

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI



JOHN LOCKE'UN EPİSTEMOLOJİSİ BAĞLAMINDA
TÖZ KAVRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

Hazırlayan
Rojan ÇİLTEPE

MALATYA-2020

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

JOHN LOCKE'UN EPİSTEMOLOJİSİ BAĞLAMINDA
TÖZ KAVRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Rojan ÇİLTEPE

Danışman
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

MALATYA-2020

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **JOHN LOCKE’UN EPİSTEMOLOJİSİ BAĞLAMINDA TÖZ KAVRAMI** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnotta hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Rojan ÇİLTEPE



TEŞEKKÜR

Tez süresince samimi katkılarından ve yönlendirmelerinden dolayı kıymetli hocam Prof. Dr. Emin Çelebi'ye, çalışmamın olgunlaşmasına eleştirileriyle katkı sağlayan Jüri Üyeleri Sayın Prof. Dr. Mehmet Önal ve Doç. Dr. Kasım Müminoğlu hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca tüm meşguliyetlerine rağmen benden yardımlarını ve teşviklerini esirgemeyen dostlarım Şahnur Keşşafoglu ve Tuba Delal Parlak'a müteşekkirim.



ÖZET

Aydınlanma felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri olan John Locke ampirist bilgi kuramı ile felsefeye önemli katkılarda bulunmuştur. Locke'un insan zihninin nasıl çalıştığına, zihnin bilgiyi nasıl, hangi yollar ve hangi kaynaklar vasıtasıyla aldığına yönelik cevapları bu katkıların başında gelir. Locke bir ampirist olduğu halde insan zihninin bilgi üretme potansiyelini yok saymamış, zihni idelerle donatan kaynaklardan biri olan düşünüm aracılığıyla insan zihninin işlemlerini de incelemiştir. Locke dış dünyanın algılardan bağımsız olarak var olduğunu iddia eden bir filozoftur. Bu nedenle yapılması gereken zihnin algı elde etme ve bilgiye dönüştürme süreçlerini mercek altına almaktır. O, töz kavramını da kendi sistemi içerisinde bu şekilde ele almıştır. Locke kendi felsefesinde iki tane tözün varlığından söz eder. Bunlardan biri niteliklerin toplamı olan töz iken diğeri ise dayanak olan tözdür. Bu tözlerin kavramı a priori değildir aksine sahip olduğumuz bu kavramın idesine basit ide kaynaklarından biri olan düşünüm yoluyla ulaşılabileceğini ileri sürer. Bu tözlerin kavramının da tıpkı sahip olduğumuz diğer tüm kavramlarımız gibi duyum ya da düşünüm aracılığıyla elde edildiğini iddia eder. Kendi sisteminde töz kavramının yerini belirleyerek niteliklerin toplamı olan tözün birincil ve ikincil nitelikler için bir gereklilik olduğunu, dayanak olarak tözün ise bulanık da olsa idelerine sahip olduğumuzu ama tam olarak varlığına işaret edemediğimizi ileri sürer.

Anahtar Sözcüler: İdeler, Duyum, Töz, Dayanak ve Nitelikler.

ABSTRACT

John Locke, who is one of the most important representative of Enlightenment Philosophy, made substantial contributions to philosophy via empiricist epistemology. Locke's answers on how human mind works, how, in which ways, and through which sources mind gets the knowledge is the leading of these contributions. Even though Locke is an empiricist, he did not ignore the potential of human mind on producing knowledge, he examined the activity of human mind through reflection, which one of the sources that equips the mind with ideas. Locke is such a philosopher who asserts that the outer world exists independently from perceptions. For this reason, what needs to be done is to put under the scope the process of mind on attaining perception and converting it into knowledge. He handles the essence term also this way within his own system. Locke speaks of the existence of two essence in his philosophy. One of them is the sum of qualities, and the other one is the essence as of the foundation. The notion of these essences is not a priori; on the contrary, he propounds that the essence of the notion we have can be reached through reflection, which is one of the simple idea sources. He asserts that the notion of these essences as all other notions that we have is acquired via reflection. By determining the place of the notion of essence within his system, he asserts that the essence that is the sum of qualities is a necessity for primary and secondary qualities, and for the essence as of the foundation, we have the essences even if it is indistinct, but we cannot indicate its existence implicitly.

Key Words: Ideas, Sensation, Essence, Foundation and Qualities.

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE TÖZ KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Platon: Değişmeyen Aşkın Tözler.....	7
1.2. Aristoteles: Platon'un Aşkın Tözünden İçkin Töze	12
1.3. Orta Çağ'da Töz Kavramı	16
1.4. Modern Felsefede Töz Kavramı	23

İKİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE'UN EPİSTEMOLOJİSİ VE TÖZ KAVRAMI

2.1. Locke'un Epistemoloji.....	30
2.2. Locke'un Töz Anlayışı	39
2.3. Dayanak Olarak Töz: Substantia	41
2.4. Cisimsel Töz.....	50
2.5. Locke'un Töz Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler	55
2.5.1. Berkeley'in Cisimsel Töze Eleştirileri	55
2.5.2. Hume'un Töz Eleştirisi	57
SONUÇ	61
KAYNAKÇA.....	65

KISALTMALAR

ABD	: Ana Bilim Dalı
a.g.e.	: Adı geçen eser
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
İF	: İlahiyat Fakültesi
Fak.	: Fakülte
Neş.	: Neşriyat
No	: Numara
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
Tar.	: Tarih
TDK	: Türk Dil Kurumu
Üniv.	: Üniversite
vd	: Ve diğerleri
vs.	: Vesaire
Yay.	: Yayınlar

GİRİŞ

Bu tezin amacı, John Locke gibi ampirist bir filozofun töz gibi ampirik düzlemde varlığını belirlemenin hayli zor olduğu “soyut” bir kavrama ilişkin yaptığı açıklama ve analizlerin epistemolojik tutarlılığını ortaya koymaktır. Bilginin sadece algılama yolu ile mümkün olduğunu söyleyen bir filozof, töz gibi duysal ve maddi olmayan bir kavrama nasıl yaklaşmıştır? Bu kavramı olumlayıp kabul etmiş midir yoksa yadsımış mıdır? Eğer olumluyorsa kendi kuramı içerisinde nasıl yerleştirmiştir? Şayet yadsıyorsa töze ilişkin olumladığı yargıları nasıl anlamak gerekir? Bu bağlamda Locke ampirik epistemolojisinde tutarlı mıdır? Araştırmamızda bütün bu soruların yanıtlarını bulmaya çalıştık.

Ampirizm’in en önemli düşünürlerinden biri olan Locke, rasyonalizmin temel iddiasını yani bilginin kaynağının akıl olduğunu, malzemesini ise doğuştan getirilen kavramların, ilkelerin oluşturduğunu reddeder. Locke’a göre bilginin yegâne kaynağı deneyimdir. Deneyim ise duyum ve düşünüm olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki kaynak da aslında algılama yollarıdır. Duyum, beş duyumuza işaret ederken düşünüm zihnin işlemlerinin algısıdır. İnsan zihnindeki ideler bu iki kaynağın birinden gelmiştir. Duyum aracılığıyla basit ide denilen düşüncelerin malzemesi elde edilir. Basit ideler bilginin ilk maddesidir. Bu ideler olmadan bilgi ve düşünme mümkün değildir. Basit idelerin oluşumunda zihin pasiftir. Fakat kendisinde biriken bu ideleri birbiriyle karşılaştırmaya, birleştirmeye başladığında aktif hale geçer ve yeni ideler üretir. İşte Locke’a göre bilgi, duyum ve düşünümün kaynaklık ettiği idelerin birbiri ile ilişkilendirilmesi sonucu meydana gelen bir üründür.

Böylesi bir bilgi teorisi ekseninde Locke, felsefe tarihinde başat tartışma konularından olan tözü de bilginin sınırları içerisinde dâhil etmek ister. Ama töz gibi genelde rasyonalist felsefeye ait bir kavramı kendi kuramı içerisinde yerleştirmenin bazı zorluklarını yaşar. Bu zorluk, ileride göreceğimiz üzere Locke’un kimi zaman tözü kabul ettiğine kimi zaman ise epistemolojik olarak yadsıdığına yönelik yargılarının hangi bağlama ait olduğunun tayin edilemeyişiyle ilgili gibi gözükmektedir. Bu yüzden

filozofumuz bazen rasyonalist kabulleri olan bir filozof olarak anılarak iddia ettiği epistemolojisi bağlamında tutarsızlıkla suçlanmıştır.

Töz problemi filozofların en çok üzerinde durdukları problemlerden biridir. İlk Çağ'dan itibaren değişmeden kalan bir dayanak arayışı modern döneme de farklı bir çehre ile yansımıştır. Töz kavramı tek bir anlamla sınırlı kalmamış her filozofun kendi kuramı içerisinde ya yeni anlamlar kazanmıştır ya da aynı anlam çok farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Hatta denilebilir ki ontoloji temelli felsefe yapanların veya felsefeyi önemli ölçüde ontolojiden ibaret görenlerin temel tartışma kavramlarından en önemlisi tözdür.

Bu araştırmada İlk Çağ'dan itibaren tözün ne olduğunu, ontolojik olarak var olup olmadığını, tözün Tanrı'ya mı, bireye mi, nesneye mi yoksa doğaya mı işaret ettiğini araştırmaya çalıştık. Bu problem çoğu zaman ontolojinin konusu olarak tartışılmışsa da modern dönemlere doğru epistemoloji eksenli felsefelerin de kayıtsız kalamadıkları bir konu olmuştur. Çünkü her halükarda bilgi nesnesi varlık olan bir çıktıdır. Bu yüzden tezimizde özellikle epistemolojide önemli bir kavram olan ide ve nitelik konusunu derinlemesine ele almaya çalıştık.

