Press, Missouri 1968.
- Anselm, Saint, *Basic Writings: Proslogium, Monologium, Cur Deus Homo & Gaunilon's in Behalf of the Fool*, (Çev.: S. N. Deane), Open Court Pub. Co., 2. Baskı, Illinois 1979.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiae*, Thomas Gilby, (Ed.), Image Books, Vol. 1, New York 1969.
- Arıcan, Musa Kazım, *Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, Hece Yayınları, Ankara 2015.
- Aristoteles, *Metaphysics*, (Eng. trs.: W. D. Ross), At the Clarendon Press, Oxford 1908.
- _____, *Metaphysics*, (Eng. trs.: W. D. Ross), At the Clarendon Press, Oxford 1908.
- _____, *Physics*, (Eng. trs.: R. P. Hardie, R. K. Gaye), At the Clarendon Press, Oxford 1908.
- _____, *The Categories; On Interpretation; Prior Analytics*, (Eng. trs.: Harold P. Cook, Hugh Tredennick), William Heinemann Ltd., Great Britain 1962.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, 14. Baskı, Ankara 2010.
- Attfield, Robin, "John Laird and the Idea of Value", *The Journal of Value Inquiry*, Kluwer Academic Publishers, Netherland 1995, 29, s.103-114.
- Aydın, Mehmet S., *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitap, İstanbul 2006.
- _____, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Barnes, Jonathan, *The Ontological Argument*, The Macmillan Press, London 1972.
- Bateman, J. V., "Professor Alexander's Proofs of the Spatio-Temporal Nature of Mind", Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 22-29), Gale Research, United States of America 1998.

- Bayrakdar, Mehmet, "Tekâmül Nazariyesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekamul-nazariyesi> (26.10.2020).
- Bergson, Henri, *Creative Evolution*, The Macmillan Company, New York 1911.
- _____, *Time and Free Will*, George Allen & Unwin Ltd., London 1950.
- _____, *Yaratıcı Tekâmül*, (Çev.: Mustafa Şekip Tunç), Dergah Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018.
- Berkeley, George, *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, A. A. Luce and T. E. Jessop (Ed.), Nendeln 1979.
- Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, (Çev.: Salih Zeki), Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2018.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ensar Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2010.
- Bochenski, J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (Çev.: Serdar Rifat Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Basım Yayım Pazarlama, 5. Baskı, Ankara 1990.
- Bosanquet, Bernard, *The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy*, The Macmillan Company, London 1921.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefe, Bilim ve Din*, Yeryüzü Yayınevi, 1. Baskı, Ankara 2003.
- Bowne, Borden Parker, *Philosophy of Theism*, Horper & Brothers, New York 1887.
- Bradley, Francis Herbert, *Appearance and Reality*, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain 1930.
- _____, *Ethical Studies*, The Bobbs-Merrill Company, New York 1951.
- Brettschneider, Bertram D., *The Philosophy of Samuel Alexander Idealism In Space, Time and Deity*, Humanities Press, New York 1964.
- Brightman, Edgar Sheffield, *A Philosophy of Religion*, Prentice-Hall. Inc., New York 1940.