Araştırmanın ana kavramı töz olduğu için birinci bölümde, İlk Çağ'dan başlayarak 17. yüzyıla kadar töz kavramının serüvenini ve ontolojisi ile ön plana çıkmış filozofların, bu kavramı nasıl ve ne şekilde ele aldıklarını göstermeyi amaçladık. Bu bölümde İlk Çağ'dan Platon, Aristoteles, Orta Çağ felsefesinden; Boethius, İbn Sînâ, Fârâbî, İbn Rüşd, Aquinalı Thomas modern felsefeden ise Descartes, Spinoza ve Leibniz'in töze dair yaklaşımlarını inceledik. Özellikle ontolojinin kurucusu kabul edilen Aristoteles'in fikirlerini etraflıca tartışmaya çalıştık. Aristoteles'in töz kavramını tetkik ettiği *Kategoriler* ve *Metafizik* kitaplarını karşılaştırmalı olarak inceledik. Onun her iki kitapta töz kavramını farklı şekillerde ele aldığını göstermeye çalıştık. Böylece bu bölümde Locke'a kadar töz kavramının nasıl değiştiğini, hangi anlamlarda kullanıldığını hangi konular etrafında tartışıldığını net bir şekilde sunmaya gayret ettik. Bu filozofların düşüncelerini aktarırken ana kaynağımız genellikle onların kendi eserleri oldu. İkincil kaynaklardan ancak konu hakkında farklı yorum, eleştiri ve itirazları görebilmek için faydalandık. Ama ana konumuz töz tarihi olmadığından ilk bölüm sadece ana bölüme geçiş ya da bir ön hazırlık olduğu için ele aldığımız tüm filozofların

felsefelerini derinlemesine inceleyemedik; çünkü bunun araştırmanın amacını aşacak bir adım olduğunu düşündük.

Ampirist bir filozof olan Locke'un amaçlarından biri de rasyonalistlerin görüşlerine, özellikle doğuştan bilginin mümkün olduğuna dair iddialarına karşı çıkmak olmuştur. Rasyonalist filozofların töze dair fikirlerini açık bir şekilde yazmaya çalıştık ki daha sonraki bölümde Locke'un bunlara itiraz ve eleştirilerini verebilelim. Locke'un töz anlayışını tartışmadan önce onun ampirist bilgi kuramını etraflıca anlatmaya çalıştık. Onun, özellikle ide ve nitelikler ile ilgili görüşlerini açık bir şekilde ele almayı amaçladık. Bu, metin açısından oldukça hayati bir öneme sahipti. Çünkü Locke gibi ampirist bir filozofun hangi kavram ve terimler sayesinde ya da hangi yolla tözü kabul ettiğini ve onu bilginin sınırları içerisine nasıl yerleştirdiğini görmeliydik. Aynı zamanda Locke'un töze dair fikirlerini tartışırken sık sık ide ve nitelikler konusuna değinmek durumunda kaldık. Çünkü filozofumuzun birincil itirazı doğuştan idelerin olduğuna yönelikti. Doğuştan idelerin olma(ma)sı, determine eden tözsel bir varlığın olma(ma)sı ile doğrudan ilişkilidir. Nitelikler konusu da doğrudan varlık ile ilgilidir. Birincil niteliklerin varlıktan ayrılabilir değil iken ikincil nitelikler varlıktan ayrılabilir bir mahiyeti haiz olduğu için varlığın özüne ait değildir. Bu itibarla bu tartışma farklı bir perspektiften bizi töz meselesi ile karşı karşıya bırakmaktadır.

İkinci bölümün ilk kısmında Locke'un epistemolojisini anlattıktan sonra ana konumuz olan töz konusuna geldik.

Türkçe literatürde görebildiğimiz kadarıyla Locke'un töz kavramı üzerine beş çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların üçü doğrudan Locke'un töz kavramını konu edinirken diğer iki çalışma da felsefe tarihi içerisinde töz kavramının yerini, seyrini ve önemini tartışmaktadır. Doğrudan Locke'un töz kavramını tartışan çalışmalardan iki tanesi İsmail Çetin tarafından yazılmış olan "John Locke'un Cevher Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler" ve "John Locke'un Cevher Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" adlı makalelerdir. Bu makalelerde Locke'un töz kavramını reddedip reddetmediği eğer reddetmiyorsa töz olarak neyi kabul ettiği ele alınmıştır. Ama bu çalışmaların her ikisinde de Locke'un töz kavramını reddetmediği halde tözün bilinip bilinemeyeceğine dair agnostik bir tavır takındığı iddia edilmiştir. Doğrudan Locke'un töz kavramını tartışan bir diğer çalışma da Hüseyin Aydoğdu'nun "John Locke'da Töz

Problemi” adlı makalesidir. Bu makalede Locke’un töz kavramına ontolojinin değil epistemolojinin bir sonucu (zorunluluğu) olarak yaklaştığı ileri sürülmüştür. Bu çalışmada Locke’un birincil tözü Tanrı, ikincil tözü madde ve ruh olarak belirlediği iddia edilmiştir. Bu konudaki diğer bir çalışma da Çetin Veysal’in yazmış olduğu “Töz Üzerine” adlı makaledir. Bu makalede Veysal, töz fikrinin önemini yitirmesinin sorumlusu olarak doğrudan Locke’a işaret etmektedir ve Locke’un töze dair yaklaşımına makalede birkaç cümle ile yer vermektedir. Sabahattin Çevikbaş’ın “Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış Başlangıçtan Hume’a Kadar” adlı doktora tezinde “töz düşüncesinin eleştirisi” başlığı altında Locke’un töze dair fikirleri incelenmiştir. Bu kısımda Locke’un töze dair bir eleştiri çağının başlamasındaki katkıları ele alınmıştır. Daha sonra ise Locke’un töze dair idelerimizin açık seçik izlenimine sahip olmadığımızı iddia etmesine rağmen üç tür tözün varlığını kabul etmesi tartışılmıştır.

Biz ise çalışmamızda töz konusunu ele alırken Locke’un, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* eserindeki içerik sıralamasına uymaya özen gösterdik. Onun öncelikle tözü konuşmadaki amacının izini sürdük. Locke’un bu konuyu aslında rasyonalistlerin doğuştan fikirler ve bilgiler argümanına itiraz etmek için açtığını iddia ettik. Daha sonra Locke’un töz hakkında itiraz ve eleştirilerini sunduk ve onun tözü kendi felsefesinde nasıl konumlandığını araştırdık.

Çalışmamızda, bizden önce yapılan tartışmaların çoğuna değinmeye ve söz konusu tartışmaları değerlendirmeye gayret ettik. Felsefe tarihi boyunca pek çok farklı töz tanımı yapılmıştır. Bu nedenle töz kavramını ele alan filozoflar, bazen tözün sadece bir anlamını ön plana çıkarıp diğer anlamlarını dışlayabilmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Locke’un da reddettiği, görmezden geldiği ya da eleştirdiği töz tanımları olmuştur. Biz Locke’un bu konudaki görüşlerine de yer vermeye, hangi anlamıyla tözü reddettiğini ya da hangi düşünürün töz fikrini eleştirdiğini incelemeye çalıştık. Locke’un kendi felsefesi içinde tözün bazı anlamlarını kabul ettiğini iddia ettik ve bu anlamların neler olduğunu, hangi filozofun töz fikriyle uyduğunu ya da çatıştığını göstermeye çalıştık. Locke’un töz kavramına dair yaklaşımının salt bir reddetme ya da kabul etme üzerine kurulmadığını, aksine onun *Deneme*’de bu konuyu tabiri caizse okuyucu ile birlikte tartıştığını, kendi sistemi içerisine farklı yollardan da olsa töz kavramını dahil ettiğini belirttik. Özellikle felsefeleri içerisinde töz kavramına büyük bir önem atfeden Aristoteles ve Descartes gibi filozoflardan Locke’un ne derece

etkilendiğini ya da onların töz fikrini ne derece reddedip onayladığını araştırmaya çalıştık. Son olarak da Locke'un halefleri ve onun gibi ampirist olan Berkeley ve Hume'un, Locke'a olan itiraz ve eleştirilerine yer verdik. Çünkü Locke'dan sonra töz fikrinin sarsıntıya uğradığı, yok sayıldığı gibi bazı iddialar mevcuttur. Biz, Berkeley ve Hume'un töz fikrine bakarak tözün evrildiği noktayı ve bu iddiaların haklılığını anlamaya çalıştık. Ayrıca Berkeley ve Hume'un Locke için yapmış olduğu eleştirilere de metinde yer verdik; çünkü bu hem Locke'un sonraki filozoflar üzerindeki etkisini görmemize yardım edecektir hem de Locke'dan sonra töz kavramının geldiği noktayı bizlere gösterecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE TÖZ KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Töz (geride, altta bulunan anlamına gelen Yunanca *ousia*, *hypostasis hypokeimenon* ve Latince *substantia*; Osmanlıca *cevher*; İngilizce *substance*; Fransızca *substance*; Almanca *substanz*) kavramı, tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar geniş bir çeşitliliğe/anlam dairesine sahiptir (Cevizci, 2005: 1633). Bu çeşitliliği birkaç madde ile sıralayacak olursak: I-Var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kendinde şeydir (*thing in itself*) (Simon, 1996: 367). II- Maddenin zaman içerisinde geçirdiği değişimlere rağmen kendisi değişime uğramayan şey (Hançerlioğlu, 1979: 386). III- Niteliklerin bir arada durmasını sağlayan dayanak. IV-Var olmak için diğer her şeyin kendisine muhtaç olduğu şey V- “Şu” diye gösterebileceğimiz bireysel somut varlıklar (Cevizci, 2005: 1633-1634).

Bu kavram, aslında görünen ve sürekli değişen varlık altında mutlak değişmeyen bir şey arama isteğinin bir yansımasıdır. Böylesi bir arayışı ise Batı felsefe tarihine Parmenides dâhil etmiştir (Çevikbaş, 1998: 21). Yıllar sonra çocukluk arkadaşımızla karşılaştığımızda görünüşü, yaşam tarzı ve hatta hali tavrı bir bütün olarak değişmiş olmasına rağmen, onun bizim eski çocukluk arkadaşımız olduğunu yani “o” olduğunu nasıl biliriz? Bunca değişim ona aynı isimle seslenmemize neden mani olmuyor? Bu demek oluyor ki bizlerde de bu “çocukluk arkadaşı” gibi yıllarca değişmeden “aynı kalan” bir şeyler mevcuttur. İşte böyle her şeyin değişip dönüştüğü bir sistematiğe, değişmeden aynı kalan şeyi arama isteği, töz kavramını doğurmuştur. Elbette, “töz meselesi işte budur” demek doğru bir yaklaşım olmaz, ama tözün önemli bir veçhesinin de bu olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır.

Nitelikleri kendi içinde barındıran, maddede bozulmadan, değişmeden aynı kalan bir şey vardır. İşte bu aynı kalan mutlağı araştırmak, töz probleminin en temel ve tartışmalı meselesidir. Bu yüzden “töz nedir?” sorusuna daha ayrıntılı cevaplar aranmalıdır. Bu açıklamalar eşliğinde diyebiliriz ki felsefe tarihinde töz problemi, varlık probleminin kaçınılmaz bir meselesi olmuştur. Peki, bu töz nerede aranacaktır? Tözün zorunlu bir ön kabul olma ihtimali var mıdır? Tözü maddi dünyada, madde ile birleşik

olarak aramak onu madde ile bir saymak değil midir? Felsefe tarihi boyunca Platon, Aristoteles, Boethius, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Aquinalı Thomas, Descartes, Spinoza, ve Leibniz gibi filozoflar tözü nerede aramışlar ve bu türden sorulara/sorunlara nasıl cevap vermişlerdir? İşte bu başlık altında, adı geçen filozofların töz kavramına dair düşüncelerini ve töz ile ilgili sorulara verdikleri yanıtları ele alacağız.