- Broad, C. D., “Prof. Alexander’s Gifford Lectures I.”, G. E. Moore, (Ed.), *Mind A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, Vol. XXX, 1921, s.25-39.
- Burrell, David B., “The attributes of God”, Brian Davies, (Ed.), *Philosophy of Religion: A guide to the subject*, (ss.70-74), George University Press, Washington 1998.
- Cevizci, Ahmet, *17.Yüzyıl Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Felsefe Sözlüğü*, (6. bs.), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, 3. Baskı, Bursa 2009.
- Clayton, Philip, *In Quest of Freedom: The Emergence of Spirit in the Natural World*, Michael G. Parker and Thomas M. Schmidt, (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.
- Cobb, John B., ve Griffin, David Ray, *Süreç Teolojisi*, (Çev.:Tuncay İmamoğlu ve Ruhattin Yazzoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Cousins, Ewert H., “Process Models in Culture, Philosophy and Theology”, Ewert H. Cousins, (Ed.), *Process Theology: Basic Writings by The Key Thinkers of a Major Modern Movement*, (ss. 3-20), Newman Press, New York 1971.
- Craig, William Lane, “Kelâm Kozmolojik Kanıtı”, (Çev.: Zikri Yavuz), Caner Taslaman ve Enis Doko, (Ed.), *Allah Felsefe ve Bilim*, (ss.145-174), İstanbul Yayınevi, 8. Baskı, İstanbul 2014.
- Darwin, Charles, *Türlerin Kökeni*, (Çev.: Sevim Belli), Onur Yayınları, Ankara 2017.
- Descartes, René, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev.: Atakan Altınörs), Paradigma Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2015.
- Efil, Şahin, “Büyük Patlama Kozmolojisinin Teistik Yorumu Üzerine”, Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.364-379), İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

- el-Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, (Çev.: Seyfi Say), Kurtuba Kitap, İstanbul 2015.
- _____, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, (Çev.: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2012.
- Emmet, Dorothy, "Whitehead and Alexander", *Process Studies*, 21(3), 1992, s.137-148.
- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2000.
- Erkızan, H. Nur ve Çüçen, A. Kadir, *Felsefe Tarihi 1: Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.
- Eronen, Markus, *Emergence In The Philosophy Of Mind*, Helsinki University, Finland 2004.
- Evans, C. Stephen ve Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Çev.: Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara 2010.
- Ewing, Alfred C., *Felsefenin Temel Sorunları*, (Çev.: Nurşen Özsoy), Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2003.
- Fahri, Macid, "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.255-268), İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- _____, *İslam Ahlâk Teorileri*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
- Fisher, Anthony Robert James, "Samuel Alexander's Theory of Categories", *The Monist*, Vol. 98, July 2015, s.246-267.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Nurşen Özsoy), Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2005.
- Flişer, Edward M., *Value in the Philosophy of Samuel Alexander*, Boston University, Boston 1957.
- Garipey, Jennifer, *Twentieth-Century Literary Criticism*, Gale Research, United States of America 1998.
- Gillet, Carl, "Samuel Alexander's Emergentism: or, Higher Causation for Physicalists", *Synthese*, Vol. 153, No 2, 2006, s.261-296.

- Gilson, Étienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev.: Şamil Öçal), Açılım Kitap, 2. Baskı, İstanbul 2005.
- _____, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (Çev.: Ayşe Meral), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- _____, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- Goudge, T. A., “Life, Origin of”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed.), The Macmillan Company, New York 1967, IV, s.477-479.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2002.
- Haldane, J. B. S., “Prof. Alexander’s Gifford Lecture”, Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 2-5), Gale Research, United States of America 1998.
- Harris, Errol E., *Revelation Through Reason: Religion in the Light of Science and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1958.
- Harris, Samuel, *The Self-Revelation of God*, Charles Scribner's Sons, 2. Edition, New York 1891.
- Hartshorne, Charles, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature*, Willet, Clark and Company, United States of America 1937.
- Hasker, William, *Metaphysics: Constructing a World View*, InterVarsity Press, United States of America, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, (Çev.: Önay Sözer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Helm, Paul, “Eternality”, Brian Davies, (Ed.), *Philosophy of Religion: A guide to the subject*, (ss.75-79), George University Press, Washington 1998.
- Hepburn, Ronald W., “From World to God”, Basil Mitchell, (Ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford Oxford University Press, Hong Kong 1986, s.168-178.
- Hick, John H., *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., 2. Edition, United States of America 1990.