1.1. Platon: Değişmeyen Aşkın Tözler

Töz üzerine konuşabilmek için ele alacağımız filozofun “varlık nedir?” sorusuna cevap aramalıyız. Kuşkusuz bu soruya cevap vermek bizi doğrudan epistemolojik bir çerçeveye de mahkûm etmektedir. Başka bir deyişle varlık nedir sorusu varlığı nasıl bildiğimiz ile doğrudan ilişkilidir. Bu iç içeliği göz ardı etmeden öncelikle “Platon için varlık nedir? Varlık nerededir? Ya da gerçek varlık nedir? Algılanan nesnelere gerçek midir yoksa asıl gerçek us ile var olduğuna kanaat getirdiğimiz şeyler midir?” gibi sorulara cevap aramamız anlamlı olacaktır.

Weber’e göre, Platon, epistemoloji ve ahlaki değerler alanında söz söyleyip, belirli kurallar tayin edebilmek için değişmeden kalan, sabit bir varlık olması gerektiğini düşünür (2015: 62). Çünkü günbegün değişip duran şeyler üzerinde konuşmak hem imkânsız hem de anlamsız olur. Örneğin bugün konuşup hakkında bazı kanılara vakıf olduğumuz “insan” yarın değişecek ve dolayısıyla konuştuğumuz her şey anlamsız hale gelecektir. Bu nedenle varlık bilgisi, gerçekten var olana ve özü değişmeyeine ilişkin bilgiden oluşmalıdır (Platon, 2013: 58b). Bunu Platon şöyle dile getirir: “Her şey herkesçe hep doğru olmuyorsa her nesne her bir kimsenin değilse, nesnelere bize bağlı olmayan, kendilerinin değişmez bir varlıkları olduğu açıktır” (2016: 386e). O halde bu değişmeyen varlığı aramalı bu sayede genel kanunları/bilgiyi bulmalıyız (Weber, 2015: 65).

Platon, böyle bir akıl yürütme sonucunda algıladığımız varlıkları incelediğinde her ne kadar Parmenides’i doğrulamak isteyip evet, değişen hiçbir şey yoktur demek istese de varlıkta gördüğü mütemadi değişimler, onu görünen âlemin altında yetkin/gerçek varlığı aramaya itmiştir. İşte Platon’a (2015b: 65de) göre bu göreceli, her şeyin anbean değişip bozulduğu, bilgiye ve ahlaki değerlere imkân vermeyen varlık âlemi, sadece gerçek varlığın bir arketipi/kopyası olmak zorundadır. Bu görünen yani

içinde yaşadığımız âlem birer yansıma olduğuna göre bunların asılları da bir yerlerde bizim onları görmemizi, us aracılığıyla anlamamızı bekliyor olmalıdır. Platon, “Var olan her şey birden ve çoktan ortaya çıktı, ayrıca doğa sonu olanı ve olmayanı kendisinde topladı. Durum böyle olduğundan her şeyin bir ideası olduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız” (2013:16d) der. Platon bu değişmeden kalan, asıl varlık/varlıkları kimi zaman çoğul biçimiyle *ideai*, *eide* (Weber, 2015: 64) terimlerini kimi zaman da tekil biçimiyle *eidos* terimini kullanarak ifade etmiştir (Marietta, 1998: 63). Bu terimler de bizi, Platon’un ontolojisine ve İdealar Kuramına/Form Teorisine götürmektedir.

Platon genel bilgiyi, genel doğruları, yani evrensel olanı aramaktaydı. Bu arayış Platon’u, varlıkların aslına yani idealara götürmüştür. İdealar, Platon için görünen, dokunabildiğimiz, tadını aldığımız ya da sesini duyduğumuz her şeyden daha gerçektir (Weber, 2015: 64-65) ve hatta renk, tat, koku vb. nitelikler ne kadar kuvvetli olursa olsun ideaların bir kopyasından/yansımasından öteye geçemezler Platon, 2015c: 83bc,102b). Platon, ancak görülemeyen şeylerin değişimden uzak olduğunu düşünmüştür; mesela ruh görülmeyen olduğu halde usumuz ile var olduğunu biliriz aynı zamanda hiç değişmediğine kanaat getirebiliriz (2015a: 507c). O halde ona göre ruh dâhil olmak üzere sadece us ile kavranan şeyler deforme olmaktan kurtulabilir (2015a: 78de, 79abe).

Platon’un kendi kuramını açıklamak için sık sık başvurduğu güzellik ideasına biz de başvuralım. “Güzel nedir?” diye sorduğumuzda insanların işaret edip ‘işte güzel budur!’ dediği nesnelerin hepsi muhakkak ki bozulmaya yüz tutacak, yani güzelliklerini kaybedeceklerdir. Bugün güzel olan bir gün bu özelliğini kaybetme ihtimali ile karşı karşıya kalabilir (2015b: 78de). Üstelik “güzel olan nedir?” sorusunun cevabı daima farklı bir nesneye işaret eder. Sürekli değişime uğrayan, güzel diye işaret ettiğimiz şeylerden daha gerçek olan güzellik ideası/idesi ne değişime ne de herhangi bir bozulmaya maruz kalır. Bu dünyada güzel diye gösterilen her şey güzellik/güzel ideasından alınan paydan başka bir şey değildir (2015b: 100cde; 2011: 287cd).

Ayrıca Platon, bir diyalogunda da:

Bu sonsuz bir güzelliktir, doğmaz, ölmez, değişmez; bir tarafı güzel bir tarafı çirkin, belirli açılardan güzel ya da çirkin, kimileri için güzel ya da çirkin değildir.[...] Bu güzellik sadece

kendisindedir ve kendisiyle birlikte görünür, sonsuzluk içinde vardır ve yapısıyla ilgili olmasından dolayı kendi kendisiyle ilişki halindedir. Diğer tüm güzel şeyler buna eklenirler. Ancak başka güzellikler buna eklendiği zaman da onda bir farklılık, azalma ya da artma söz konusu olmaz, eklenenlerin ona bir etkisi yoktur (2015d: 211b).

Platon'un burada güzel ideasına dair ifadeleri iyi, doğru ve hatta duyulur âlemdeki her şeyin idesi için geçerlidir (Ülken, 2000: 123; Weber, 2015: 66).

Her şeyin asıl varlığı, idealar âleminde mevcuttur. Bu kuram bu şekilde ifade edildiğinde pek çok soru da ardından gelir. Onlardan biri de “hiç dokunmadığımız, görmediğimiz, duyumsayamadığımız bu ideaların varlığından nasıl emin olacağız?” sorusudur. Platon'un bu soruyu cevaplandırırken ki kanıtı, içinde yaşadığımız dünyanın varlığıdır. Daha önce de bahsi geçtiği gibi eğer bu dünyanın değişken bir yansımadan başka bir şey olmadığını iddia edersek bu yansımanın pay aldığı gerçek varlığın/mutlak varlığın yani ideaların var olması zorunlu hale gelir. Ama gerçek varlık/idealar için aynı zorunluluk yoktur, yani bu âlem hiç varlığa gelmeseydi de idealar âlemi var olacaktı. Ayrıca Platon, ideaların varlığına dair bir şüphenin onların varlığı, yokluğu, gerçekliği ile ilgili değil bizim akıl yürütmemizdeki noksanlıktan kaynaklı bir sorun olduğunu düşünür (Weber, 2015: 65). Çünkü ideaların varlığı, dolayısıyla gerçekliği inkâr edilemez bir durumdur (Cevizci, 2001: 39).

O halde, varlığından şüphe duymadığımız bu ideaların nerede olduğu sorusunu sorabiliriz. Acaba Platon, idealar âlemi ifadesini kullanırken gökyüzünün ötesinde konumlanan farklı bir varlık alanına mı işaret etmiştir; yoksa Platon'un ideaları bu dünyadaki varlığa içkin bir yapıya mı sahiptir? Peki, ideaları sadece zihnimizdeki genel kavramlar, tümeller olarak mı yorumlamalıyız? Her ne kadar Platon, idealar kuramını tartıştığı diyaloglarında ideaların sanki bir mekânı varmış gibi ifadeler kullansa da onlara zamansal, uzaysal bir yer atfedilip atfedilmediği tartışılan bir konu olmuştur. Platon'un, dünya dışında ayrı bir varlık âlemi varmış gibi tasvirler kullanmasının sebebi de dilin başka bir ifade şekline imkân vermemesidir. Bu dil ne kadar işlevsel ve çeşitli anlatımlara sahip olursa olsun özellikle metafiziksel konuları ifade edebilme ve derinleştirme biçimimiz kısıtlıdır (Copleston, 2013a: 57). Metafiziksel anlatımlarda kişi kendi zihnindeki düşünceleri başka bir zihne aktarmak isterken metaforik bir anlatım yöntemi seçmek zorunda kalabilir. Bu yüzden Platon'un diyaloglarındaki idealar âleminin bir metafor olduğu, onlara bir yer atfetmenin Platon'un felsefesi açısından

doğru bir yorum olmadığı söylenebilir (Magee, 2000: 15). Nitekim yer kaplayan bir varlık ya da varlık boyutunun bir yere atfen bir meknda bulunduğunu söylemek çeliŐki doğurur.

Platon'un idealarının genel kavramlara yani tümellere mi işaret ettiği, yoksa ontolojik gerçeklikler mi olduğu sorunu bu konudaki bir diğer önemli tartiŐmadır. İdeaların sadece tümeller olduğunu kabul etmek onları ontolojik bir yapıdan mahrum bırakmak demektir. Peki, Platon'un felsefesine hangi görüş daha uygundur? *İdeai*, *Eide* kavramlarının idea olarak çevrilmesi, bunların sadece zihinde var olan ve ontolojik bir gerçekliğe sahip olmayan ŐeylermiŐ gibi algılanmasına sebep olmaktadır. Keza bazı yorumcular bu metaforik anlatımlar karşısında dikkatli olunması gerektiğini vurgulayıp aslında kastedilen Şeyin tümellerden başka bir Şey olmadığını iddia eder. Onun düşündüğü karŐıtlık tikel olanla genel olan arasındadır. "Adalet nedir?", "Güzellik nedir"? vb. sorular genel olarak adalet ve güzellik hakkındadır ve bunlar Şimdi ve burada olanla ilgili değildir (Magee, 2000: 15-16). Bu yaklaŐıma göre idealar kesinlikle ontolojik olarak bir gerçekliğe sahip değildir. Onlar ancak zihinsel varlıklardır (Weber, 2015: 66-67). Lakin 'pay alma'dan söz edebilmemiz için bir aŐkınlık yani nesneden uzaklık gerektiği, pay alınan Şey ile pay alan Şeyin iki ayrı varlık olması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır (Copleston, 2013a: 57). Yani idealar ontolojik varlıklar değildir dediğimiz takdirde pay alma meselesi açıklanamayan bir mesele olarak kalmaktadır. Bu konuda nihai bir çözümün henüz mümkün olmadığı söylenebilir. Ancak yine de bu sorun Platon'un kastettiği Şeyin hem içkin hem aşkın olduğu hem zihinde hem de zihinden ayrı olduğu yorumu yapılarak aŐılabilir.

Sonuç olarak Platon'un ideaları ezeli, ebedi, bölünmez, parçalanmaz, yok olmayan özelliklere sahip bir yapıda olup algı dünyasındaki varlıklardan bağımsızdırlar (2015c: 248bc).

Platon'un ontolojisine dair yaptđımız bu izahat, tz kavramının niteliğini ortaya koymak için yeterli olacaktır diye umuyoruz. Yukarıdaki ontoloji anlatısı eşliğinde "Platon'un felsefesinde tz nedir?" sorusuna geçebiliriz. Aslında Platon'un idealar kuramını anlattđı diyaloglarında tz kavramına rastladığımızı söyleyemeyiz. Bununla beraber Platon'un ontolojisinde tözün ismi, betimi ya da araŐtırmasına rastlamasak da sonraki felsefelerde tartiŐması yapılmış olan tözün izlerine rastlıyoruz.

Töz kavramının sözlük anlamını göz önünde bulundurarak Platon'a baktığımızda, idealar kuramında tözü bulabiliriz. İdealar, tözü karşılayan gerçeklerdir dersek bu yorum aşırı bir yorum olmayacaktır. Her ne kadar Platon açık açık idealar tözdür şeklinde bir ifade kullanmasa da (Çevikbaş, 1998: 70-71; Aristoteles, 2010: 987b20) "Töz Nedir" başlığı altında sıraladığımız maddelerde görüldüğü gibi Platon'un idealara yüklediği pek çok anlam töze de yüklenmiştir (Ülken, 2000: 123). Bunun böyle olması tözün ve ideaların aynı şeye karşılık geldiği hususunda mutlak bir yargıya ulaştığımız anlamına gelmez. Aksine bizi birkaç problem ile karşı karşıya bırakır.

Tözün değişmeyen, mutlak gerçeklik olduğu yönündeki tanım tam olarak Platon'un idealarına karşılık gelmektedir (Runes, 1942: 304). Çünkü yukarıda Platon'un aynı tasvirleri idealar için yaptığını görmüştük. Bundan güç alarak Platon'da töz, ideal varlıkları karşılar diyebiliriz. Ama nasıl ki Platon'un ideaları tek bir tanımla ifade edilemiyorsa töz için yapılan tanımlar da yalnızca bunlar değildir.

Daha sonra bahsi geçeceği üzere bazı filozoflar için töz yukarıda III. maddede işaret ettiğimiz gibi nesnelere kalıcılığını sağlayan, nesnelere değişmeden kalan ve nesnelere niteliklerini bir arada tutan dayanak noktasıdır; fakat Platon için bu tarz bir tözden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Platon, ideaları nesnelere dayanak noktası kılmaktan ziyade nesnelere onlardan pay aldığı bir gerçeklik olarak ifade eder. Bu yüzden Platon'un ideal varlıklarının bu tarz bir 'dayanak' yorumuna müsaade etmediği söylenebilir.

Platon'un, fenomenler âlemini ideaların bir kopyası olarak sunduğunu vurgulamıştık. İdeaların da bazı bakımlardan töz kavramına eş değer olduğunu ifade etmiştik. O halde Platon'un ontolojisinde sonsuz sayıda ya da tümel kavramlar adedince töz mü vardır? Yaşadığımız âlemde nasıl ki bir varlık hiyerarşisi mevcutsa varlıklar kendinden daha mükemmel olana tabii oluyorsa idealar âleminde de idealar, daha yüksek derecede olan idealarla birbirlerine böylesine bir ilişkiyle bağlanmışlardır (Weber, 2015: 66). O halde en büyük töze bağlanmak, onunla ilişkilenecek suretiyle çok sayıda tözden bahsetmek mümkündür. Bu teoride her ne kadar pek çok idea mevcutsa da zirvede iyi ideası olan mutlak varlık vardır ve tüm idealar en Genel/Yetkin İdeaya bir şekilde bağlıdır (Sunar, 2006: 77). Bu durumda yetkin ideaya 'tözlerin tözü' gibi bir

nitelemede bulunmanın, töz kavramı etrafında yürütülen tartışmalarda bir karşılığının olabileceğini düşünüyoruz.

Platon'un töze dair fikirlerini inceledikten sonra şimdi de ontoloji alanında Platon kadar etkili olan Aristoteles'in töze dair yaklaşımlarını tartışmalıyız.

1.2. Aristoteles: Platon'un Aşkın Tözünden İçkin Töze

Adorno, metafiziğin Aristoteles ile başladığını ifade eder (2017: 33). Bu nedenle Aristoteles'in töze dair söyledikleri felsefe tarihinde çok önemli bir yer tutar. “*Ti esti?*” ve “*Ti esti to?*” Aristoteles felsefesinin iki önemli sorusudur. Aristoteles'e göre söz konusu sorulardan ilki olan “Ne(ler) vardır?”a gerekli ve yeterli cevaplar verildikten sonra ancak “Bu var olan nedir?” sorusu ele alınabilir (Özcan, 2009: 114). Başka bir deyişle önce nelerin var olduğu üzerinde durulmadan “bu var olan şeylerin mahiyetine” dair sorgulamalar başlamamalıdır.

O halde ne(ler) vardır/var olan nedir? Aristoteles için “...asıl anlamında Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz [ousia] olabilir” (2010: 1208a 33-35). Çünkü “...her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür [ousia]” (2010: 1028a 36-37). Bu bakımdan “Varlığın incelenmesi önce tözün incelenmesidir” (2010: 1208a 6-7). O halde “*Ti esti ?*” (Var olan nedir?) sorusunun cevabı “töz (ousia)” olduğuna göre öncelikli amacımız Aristoteles'in töz kavramının neye/nelere işaret ettiğini araştırmak olmalıdır.

Ousia kavramı varlık, kimi zaman olma, var olma ve var olan(lar) anlamlarına gelir, çoğul hali ise *ousiai* şeklindedir. ‘Nelik’ anlamındaki ousia ise, bir şeyi o şey yapan, bir şeyin ne olduğunu belirleyen esas yapısı demektir. Var olan/ var olma nedir? Var olan hangi yapıdadır? Bir var olanın o var olan olması ne anlama gelir? Töz kavramını araştırmak, bu gibi sorulara cevap aramakla eş değerdir (Kuçuradi, 2016: 55). Bu sorular her ne kadar töz kavramının kapsamı içerisinde bulunsun da Aristoteles'in ousia kavramını her daim töz (substance) anlamında kullanıp kullanmadığına dair tartışmaların da mevcut olduğunu (Kuçuradi, 2016: 54-55) hatırlatmak gerekir.

Töz (ousia) kavramının neye işaret ettiğini ya da tözün ne olduğunu Aristoteles, *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerinde incelemiştir. Bu yüzden biz bu kavramın her iki

kitabta da farklı yaklaşımlarla ele alındığını, dolayısıyla her biri ayrı ayrı incelenmeye değer olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden Metafizik'teki töz tartışmalarını ele almadan önce *Kategoriler* kitabında bu kavramın hangi bağlamda ele alındığına ve hangi tartışmalara yol açtığına bakacağız.

Aristoteles, *Kategoriler* eserinde var olanları töz, nitelik, nicelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik olmak üzere 10 temel kategoriye ayırmıştır (2016:1b 25-28). Birinci ve en önemli kategori tözdür. Bunun sebebi, diğer 9 kategorinin bu kategoriye yüklenebilmesi; ama tözün kesinlikle onlara yüklenememesidir (Aristoteles, 2016: 2a 10-20). Yani diğer tüm kategoriler töze bağımlıdır. Örneğin nitelik kategorisi ancak bir şeyin niteliği olursa var olabilir. “İnsan akıllıdır”, “Sokrates basık burunludur” gibi önermelerdeki “akıllılık” ve “basık burunluluk” gibi nitelikler ancak “Sokrates” ya da “İnsan” gibi bir töze yüklenerek var olabilirler (Aytış, 2013: 149). Demek ki “...ötekilerin hepsi [diğer 9 kategori] ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara [protai ousiai] yüklenir ya da onların içindedirler” (2016: 2 b 3-5). Görüldüğü üzere töz kategorisi her daim diğer kategorilere özne/taşıyıcı olmaktadır (Aristoteles, 2016: 2 a 34-38; Aristoteles, 2016: 2 b 1-6 6 a 6b 6c).

Aristoteles, *Kategoriler*'de töz konusunu incelerken birkaç yerde hypokeimenon kavramını kullanmıştır (2016: 1b 6). Hypokeimenon Türkçeye ‘altta duran şey’ şeklinde çevrilmiştir (Cevizci, 2005: 1633). Bu eserde Aristoteles'in töze (ousia) verdiği anlam altta duran şey (hypokeimenon), dolayısıyla taşıyıcı ve dayanak olan şeydir. Görüldüğü üzere *Kategoriler* kitabı söz konusu olduğunda töz, ‘töz nedir’ başlığı altında sıraladığımız maddelerin üçüncüsüne tekabül etmektedir. O halde töz burada neye delalet etmektedir? Aristoteles, “töz” derken niteliklerin taşıyıcısı ya da dayanağına mı işaret etmektedir? Bu soruların cevapları pek çok tartışmayı beraberinde getirdiği için hemen “evet” ya da “hayır” diyerek cevaplanamazlar. O tartışmalardan biri de Aristoteles'in meşhur madde ve form ayrımıdır. Aristoteles'in madde ve form ayrımını incelemeden töz kavramına açıklık getirmek mümkün gözüküyor.