- Hodge, Charles, *Systematic Theology*, Charles Scribner's Sons, Vol. 1, New York 1884.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, Richard H. Popkin, (Ed.), Hackett Publishing Company, 6. edition, Cambridge 1988.
- _____, *Din Üstüne*, (Çev.: Mete Tunçay), İmge Kitabevi, Ankara 2016.
- Iammarino, Darren, *Religion and Reality: An Exploration of Contemporary Metaphysical Systems, Theologies, and Religious Pluralism*, Pickwick Publications, United States of America 2013.
- İbn Rüşd, *Fasl-ül-Mekaal; Kitab-ül-keşf Tercümesi: İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Çev.: Nevzad Ayasbeyoğlu), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955.
- _____, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2017.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ Metafizik II*, (Çev.: Ekrem Demirli ve Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev.: Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul 2016.
- İmamoğlu, Tuncay, *Bir Tanrı Kanıtlanması Olarak Berkeley İdealizmi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- _____, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- _____, Ruhattin Yazzoğlu ve Vahdettin Başcı, *Din Felsefesi*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016.
- James Jr., Ralph E., "Process Cosmology and Theological Particularity", Brown Delwin, Ralph E. James Jr. and Reeves Gene, (Ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, (ss. 399-407), The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis and New York 1971.
- James, Gurnhill, *Christian Philosophy: Discussed Under the Topics of Absolute Values, Creative Evolution and Religion*, Longmans Green and Co., New York 1921.
- Kalın, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2012.

- Karaağaçlı, Mustafa, *Mesleki Eğitim ve Teknoloji Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2002.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (Eng. trs.: Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge University Press, United Kingdom 1998.
- Kauffman, Alvin Harold, *Élan Vital, Nisus, And Creativity As Treated in the Thought of H. Bergson, S. Alexander, and A. N. Whitehead*, Boston University, Boston 1952.
- Kaya, Mahmut, "Madde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/madde#1>, (Erişim Tarihi: 02.11.2020).
- Kılıç, Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt:15, sayı: 28, 2010/1, s.115-134.
- Kılıç, Recep, "Din ve Ahlâk İlişkisi", Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, (Ed.), *Din Felsefesi El Kitabı*, (ss.343-362), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- _____, *Ahlakın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, Ankara 2016.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul 2012.
- Konvitz, Milton R., *On the Nature of Value: The Philosophy of Samuel Alexander*, King's Crown Press, New York 1946.
- Krishnananda, Swami, *The Philosophy of Life*, The Divine Life Society, India 1992.
- Kutluer, İlhan, "Hayat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayat> (03.12.2020).
- _____, "Determinizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, IX, s.215-220.
- _____, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2010.

- Küçükalp, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008.
- Laird, John, “Memoir”, *Philosophical and Literary Pieces*, The Macmillan Company, Londra 1923, s.1-97.
- _____, “Samuel Alexander’s Theism”, Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 29-34), Gale Research, United States of America 1998.
- _____, *The Idea of Value*, Cambridge University Press, United Kingdom 1929.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Alexander Campbell Fraser, (Ed.), The Clarendon Press, Oxford 1894.
- Macquarrie, John, *In Search of Deity: An essay in Dialectical Theism*, The Crossroad Publishing Company, New York 1985.
- Malek, Abdul, “The Philosophy of Space-Time: Whence Cometh “Matter” and “Motion” ? ”, *Journal for Advances in Physics*, Vol 12, No 2, Brossard 2016, s.4270-4277.
- Martin, Michael, “Dinî Tecrübenin Eleştirisi”, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, (Ed.), *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan ve Osman Baş), (ss.101-115), Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- McCarthy, John W., *The Naturalism of Samuel Alexander*, King’s Crown Press, New York 1948.
- McCreary, John K., “The Religious Philosophy of Samuel Alexander”, *The Journal of Religion*, Vol. XXVII. (3), Apr. 1947, s.102-113.
- Mitchinson, Cyril Edwin, *Introduction to Modern Philosophy*, Oxford University Press, London 1924.
- Mominov, Kasım, “Süreç Felsefesinde Ahlakî Eyleme Bakış”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XXXIII, 2011, s.189-201.
- Morgan, C. Lloyd, *Emergent Evolution*, The Gifford Lectures, London 1927.

- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, (Çev.: Tayfun Atay), İmge Kitabevi, Ankara 2004.
- Muirhead, J. H., “Samuel Alexander”, *Philosophy The Journal of the British Institute of Philosophy*, Vol XIV, No 53, British 1939.
- Muller, Herbert J., “Freedom and Justice in History”, Robert E. Dewey and James A. Gould, (Ed.), *Freedom: Its History, Nature, and Varieties*, The Macmillan Company, United States of America 1970.
- Nörenberg, Henning, “The Numinous, the Ethical, and the Body. Rudolf Otto’s “The Idea of the Holy” Revisited”, *Open Theology*, Vol 3, No 1, 2017, s.546-564. (<https://doi.org/10.1515/opth-2017-042>)
- Nutku, Uluğ, “Leibniz’in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, cilt: 0, sayı: 1, Eylül 2014, s.1-14.
- Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1999.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, (Çev.: John W. Harvey), Oxford University Press, London 1950.
- Öcal, Mustafa, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2001.
- Öktem, Ülker, “Olgu, Kuram, Darwin Öncesi Evrim Kuramları ve Darwin’in Evrim Kuramı”, *Antropoloji*, Ankara 2010, Say. 23, s.21-39.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- Özcan, Muttalip, *Aristoteles*, Bilgesu Yayınları, Ankara 2011.
- Özkaya, Mehmet, “Ortaokullarda Seçmeli Ders Olarak Okutulan Kur’an-ı Kerim Dersine Yönelik Likert Tipi Bir Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII(2), 2015, 285-314.
- Passmore, John, “The New Realists”, Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 46-56), Gale Research, United States of America 1998.

- _____, *A Hundred Years of Philosophy*, Gera! Duckworth & Co. Ltd., Londra 1957.
- Peker, Hasan, “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(8), 13-42.
- Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce and Basinger, David, *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 3. edition, New York 2003.
- Picton, James Allanson, *Pantheism: Its Story and Significance*, Archibald Constable & Co. Ltd., London 1905.
- Pike, Nelson, “Hume on Evil”, Nelson Pike, (Ed.), *God and Evil*, (ss. 85-102), Prentice-Hall Inc., New Jersey 1964.
- Pittenger, Norman, “Process Theology: A Whiteheadian Version, Harry James Cargas and Bernard Lee, (Ed.), *Religious Experience and Process Theology*, (ss.3-21), Paulist Press, New York 1976.
- Plumb, John, *A Pantheistic View of the Universe*, Arthur H. Stockwell Ltd., Devon.
- Presley, John Moods, *Lloyd Morgan’s Interpretation of Emergent Evolution*, Richmond University, Virginia 1947.
- Price, Joan A., *Understanding Philosophy: Contemporary Thought*, Chelsea House, New York 2008.
- Rowe, William L., *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth Inc., 4 Baskı, Canada 2007.
- Russell, Bertrand, “On the Experience of Time”, *Monist*, XXV, England 1915, s.212-233.
- _____, *Our Knowledge of the External World*, W. W. Norton & Company, New York 1929.
- _____, *The Principles of Mathematics*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1951.
- _____, *The Problems of Philosophy*, Henry Holt & Company, New York 1912.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