Aristoteles ‘şu masa’, ‘şu insan’ ve ‘şu ağaç’ gibi her şeyin yani tek tek bireylerin bir madde ve bir de forma sahip olduğunu ileri sürer (2010: 1043b 19-20; 2010: 1058 b 10; 2010: 1033b 13-15; Arslan, 2016: 141). Mesela masayı düşünelim, “kereste veya ahşap “madde” ise “masalık” ve “odunluk” bu maddenin “form”larıdır; “şu odun” veya

“şu masa” biçiminde işaret ettiğimiz bireysel varlıklar, tözler de “masa formunu almış kereste” ve “odun formunu almış kereste”dirler. İşte bu odun-kereste-madde ilişkisinde masanın maddesinin kereste olması sebebiyle kereste hep taşıyıcı/dayanak/özne olarak kalmalıdır, masalık veya odunluk formu da özneye yüklenen nitelikler olarak kabul edilmelidir (Aytış, 2013: 152). Bu yüzden *Kategoriler*'de tanımlanan töze baktığımız zaman maddenin zorunlu olarak “ousia” olması gerektiğini söyleyebiliriz (Saldıray, 2011: 45). Ama madde değişimden azade olmak zorundadır ki ousia olmaya layık olsun; çünkü Aristoteles, değişmeyen “varlık” ile ilgilenir (Copleston, 2013b: 32). Ancak böyle bir çıkarım bizi birkaç problemin içine doğru sürüklemektedir.

Buraya kadar Aristoteles'in, *Kategoriler* kitabındaki töz fikrini incelemiş olduk. Nihayet, *Metafizik*'te Aristoteles bu problemlerin varlığını kabul etmiş ve bunları tartışmıştır:

Tözün, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine geri kalan şeylerin kendisinin yüklemi oldukları şey olduğunu ifade ederken, onun doğası hakkında şematik bir açıklama vermiş olduk. Ancak onun özelliğini bu biçimde belirlemekle yetinmemeliyiz. Çünkü bu, yeterli değildir. Açıklamamızın kendisi belirsizdir. Ayrıca o zaman madde, bir töz olmaktadır. Zira eğer o töz değilse, başka neyin töz olduğunu söylemek zor olacaktır. Çünkü bütün nitelikler ortadan kalktığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz (2010: 1029a 8-12).

Aristoteles şunu da eklemeyi ihmal etmez:

Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmadığını görürüz; O halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görünmektedir (2010: 1029a 8-20).

Görüldüğü gibi *Metafizik* kitabında Aristoteles, dayanak yani “niteliklerin taşıyıcısı/niteliklerin altında değişmeden duran şey” anlamındaki bir tözden bahsedeceksek, bunun birisinin madde olması gerektiğini söyler. Ama hemen birkaç satır sonra bunun imkânsız olduğunu ekler; çünkü madde tözdür demek şöyle bir soruyu zorunlu kılar: hangi madde? Bu soruyu/sorunu daha da açacak olursak masa örneğini tekrar hatırlamalıyız. Masayı nasıl madde-form ayırımına tabi tuttuysak ve maddesinin kereste olduğuna kanaat getirdiysek aynı ayırımı keresteye de uygulamamız gerekmektedir. Bu durumda da kerestenin maddesi meşe ağacıysa meşe ağacının maddesi nedir diye devam eden sorular silsilesi ile karşılaşırız. Bu da bizi saf/ilk

maddeye götürür. Lakin saf madde nedir, nasıl bir şeydir gibi soruların cevapları muğlâk kalmaya mahkûmdur. Yani değişip duran şey maddedir (Aristoteles, 2016: 1070a 1-5).

Eğer var olan nedir(ti esti) sorusunu sorup töz cevabını verirsek ve töze de salt belirsiz, incelenemeyen madde dersek varlığın incelenemeyen bir şey olduğunu söylemiş oluruz. Çünkü Aristoteles'e göre bu bizi bir yere götürecektir ve gittiğimiz bu yer çok da yeterli olmayacaktır. Bu nedenle Aristoteles, maddenin töz olmasını imkânsız bir durum olarak değerlendirir (Aristoteles, 2016: 1029a 25-30). Keza kendisi de bunu sezdiği için yukarıdaki alıntı ile maddenin *ousia* olması durumunda getireceği problemlerden bahsetmiştir.

Metafizik'te, Aristoteles'in töze yaklaşımının farklı bir çehresi ile karşılaşırız. Aristoteles, terim anlamlarını açıkladıktan sonra (2010: 10-23) tözün aslında ne olduğunu belirtmektedir:

...tözün iki anlamı vardır: A- Töz bir yandan en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B- Töz, öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur (2010: 1017 b 24-28).

Aristoteles, bir varlığa töz diyebilmemizin şartlarını belirlemiştir: "... asıl anlamda var olan bir şeyin, "bir şeyi o şey yapan şey", yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır" (2010: 1028a 13-15). Yani bir şeyin töz olmasının en önemli şartı onun mahiyetidir ve mahiyet de Aristoteles'e göre formdur (Aristoteles, 2010: 1032b 1-2). O halde Aristoteles'in birincil töze form dediğini tespit etmiş oluyoruz.

Aristoteles, formun birincil töz olması ile yetinmemiştir ve ikincil tözlerin de var olması gerektiğini ileri sürmüştür. İkincil tözleri ise şöyle ifade etmiştir:

Töz, somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Şunu demek istiyorum ki tözün bir türü, madde ile birleşmiş formdur, diğeri ise kelimenin tam anlamıyla formdur (2010: 1039b 20-23).

Burada Aristoteles'in töz derken neye işaret ettiği açıktır. Aristoteles'e göre mesela güneş, madde ve formun birleşimi olan tekil bir varlık olduğu için ikincil tözler kategorisine girer (Aristoteles, 2010: 1040a 32-34) .

Dolayısıyla ontolojik açıdan baktığımızda asıl anlamda var olan kategoriler söz konusu olduğunda, sadece birincil tözler “ousia”lardır (protai ousiai): tek tek var olan, başka bir şeyin yüklemi olamayan ve var olmak için başka bir şeye gereksinim duymayan şeylerdir (Aristoteles, 2010: 1028a 25-35). O halde birincil töz Platoncu ideadır; ama o maddede gerçekleşmiş olmak bakımından ideadır (Aristoteles, 2016: 329).

Aristoteles’in *Kategoriler* ve *Metafizik* kitaplarındaki töze dair tartışmaları ele aldıktan sonra töz teriminin Orta Çağ’daki yansımalarını ele almaya geçebiliriz. Belirtmek gerekir ki Orta Çağ’da Batı ve İslam coğrafyasında yaşayan bütün düşünürlerin görüşlerini ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu itibarla Batı dünyasından Boethius ve Aquinalı Thomas, İslam dünyasından da Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd’ün düşüncelerini kısaca özetlemenin töz kavramının tarihsel serencamını izlemek bakımından kâfi olacağını düşünüyoruz.

1.3. Orta Çağ’da Töz Kavramı

Orta Çağ Hristiyan felsefesinde töz kavramının iki temel problem ile anıldığını görüyoruz: tümeller ve teslis. Boethius ve Aquinalı Thomas için de töz kavramı bu iki problem çerçevesinde söze konu edilir.

Bilindiği üzere Orta Çağ felsefesinde tümeller sorunu ciddi bir yer kaplar. Tümeller sorunu hem töz hem de teslis ile yakından ilgilidir. Tümeller konusunda Orta Çağ’da üç farklı görüş ile karşılaşırız. Birincisi tümellerin zihinden bağımsız olarak bir varoluşa sahip olduğunu iddia eden kavram realistleri, ikincisi tümellerin isimden ibaret olduğunu söyleyen yani tümellerin zihinden bağımsız olarak bir varoluşa sahip olmadığını iddia eden nominalistler ve üçüncüsü ise bu iki uç noktayı birbiri ile sentezleyen kavramcılıktır. İşte tümeller konusunda Boethius’un bu konudaki görüşü üçüncü görüşe yani kavramcılık görüşüne yakındır. Boethius, genel kavramların tikel şeylerde onların özleri olarak var olduklarını, asla onlardan ayrı olarak var olmadıklarını; fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunur. Boethius’a göre tümeller tözler olarak var olamazlar, onların salt birer düşünce olmaları gerekir. Yani zihinden ayrı bir varoluşa

sahip değiller. Ama tümeller dış gerçekliğe dayanırlar (Cevizci, 2001: 98-100). Böylelikle Boethius, tümellerin tözler olamayacağını söyler (Babür, 2015: 81).

Peki, ama Boethius için töz olan nedir? Kuşkusuz töz Tanrı'dır. Şöyle ki Boethius bir Hristiyan olarak yaratılmışlar kavramını kullanmaktan çekinmez. Ona göre yaratılmışlara herhangi bir varlık için büyük ya da iyi gibi bir nitelik atfettiğimiz zaman o yaratılmış şeyin bu büyük ve iyi olan şeyden pay aldığını biliriz. Ama Tanrı için bu söz konusu değildir. Tanrı'nın büyük ya da iyi olduğunu söylediğimizde ona bir töz olarak olduğu şeyin ötesinde herhangi bir nitelik yüklemiş olmayız (Cevizci, 2001: 95-96).

Aquinalı Thomas, töz kavramını ise tümellerden ziyade teslis inancı bağlamında tartışmıştır. Aquinalı Thomas, mutlak anlamda ve asıl biçimiyle tözler varlık denilmesi gerektiğini söyler. Yalın ve bileşik töz ayırımını da yapan Aquinalı Thomas için daha gerçek ve daha yalın bir töze sahip olan ve bileşik nedeni olan ilk ve yalın töz Tanrı'dır (Çevikbaş, 1998: 104). Aquinalı Thomas, Tanrı'yı töz olarak kabul eder. Bu da Hristiyanlıkta teslis inancı için bazı zorluklar orta çıkarır; çünkü teslis fikrinde baba, oğul ve kutsal ruh her biri ayrı bir töz gibi görünmektedir. Ama Aquinalı Thomas bunu kesinlikle reddeder. Kutsal ruh ve oğul ayrı ayrı tözler değildir. Bu da demek oluyor ki bunlar ayrı ayrı Tanrılar değildirler. Bunlar sadece tözün yani Tanrı'nın ilişki biçimlerinden ibarettir. Yani teslis Tanrı'nın özüne ait bir şey olmadığı için üç ayrı töz ortaya çıkmaz. Dolayısıyla üç ayrı Tanrı'da ortaya çıkmaz hala tek töz yani Tanrı vardır ve bu tek töz de Tanrı'dır. Aquinalı Thomas Kutsal şahısların Tanrı'dan ayrı olarak tasavvur edilemeyeceğini doğal olarak ayrı Tanrılar olarak görülemeyeceğini iddia eder (Başdemir, 2003: 114). Aquinalı Thomas için tözün Tanrı olması ve sadece bir tane töz ile Tanrı kabul edilmesi bu şekilde açıklanmıştır.