- Sarma, Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto*, Ajanta Publications, Delhi 1996, s.83.
- Schaffer, Jonathan, "Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/monism/>.
- Simon, Yves R., *Freedom of Choice*, Peter Wolff, (Ed.), Fordham University Press, New York 1969.
- Smart, John Jamieson Carswell ve Haldane, John Joseph, *Atheism & Theism*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford 1996.
- Spinoza, Baruch, *Ethics: Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, (Çev.: Samuel Shirley), Hackett Publishing Company Inc., United States of America 1992.
- _____, *The Ethics and Selected Letters*, (Çev.: Samuel Shirley), Hackett Publishing Company Inc., United States of America 1982.
- _____, *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*, Dost Kitabevi, 6. Baskı, Ankara 2016.
- Stewart, David, *Exploring the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall Inc., 4. Baskı, Upper Saddle River 1998.
- Stiernotte, Alfred P., *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of Samuel Alexander*, Philosophical Library, New York 1954.
- Stout, G. F., "The Philosophy of Samuel Alexander (II.)", Jennifer Gariepy, (Ed.), *Twentieth-Century Literary Criticism*, (ss. 16-22), Gale Research, United States of America 1998.
- Swinburne, Richard, "Tasarım Kanıtı", Recep Alpyağıl, (Ed.), *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, (ss.402-416), İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- _____, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 1979.
- Taliaferro, Charles ve Marty, Elsa J., *A Dictionary of Philosophy of Religion*, The Continuum International Publishing Group, New York 2010.

- Taslaman, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 21. Baskı, İstanbul 2017.
- Taylan, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, İstanbul 1997, s.46-79.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2013.
- Taylor, Alfred Edward, “A Contemporary Restatement of Traditional Arguments for the Existence of God”, William P. Alston, (Ed.), *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, (ss. 39-48), Harcourt, Brace & World Inc., New York 1963.
- Thomas, Emily A. E., "Samuel Alexander", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/alexander/>>.
- _____, “Samuel Alexander’s Space-Time God”, Andrei Buckareff ve Yujin Nagasawa, (Ed.), *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford University Press, Oxford 2016, s.255-274.
- _____, “Space, Time, and Samuel Alexander”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol 21, No 3, Cambridge 2013, s.549-569.
- Thomasson, Amie, "Categories", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (Ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/categories/>>.
- Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, BDS Yayınları, İstanbul 1994.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, Ankara 1983.
- Uslu, Ferit, *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2010.
- Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, (Çev.: David Webb), Polity Press, Cambridge 1992.

- Venille, Robert, "Freedom's Bondage", George F. McLean, *Freedom*, American Catholic Philosophical Association, Vol. 1, Washington 1976.
- Viney, Donald Wayne, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, State University of New York Press, New York 1985.
- Watson, Wallace Irving, *The Existence of God*, Cornell University Press, New York 1965.
- Weinstein, Michael A., *Unity and Variety in the Philosophy of Samuel Alexander*, Purdue University Press, West Lafayette Indiana 1984.
- Weiss, Paul, *Man's Freedom*, Yale University Press, United States of America 1950.
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, Great Britain 1933.
- _____, *Modes of Thought*, The Macmillan Company, New York 1958.
- _____, *Process and Reality*, Macmillan Company, New York 1929.
- _____, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, David Ray Griffin ve Donald W. Sherburne, (Ed.), The Free Press, New York 1978.
- _____, *Religion in the Making*, Cambridge University Press, Great Britain 1927.
- _____, *Science and The Modern World*, The Free Press, New York 1967.
- _____, *Science and The Modern World*, The New American Library 1948.
- _____, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press 1920.
- Whitney, Barry L., *What are They Saying About God and Evil?*, Paulist Press, New York 1989.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Vol. II, Cambridge 1934.
- Wright, William Kelley, "God and Emergent Evolution", Douglas Clyde Macintosh, (Ed.), *Religious Realism*, (ss.431-475), The Macmillan Company, New York 1931.
- _____, *A History of Modern Philosophy*, The MacMillan Company, New York 1941.

Yaran, Cafer Sadık, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, Samsun 1998, s.125-140.

_____, *Din Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2012.

_____, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Yazoğlu, Ruhattin ve İmamoğlu, Tuncay, *Mantık*, Eser Basın Yayın Dağıtım Matbaacılık, Erzurum 2016.

Yazoğlu, Ruhattin, “Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, cilt: 10, sayı: 29, s.135-144.

_____, *Leibniz’de Tanrı ve Ahlak*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2005.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, New Jersey 1992.

Zavalloni, Roberto, *Self-Determination: The Psychology of Personel Freedom*, (Eng. trs.: Virgilio Biasiol and Carroll Tageson), Forum Books, Chicago 1962.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	:	Mehmet ÖZKAYA	
Doğum Yeri	:	TUTAK	
Doğum Tarihi	:		
Cinsiyeti	:		
En Son Görevi	:		
En Son Görev Yeri	:		
Cep Telefonu	:		
E-mail Adresi	:		

EĞİTİM BİLGİLERİ

29/01/2004	Lisans Marmara Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi-İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi/Öğretmenliği
03/06/2016	Yüksek Lisans (TEZLİ) Dicle Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Din Sosyolojisi
26/07/2016...	Doktora (TEZLİ) Atatürk Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü- Din Felsefesi

YABANCI DİL BİLGİLERİ

İngilizce	Arapça	
-----------	--------	--

İŞ TECRÜBESİ

08.2018-Şu ana kadar	Müdür Yardımcısı-Halk Eğitimi Merkezi (AĞRI/PATNOS)	Süre:2 yıl 1 ay
06.2018-08.2018	Müdür Yardımcısı (Görevlendirme)-Öğretmen Evi ve Akşam Sanat Okulu (AĞRI/PATNOS)	Süre:2 ay
06.2018-08.2018	Öğretmen-Öğretmen Evi ve Akşam Sanat Okulu (AĞRI/PATNOS)	Süre:2 ay
09.2013-06.2018	Müdür Yardımcısı-Öğretmen Evi ve Akşam Sanat Okulu (AĞRI/PATNOS)	Süre:4 yıl 8 ay
06.2012-09.2013	Müdür-Şehit Er Vefa Çelik Ortaokulu (AĞRI/MERKEZ)	Süre:1 yıl 3 ay
01.2012-06.2012	Müdür-Şehit Er Vefa Çelik İlköğretim Okulu (AĞRI/MERKEZ)	Süre:4 ay
03.2010-01.2012	Müdür Yardımcısı-Halk Eğitimi Merkezi (AĞRI/TUTAK)	Süre:1

		yıl 10 ay
02.2009-02.2010	Müdür Yardımcısı (Görevlendirme)-Kazım Karabekir İlköğretim Okulu (AĞRI/TUTAK)	Süre:1 yıl
08.2008-03.2010	Öğretmen-Gazi İlköğretim Okulu (AĞRI/TUTAK)	Süre:1 yıl 7 ay
09.2005-08.2008	Öğretmen-YİBO (AĞRI/PATNOS)	Süre:2 yıl 11 ay
02.2005-06.2005	Vekil Öğretmen-Aşağı Karahalit (AĞRI/TUTAK)	Süre:3 ay
10.2004-02.2005	-Dedemaksut Köyü Cami (AĞRI/MERKEZ)	Süre:4 ay
09.2004-06.2005	Ders Karşılığı Ücretli-İmam Hatip Hatip Lisesi (AĞRI/TUTAK)	Süre:2 ay
02.2004-06.2004	Vekil Öğretmen-Aşağı Karahalit İÖO (AĞRI/TUTAK)	Süre:3 ay