Şimdi de İslam filozoflarının töz kavramı ile ilgili yaklaşımına göz atalım.

İslam Felsefesi söz konusu olduğunda pek çok düşünürden bahsetmek mümkün olsa da böylesi bir çaba araştırmamızın kapsamını aşacaktır. Bu nedenle çalışmamızda İslam felsefe tarihinde öne çıkmış Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün töze¹ bakışlarını ele

¹ Her ne kadar İslam felsefesi terminolojisi içerisinde tözü ifade etmek için "cevher" kavramı kullanılmışsa da biz çalışmamızın bütünlüğünü bozmaması açısından bu bölümde de cevher yerine töz kavramını kullanacağız.

almakla iktifa edeceğiz. Böylece İslam felsefesindeki töz tartışmalarını kabataslak görme şansına erişeceğiz. İlk İslam düşünürlerinden olan Fârâbî ile başlayalım.

Fârâbî varlığı ikiye ayırır: İlkini, zatı açısından var olmak için başkasına muhtaç olmayan Vacibu'l-Vucud olarak tanımlar:

Buna kendisinden var olunan İlk Mevcud da denir. İkincisi ise, böyle bir zorunluluk bulundurmeyen mümkün varlık; yani dış dünyadır. Buna da mevcud denir ve varlığının ilk sebebi, varlıkların en üstünü ve her türlü eksikliklerden münezze olan İlk Mevcud'dur”(Uyanık, 2002: 141; Şulul, 2008: 60).

Görüldüğü üzere Fârâbî, ayrıca Vacibu'l-Vucud'a maddilik atfetmemiş; onun maddeden beri olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzdendir ki o ancak “İlk akıl” olabilir.

Fârâbî'nin varlığı bu şekilde ikiye ayırması bize onun töz kavramına dair düşünceleri hakkında pek çok ipucu vermektedir. Öncelikle Fârâbî'ye göre bir şeyin tözü demek o şeyin zatı, mahiyeti ve mahiyetinin bir parçası olmak anlamına gelir. Bu sebeple Fârâbî tözleri tümel ve tikel töz olmak üzere tıpkı varlık kavramında yaptığı gibi ikiye ayırmıştır (Yalın, 2005: 233-234). Fârâbî, bu tözler arasında bir derece de belirtmiştir; çünkü ona göre tikel tözler birincil tözler, tümel tözler ise ikincil tözler olmalıdır. Bu derecelendirmenin sebebi ise tikel tözlerin varlık bakımından tümel tözlerden daha mükemmel olmalarıdır. Çünkü tikel tözler var olmak bakımından kendilerine daha çok yetebilen tözlerdir. Yani var olmak için kendileri dışında bir şeye ihtiyaç duymayan tözlerdir. Tikel tözler bu özellikleri sebebiyle tümel tözlerle nazaran töz olmaya daha layıktır (Yalın, 2005: 235-238) .

Sonuç olarak Fârâbî'nin töz tanımları bize, Vacibu'l-Vucud'u tekil töz olarak yorumlama imkânı vermektedir. Tümel tözü ise dış dünya yani mümkün varlık olarak izah edebiliriz. Fârâbî'nin töze ilişkin bu görüşlerini kısaca arz ettikten sonra bu mirası devralan İbn Sînâ'ya geçebiliriz.

İbn Sînâ için varlık, tanımlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar bedihi bir kavramdır. Varlık ancak kendisiyle yani varlık ile açıklanabilir. Bu cihetle varlık, hiçbir kavramın içine giremeyecek kadar geniş ve de kapsayıcı bir kavramdır (Kaya, 2006: 37) .

İbn Sînâ'ya göre her varlık, kendi özü ile değerlendirilmelidir. Böylesine bir değerlendirme bizi, kendi özü itibariyle zorunlu olan varlık ile özü gereği zorunlu olmayan varlık ayırımına götürmektedir. Bu sebepten dolayı filozofa göre varlık ya özü gereği zorunlu ya da özü gereği mümkündür (Topdemir, 2009: 47). İbn Sînâ, *Metafizik* kitabında varlığın mümkün ve zorunlu olarak ikiye ayrılması gerektiğini şöyle dile getirir:

İlki, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır (2014: 51).

Varlığın bu şekilde zorunlu ve mümkün olarak ayrılmasından sonra zorunlu ve mümkün varlığın tanım ve özelliklerine geçelim.

İbn Sînâ, zorunlu varlığı şöyle tanımlar: “Zorunlu varlık, ne görelî ne deşikendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır (İbn Sînâ, 2014: 52). Zorunlu varlığın en belirgin özelliği ise yokluğu düşünüldüğünde çelişkinin ortaya çıkmasıdır. O halde zorunlu varlık, var olmaması düşünilemeyen varlıktır (Topdemir, 2009: 47).

Zorunlu varlığın bir diğer önemli özelliği, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymamasıdır. O halde mümkün varlık da var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyan varlıktır (Topdemir, 2009: 47). İbn Sînâ, mümkün varlık ile ilgili *Metafizik*'te: “Mümkün varlık, zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır” 2014: 61) der. Henry Corbin'in, İbn Sînâ'nın mümkün varlık kavramı ile ilgili yaptığı yorum oldukça dikkate değerdir:

Buna karşılık İbn Sînâ'nın evreninde mümkün olanın varlığına yer verilmemiştir. Mümkün olan kuvve (yeti) halinde kaldıkça var olamamış, olamıyor demektir. Varlık haline geçince de illeti (sebebe, neden, cause) dolayısı ile mümkün değil, artık zorunlu olmuştur. Onun illeti de kendi illeti dolayısı ile zorunlu olmuştur ve bu böylece sürer (Corbin, 2010: 304).

Corbin'in bu yorumundan İbn Sînâ'da aslında tek bir varlık olduğuna dair bir çıkarım da yapılabilir.

İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlığa dair tanımlarından sonra töz kavramını hangi anlamda kullandığını araştırmaya başlayabiliriz. İbn Sînâ'nın varlığı ikiye ayırdığını ifade etmiştik. O halde bu varlıklardan hangisi tözdür? Ya da töz sadece

zihinde olan bir kavram mıdır yoksa ontolojik bir gerçekliğe sahip midir? İbn Sînâ'nın töz tanımı tüm bu soruları kuşatacak genişliktedir.

İbn Sînâ'ya göre töz dörde ayrılır: 1. Bir dayanak olmadığı gibi bir maddede de olmayan töz, 2. Bir maddede olan töz. Birinci kısım üçe ayrılmıştır: a) Bu töz madde olur, b) Maddeyi ihtiva eder c) Ne maddedir ne de maddeyi ihtiva eder. Maddeyi ihtiva edip de maddede olmayan, maddeden olmak zorundadır. Maddeden olan hiçbir şey madde değildir ve bu yüzden maddeye ilave bir şeye gerek duyar ki, bu da surettir (form). Buna bileşik töz denir. O halde töz dört çeşittir. 1. Maddesiz mahiyet, 2. Suretsiz madde, 3. Maddede bulunan suret, 4. Madde ile şekilden oluşan bileşik (Topdemir, 2009: 122).

O halde tözün, varlık mertebelerinin durumuna göre üç kavram ile açıklanabileceğini söyleyebiliriz: Cisim, nefis ve akıl... İbn Sînâ'ya göre madde ve suret doğada tek başlarına bulunabilen olgular değildir (Kutluer, 2013: 149). Cismani töz, maddi özelliklere sahip olup madde ve suretten (form) meydana gelmiştir. Madde ise bilkuvve olma halidir. Ancak suret ile birleştiği zaman bilfiil olur (Türker, 2019: 73). İbn Sînâ, *Metafizik* kitabında bunu şöyle ifade etmiştir: “ Cisimsel maddenin suret olmaksızın bilfiil var olması imkânsızdır” (2014: 87). Bu İbn Sînâ'nın yukarıdaki paragrafta tanımladığı bileşik tözdür (Topdemir, 2009: 123). Nefis ve akıl ise gayri cismani tözlerdir. Nefis yersel ya da göksel madde ile birleşebilen bir töz olurken akıl, iki maddi alana da birleşebilen bir töz değildir. Nefis tözünü maddi tözden ayıran önemli bir özellik de nefsin cisimden ayrı olarak var olabilmesidir. Beden artık diriliğini kaybettiğinde yani ölümle buluştuğunda nefis tözü var olmaya devam edebilir. İbn Sînâ nefsin varlığı söz konusu olduğunda ise doğal, psikolojik delillerinin yanında bir de "ben" ve "uçan adam" delillerini ileri sürer. Eğer beden düşünülebilirlerde (düşünülebilir görünmesi/düşünülebilme imkânı mümkün değilse...) görünmesi mümkün değilse ve görünmüyorsa İbn Sînâ 'ya göre bu, onun akli bir töz olmayışındadır. Bu durum ve deliller insan nefsinin cismin dışında, bölünmeyen bir töz olduğunu göstermektedir. Maddeden ayrı bu tözün, düşünülebilen fenomenleri algılama özelliği vardır (Altıntaş, 1985: 125) .

Akıl ise cisme hiçbir suretle bitişmeyen, ontolojik gerçekliğe sahip olan bir tözdür; lakin maddi değildir. İslam felsefesinde aklın, maddi olmadığı halde ontolojik

bir gerçekliğe sahip olduğu fikrine sık sık rastlarız. İbn Sînâ, akıl tözleri ile maddi tözün birbirinin mukabili şeklinde kavramakta ve akıllı maddilikten bağımsız, maddeyi de akletmekten uzak bir töz olarak tanımlamaktadır (Kutluer, 2013: 149-151) .

Yukarıdaki açıklamalar ve aktarımlar ışığında İbn Sînâ'nın, töz derken daha çok mümkün varlığa işaret ettiği şeklinde bir yorum yapabiliriz. Fakat İbn Sînâ'nın töz tanımının muğlak bir anlatıya sahip olduğunu, keza tözün zorunlu varlık olarak da anlaşılabilirliğini iddia eden yorumlar da bulunmaktadır.