BİLİMSEL ÇALIŞMALAR

Araştırma Makalesi	ÖZKAYA, M.(01/10/2015), ORTAOKULLARDA SEÇMELİ DERS OLARAK OKUTULAN KUR'AN-I KERİM DERSİNE YÖNELİK LİKERT TİPİ BİR TUTUM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ, <i>Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ,017(02), 285-314.
Araştırma Makalesi	R. Yazoglu ve M. Özkaya , "SAMUEL ALEXANDER'İN MEKÂN-ZAMANDAKİ TANRI BELİRİMCİLİĞİ VE DOĞRU-YANLIŞ ANLAYIŞI", <i>Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi</i> , c. 7, sayı. 1, ss. 179-194, Nis. 2021, doi:10.31463/aicusbed.860681
Yüksek Lisans Tez Çalışması	ÖZKAYA, M.(03/06/2016), <i>Ortaöğretim öğrencilerinin aşiretçilik anlayışı ve dini tutum ilişkisinin incelenmesi (Ağrı-Patnos örneği)</i> , Dicle Üniversitesi
Doktora Tez Çalışması	<i>Samuel Alexander Felsefesinde Mekân-Zaman Tasavvuru Bağlamında Varlık ve Tanrı</i>

HİZMET İÇİ FAALİYETLER

10/03/2020- 10/03/2020	(SRC) Teorik ve Uygulama Sınav Sorumlusu Semineri - (F.No:2020040116 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
07/07/2019- 11/07/2019	2.01.01.02.032 - Kapsayıcı Eğitim Bağlamında Okul Yöneticilerinin Mesleki Becerilerinin Gelişimi Eğitimi Kursu - (F.No:2019040874 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)

16/05/2018- 17/05/2018	2.02.08.11.001 - Çalışanların Temel İş Sağlığı ve Güvenliği Eğitimi Kursu - (F.No:2018040520 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)
18/05/2017- 18/05/2017	İnceleme Soruşturma ve Ön İnceleme Muhakkiklik Semineri - (F.No:2017040295 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
27/04/2017- 28/04/2017	DYS SEMİNERİ - (F.No:2017040237 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
02/05/2016- 02/05/2016	ÖZEL EĞİTİM HİZMETLERİ SEMİNERİ - (F.No:2016040098 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
11/11/2015- 12/11/2015	ÇALIŞANLARIN TEMEL İŞ SAĞLIĞI VE GÜVENLİĞİ EĞİTİMİ - (F.No:2015040181 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)
15/07/2013- 16/07/2013	Güncel Mevzuatlar ile İlgili Bilgilendirme Semineri - (F.No:2013040064 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
26/03/2013- 28/03/2013	Eğitimde Fatih Projesi Teknoloji ve Liderlik Forumu Kursu - (F.No:2013040021 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)
28/01/2013- 01/02/2013	İnceleme-Araştırma-Soruşturma-Ön İnceleme Semineri - (F.No:2013040007 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
27/10/2007- 23/12/2007	Bilişim Teknolojileri Formatör Öğretmen Eğitimi Kursu - (F.No:2007040151 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)
16/06/2007- 17/06/2007	STRATEJİK PLANLAMA VE YÖNETİMİ BİLGİLENDİRME SEMİNERİ - (F.No:2007040076 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
04/06/2007- 08/06/2007	TOPLAM KALİTE YÖNETİMİ VE ÖDÜL SÜRECİ - (F.No:2007040015 - F.Türü:Seminer - Katılım Türü:Kursiyer)
30/04/2006- 10/06/2006	120 SAATLİK HAZIRLAYICI EĞİTİM KURSU - (F.No:2006040002 - F.Türü:Kurs - Katılım Türü:Kursiyer)

ALDIĞI ÖDÜLLER

01/07/2009	Teşekkür Belgesi - (Veriliş Nedeni:Çalışkanlık - Veren Makam:Diğer)
26/09/2011	Başarı Belgesi - (Veriliş Nedeni:Çalışkanlık - Veren Makam:Kaymakamlık)
28/04/2015	Başarı Belgesi - (Veriliş Nedeni:Çalışkanlık - Veren Makam:Kaymakamlık)
03/07/2020	Teşekkür Belgesi - (Veriliş Nedeni:Çalışkanlık - Veren Makam:Kaymakamlık)