Platon hatırlayacak olursak tözün genel ya da tümel olarak adlandırabileceğimiz idealer şeklinde yorumlamıştı. Lakin Aristoteles ile birlikte bu konuda bir kırılma gerçekleşmiş ve töz, madde ile formun bileşimi olan cisimlere ve formun kendisine işaret eden bir kavrama dönüşmüştü. Tüm bu mirası devralan İbn Sina'nın akıllı, nefsi ve cismi töz olarak kabul ederek Platon'dan ziyade Aristoteles'in yolundan gitmiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İbn Sina'nın mümkün varlık sahası Aristoteles'in madde ve formun bileşimi olarak tarif ettiği cisme denk gelirken, zorunlu varlık sahası ise Aristoteles'in birincil tözler dediği forma karşılık gelmektedir. Şimdi de diğer filozofumuz İbn Rüşd'ün töz kavramına nasıl yaklaştığına bakmalıyız.

İbni Rüşd'ün töz nedir sorusuna verdiği yanıt şöyledir:

İlk ve en yaygın anlamda, asla bir özneye olmayan ve bir özneye yüklem olmayan somut, belirli şeye (müşarünileyh) töz (cevher) denir. İkinci olarak, bu somut şeyin mahiyetini tanıtan cins, tür ve ayırmadan tümel yüklemelerin tümüne töz denir. Üçüncü olarak, on kategoriden herhangi bir şeyin mahiyetini tanıtan her şeye de töz adı verilir. Bundan dolayı, tanımların nesnelere mahiyetini tanıttığı söylenir. Ancak bu, mutlak olarak değil, görelilik olarak töz diye adlandırılır (Yalın, 2008: 45).

Bu tanımlara bakıldığında İbn Rüşd'ün şunlara töz dediğini söyleyebiliriz: Özneye yüklem olmayan şeyler, mesela bir canlının nefsi de töz olabilir. Buna ek olarak dayanak anlamındaki bir canlının bedeni de töz olabilir. Hatta her bir nesnenin mahiyetine (özüne) dair sorulan sorulara verilen cevapların da töz olması gerekmektedir (Yalın, 2008: 45-46). İbn Rüşd'ün töz tanımlarına dair yapılan bu yorumlara eklemeler yapılabilir. Başka bir yorum ise bir şeye dair yapılan tanımın da töz olması gerektiği şeklindedir (Tekin, 2018: 59). Aslında bu ifadeler açıklamalarımızı desteklemektedir.

Çünkü başlangıçta verdiğimiz “mahiyete dair soruların cevabı tözdür” yorumuna oldukça benzemektedir.

O halde İbn Rüşd’ün felsefesinde tözün birincil ve ikincil tözler olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemek mümkündür. Birincil tözler “tözlerin mahiyetini ve zatını tarif eden yüklemelerdir” ve bunlar gerçek tözdür. İkincil dereceden tözler ise “tözlerin mahiyetini ve zatını tarif etmeyen yüklemelerdir.” Bunlara ise arazlar demek daha uygundur (Tekin, 2018: 60).

Peki, İbn Rüşd’te töz neye delalet etmektedir? Eğer işaret ettiği bir nesne ya da varlık varsa bu nedir? Bu soruları cevaplayabilmek için filozofun madde tanımına bakmak zorundayız. İbn Rüşd’e göre madde bir anlamıyla imkân bir diğer anlamıyla da somut gerçekliğin parçasıdır ve birinci anlamıyla madde töz olmaya en layık şeydir (Tekin, 2018: 62).

Adıgüzel ise tezinde İbn Rüşd’ün töz anlayışını bir başka açıdan tasnif etmiştir: Hissedilir olan tözler ve hissedilir olmayan tözler. Hissedilir olan tözleri İbn Rüşd, “ilk töz”ler şeklinde adlandırmış ve kendi içinde ikiye ayırmıştır (1996: 23-25).

Bunlardan ilki ezeli olan, oluş ve bozuluşa tabi olmayan tözlerdir bir diğeri ise oluş ve yok oluşa tabi olan tözlerdir. Mesela “şu kişi” diye işaret ettiğimiz şahıs birinci tözdür. Şu kişi bir insandır dediğimiz vakit özneye yüklenen “insan” türü ikinci töz olmaktadır. İbn Rüşd’e göre ateş, su, hava, toprak ve bitkiler herkesin kabul ettiği hissedilir olan tözlerdir. Hissedilir olmayanlar ise “ikinci tözler”dir. “insan”ın bir tür olduğunu ve ikinci töz olduğunu düşünen İbn Rüşd aynı zamanda mesela tür altında bulunan “hayvan”ın da ikinci töz olduğunu kabul etmiştir (Adıgüzel, 1996: 23-24).

Tüm bu tartışmalar çevresinde denilebilir ki Boethius, Aquinalı Thomas, Fârâbi, İbn Sina, ve İbn Rüşd’ün töze dair fikirleri sayesinde Orta Çağ felsefesinde töz kavramının nasıl bir yere ve öneme sahip olduğunu görmüş olduk. Bu beş filozofun da töz kavramı söz konusu olduğunda Platon’dan ziyade Aristoteles’ten etkilendiğini söyleyebiliriz. Boethius ve Aquinalı Thomas’ın tözünün tanrı olması, Farabi’nin tikel ve tümel tözleri, İbn Sina’nın zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrımı, İbn Rüşd’ün ise birincil ve ikincil tözler ayrımı bize Aristoteles’i hatırlatmaktadır. Orta Çağ filozoflarının yaklaşımlarını incelediğimize göre modern felsefeye geçebiliriz.

1.4. Modern Felsefede Töz Kavramı

Rasyonalizmin önde gelen temsilcilerinden olan Modern Felsefenin önemli üç ismi Descartes, Spinoza ve Leibniz'in töze dair fikirlerini ele almak Locke'un töze dair bakışını anlamak açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden sırasıyla bu üç filozofun töz kavramına değineceğiz.

Descartes, bilindiği üzere *Meditasyonlar* kitabında benliğinin, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamıştır; bu sayede bizlere üç tane varlık olduğunu bildirmiştir. Peki, o halde bu üç varlıktan hangisi Descartes için tözdür? Descartes töz tanımını nasıl yapmıştır?

Descartes tözü "mevcut ancak kendine muhtaç olunan bir şey" olarak ifade eder (Descartes, 1996: 59). Descartes için böylesi bir töz olmaya layık tek varlık ancak Tanrı'dır (1997: 59). Bu Descartes'in sonsuz töz (mutlak töz) diye ifade ettiği şeydir (Cevizci, Küçükalp, 2018: 141). Demek ki bir de sonlu tözler olmak zorundadır. Sonlu tözü ise Descartes, günlük yaşamda Tanrı'ya ihtiyaç duyan şeylerin aksine, sadece var olmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyan tözler şeklinde anlamamız gerektiğini söyler (Descartes, 1997: 59-60). Sonlu tözler kendi içerlerinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlar düşünce (ruh) ve madde (beden) dir (Descartes 1997: 60). Descartes, ruh tözünün olmazsa olmaz şartının yani özünün düşünce olduğunu söyler (1997: 60). Descartes'e göre:

Ruhun özü düşündürmektir ve gerçekten bedenden ayrıdır. Tahayyül etmek ve duymak güçleri neden ruha aittir. Yer değiştirmek, başka başka durumlarda bulunmak, vesaire, asla ona ait değil, vücuda aittir (1967: 198).

Evet, ruhun özü düşündürmektir. Lakin burada töz olarak belirlenen ruhun hiç durmadan, ara vermeden düşündüğünü söyleyebilir miyiz? Bu soruya Descartes olumlu cevap vermiştir. Çünkü Descartes'in düşündürmekten kastı bilmek, kuşkulananmak, olumlamak, yadsımak, istemek, imgelemek gibi eylemlerdir. Yani Descartes için düşündürmek eylemi oldukça geniş bir anlam sahiptir (Descartes, 2014: 35).

Maddi tözlerin özünü ise uzunluk, genişlik, yer kaplama yani uzam teşkil eder (Descartes, 1997: 60, 67). Descartes, maddeyi sürekli-kalıcı kılan şeyi uzam yani yer kaplama olarak belirlemiştir. Peki, neden maddenin özünü yer kaplama olarak

düşünmüştür? Descartes, kendisinin verdiği örnekte bir balmumunu ateşin önüne koyduğumuzda balmumunun sıcaklığa maruz kalıp erimesiyle birlikte renginin, kokusunun ve tadının kaybolduğunu yani balmumunun tamamen değiştiğini ve sahip olduğu bütün özellikleri yitirdiğini gözlemler. Lakin kaybolmadan ya da değişmeden kalan bir şey vardır, bu da balmumunun yer kaplamaya devam etmesidir. Descartes burada mumun hangi şekle, kokuya, renge bürünürse bürünsün sahip olduğu yer kaplama özelliğini kaybetmediğini gözlemlemiş ve bu yüzden de maddi tözün özünün yer kaplama olduğunu düşünmüştür (Descartes, 1967: 117-118; Magee, 2000: 81).

Düşünce-ruh ve madde-beden tözlerini bu şekilde açıkladığımızda insanın ruhu ayrı bir töz -düşünen töz- bedeni ise ondan başka bir töz -yer kaplayan töz- olmaktadır (Descartes, 1997: 65). Keza Descartes, taşın da insanın da töz olduğunu; lakin arada farklar bulunduğunu şöyle açıklar:

...taşın bir töz, yani kendiliğinden var olabilecek bir şey olduğunu ve kendimin de bir töz olduğumu düşündüğümde, kendimin yer kaplamayan ve sadece düşünen bir şey, taşın ise yer kaplayan ama düşünmeyen bir şey olduğunu [söylüyorum] (Descartes, 2014: 44-45).

Bu yüzden sadece insanda bu iki gerçeklik (düşünen ve yer kaplayan töz), zihin ve beden olarak bir araya gelmiştir (Tarnas, 2012: 84).

Buna karşı insan anlığı benzer olarak ilineklerden yapılmamıştır, ama bir arı tözdür; çünkü anlığın tüm ilinekleri değişse bile, örneğin belli şeyleri düşünse başkalarını istese başkalarını algılasa vb. bile 'gene de bunlardan ortaya bir başka anlık çıkmaz (Descartes, 1996: 138).

Sonuç olarak Descartes felsefesinde iki töz bulunmaktadır. Bunların ilki her şeyin yaratıcısı, ezeli ve ebedi olan sonsuz töz yani Tanrı'dır. Buna birincil töz diyen Descartes, sonlu tözlere ise ikincil tözler adını verir.

Şimdi de Descartes'ın düalistik varlık anlayışına karşıt bir pozisyonda yer alan Spinoza'nın töz kavramını inceleyelim.

Spinoza'nın metafiziğinde iki önemli kavram vardır. Bunlar Natura Naturans (Tabiatlaştıran Tabiat) ve Natura Naturata (Tabiatlaşan Tabiat)dır (Kahveci, 2019: 227). Spinoza, bu kavramların ne anlama geldiğini şöyle dile getirmektedir:

... Yaratıcı Tabiat deyince kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi, başka deyişle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevherin sıfatlarını, ya da hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrıyı anlamak gerekir. Yaratılmış tabiat deyince, Tanrının tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlardan her birinin zorunluluğu ile ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütünü tavrılarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum (Spinoza, 2014: 61).

Spinoza'nın bu ifadelerinden varlığı yaratan (Natura Naturans) varlık ve yaratılmış (Natura Naturata) varlık olmak üzere ikiye ayırdığını anlayabiliriz. Naturan Tanrı, naturaten ise aslından geri kalan tüm varlıktır. Yani Tanrısız tasarlanamayan, Tanrı olmadan var olamayacak olan varlıktır (Arıcan, 2004: 89).

O halde Spinoza'ya göre bu varlıklardan hangisi tözdür? Esasında Spinoza beş bölüme ayırdığı *Etika*'sının daha başında töz kavramını tanımlar:

Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher [töz] diyorum (Spinoza, 2014: 31).

Daha sonra ise tözün üç temel özelliği olduğunu söyler. Bu özellikler sonsuzluk, bölünmezlik ve birlik diye özetlenebilir. Bu özelliklerin gerekçeleri ise şöyledir: Töz sonsuzdur; çünkü sınırlamak ancak kendi cinsi ile mümkündür. Töz bir tek olduğu için kendi cinsi tarafından sınırlandırılması mümkün değildir. Özün sonsuz olmaması halinde başka bir tözün de hatta tözlerin de var olması gerekir (Spinoza, 2014: 37). Töz bölünmezdir; çünkü töz bölünürse bölünen her parça ayrı bir töz olacak ve bundan dolayı pek çok töz türeyecektir bu da töze aykırıdır (Spinoza, 2014: 44). Tüm bunlardan çıkan sonuç tözün bir/birlik olmasıdır (Spinoza, 2014: 35; Birgül, 2016: 31).

Yukarıdaki alıntılardan Spinoza'nın töze dair Descartes'in aksine monist bir tavır sergilediğini görüyoruz. Spinoza'nın yapmış olduğu töz tanımına ve belirlemiş olduğu özelliklere baktığımızda töz olması gereken varlık Tanrı'dır. Keza Spinoza'nın Tanrı'ya mutlak olarak sonsuz, başlangıcı ve sonu olmayan (ezeli), özü, sahip olduğu sonsuz sıfatları sayesinde ifade edilen olarak tanımlaması, tözün Tanrı'ya işaret ettiğini bize açık bir şekilde gösterir (Spinoza, 2014: 32). Tanrı'ya dair böyle tanımlar yaptıktan hemen sonra kendisi bunu açıkça şu şekilde ifade eder: "Tanrıdan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz" (Spinoza, 2014: 45). Spinoza'nın felsefesi açısından varılan bu sonuç gayet açık ve seçik bir sonuçtur. Lakin Spinoza'nın felsefesi bununla sınırlı değildir;

çünkü Spinoza'nın metafiziğinde önemli ve dikkat çekici bir varlık daha vardır: Doğa. Zira Spinoza, *Kısa İnceleme* kitabında Doğa ve Tanrı'yı bir ve aynı şey olarak ifade eder: "Doğaya ait olan her şey yüklemlidir ve netice itibariyle Doğa, her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfatlardan meydana gelir. Bu da Tanrı'ya verilen tanımla birebir örtüşür" (Spinoza, 2015: 35). Bir başka yerde ise Spinoza bu durumu şöyle ifade eder: "Farklı sıfatlara sahip olmasına rağmen, Doğa bütün bu sıfatların yüklendiği bir ve tek Varlıktır" (Spinoza, 2015: 34).

Yukarıda Spinoza'nın sistemi içerisinde Tanrı'dan başka töz olamayacağı sonucuna varmıştık. Bu durumda Tanrı ve Doğa özdeş olduklarına göre doğa da bir töz olmak zorundadır (Durant, 2014: 181-182). Peki, bu ikinci bir tözün varlığına işaret eder mi? Spinoza'nın felsefesi açısından elbette bunun cevabı olumsuzdur. Nitekim yukarıda da bahsettiğimiz gibi Spinoza, Doğa ve Tanrı'yı ayrı varlıklar olarak değil, bir ve aynı olarak tahayyül eder ve tasarlar. O, Tanrı'ya yüklediği sıfat ve tanımları Doğa'ya da yüklemiştir. Çünkü Spinoza gibi var olan her şeyin toplamına doğa dersek doğaüstü ya da doğaya aşkın bir varlık alanı söz konusu olamaz ve doğal olarak Tanrı da doğa dışında bir varlık olamaz (Magee, 2000: 98-99). Yaptığımız açıklamalar sonucunda Spinoza'nın felsefesinde doğanın Tanrı'yı da kapsadığını ve hatta Tanrı'nın doğaya tamamen içkin ve özdeş olduğunu anlıyoruz. Spinoza'nın metafiziğinde öne çıkan en önemli şey şüphesiz panteizmdir. O, hem *Etika*'sında hem de *Kısa İnceleme* kitaplarında Doğa ve Tanrı için aynı tanım ve açıklamaları yapması sebebiyle felsefe tarihinde de panteist olarak anılmış bir filozoftur. Bu yüzden onun töz kavramını tartışırken Doğa ve Tanrı ekseninde tartışacağız. Nihayetinde diyebiliriz ki Spinoza, Doğa ve Tanrı'yı eşitleyerek panteist bir sistem kurmuştur. Fakat doğanın töz olarak kabul edilmesi bazı sorunları beraberinde getirmektedir.

Yukarıda Spinoza'nın *Etika*'sından yaptığımız alıntılarının ve Spinoza'nın töz ve Tanrı tanımlarının akabinde tözün Tanrı olduğu sonucuna varmıştık. Aslında Spinoza'nın felsefesi açısından doğa tözdür demekle Tanrı tözdür demek aynı şeydir. *Kısa İnceleme*'de ise Doğa ve Tanrı eşitlendiğine göre artık tözü doğa şeklinde ifade edeceğiz.

Konunun başında Spinoza'nın sistemi açısından çok önemli olan yaratılmış ve yaratan kavramları ile karşılaşmıştık. "Töz doğadır." dediğimiz zaman, doğa yaratmış

bir töz mü oluyor yoksa yaratıcı mı? Ayrıca töze doğa dediğimiz takdirde doğadaki tüm şeylerin tek tek töz olma durumu ve tözlerin çoğalmasa problemi ile karşı karşıya kalıyoruz. Tüm bunlar Spinoza'nın felsefesi açısından oldukça hayati sorulardır.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki Spinoza, tözün kesinlikle *bir* olması gerektiğini vurgular (Spinoza, 2014: 35). *Etika*'yı dikkatle incelediğimiz takdirde tözün çokluğu düşünülemez. O halde çokluk, birlik, yaratan ve yaratılmış gibi sorunları açıklayabilmek için Spinoza'nın *Etika*'sında bahsini ettiği sıfat ve tavırlar konusuna değinmeliyiz.

Spinoza, tözün özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat adını verirken tavidan kastı ise tözlerin duygulanışına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde var olan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeydir (Spinoza, 2014: 32). O halde doğanın içindeki tüm yaratılmışlar, yaratan yani doğanın var olma tarzlarının dışında bir şey değildir. Mesela bir çakıl taşının sertlik niteliği çakıl taşından ayrı bir varlık değildir o çakıl taşına işaret eden ve sadece onun sayesinde var olabilen bir niteliktir. İşte bu yüzden de çakıl taşı aslında doğadan ayrı bir varlık değildir, o doğanın bir sıfatı var olma tarzıdır tıpkı allığın yüze iliştilen bir nitelik dışında bir şey olmaması gibi. Çünkü allık kendi başına var olamaz. Yani allık yüzün var olma tarzlarından biridir (Baykent, 2017: 759). Spinoza'nın tözü Tanrı olarak belirledikten sonra Tanrı'yı Doğa ile aynı kabul etmesi doğaya töz dediğimizde var olan her şeyin töz olma sorunu böylece çözülmüş bulunuyor. Doğa'dan ayrı aşkın bir varlık alanı söz konusu olmadığı için doğa bir birliktir. İnsan, bitki, hayvan doğanın var olma tarzlarından biridir (Russell, 1972: 142).

Sonuç olarak Spinoza, 'Natura Naturans'ın töz olarak Tanrı (doğa) anlamında olduğuna işaret ederken 'Natura Naturata'nın da Tanrı'nın sıfatlarının tavırları olduğunu ve bu nedenle bunların Tanrısız ne var olabileceğini ne de anlaşılabilirliğini belirtir (Arıcan, 2004: 92). Böylece yaratan ve yaratılmış sorunu çözülmektedir. Spinoza doğaya her şeyi yüklemiştir ve doğa sonsuz sıfatlara sahiptir ve bu da Tanrı'ya verilen tanımla bire bir örtüştüğü için töz Tanrı-Doğa olma durumunu korumakla birlikte tek/bir olma durumunu da korur (Spinoza, 2015: 35). Özet bir cümle ile ifade edecek olursak farklı sıfatlara sahip olmasına rağmen, Doğa/Tanrı bütün bu sıfatların yüklendiği bir ve tek varlıktır (Spinoza, 2015: 34).

Bu başlık altında son olarak ele alacağımız filozof Leibniz'dir. Onun monadlar teorisi töze yeni bir bakış getirmek açısından oldukça önemlidir. Şimdi Leibniz'in monad teorisine ana hatlarıyla göz atalım.

Leibniz ontolojisini Monadlar üzerine kurmuştur fakat monad kavramının mucidinin Leibniz olduğu söylenemez. Monad Grekçe "bir" anlamına gelmektedir. İlk kez Pythagorasçılar tarafından dyas (iki) ile beraber evrenin temel ilkesi olarak kabul edilmiştir (Nutku, 2014: 9). Leibniz, kendi teorisini monadoloji diye adlandırır. Leibniz'in felsefesine baktığımızda tözün artık Monadlar olarak adlandırıldığını görüyoruz. Monadlar, Leibniz'e göre sonsuz sayıdaki basit tözlerdir. Evren bu sonsuz sayıdaki tözlerden oluşmuştur (Leibniz, 2011: 9, 41). Lakin kimilerince monadlar, atomlar olarak değerlendirilse de aslında Leibniz'in kastı atomlar değildir; çünkü Leibniz'in monadları maddi değil ruhani şeylerdir (Leibniz, 2011: 21).

Leibniz'in monadları Platon'un idealarını anımsatmaktadır (Kahveci, 2019: 229). Fakat Leibniz'in monadları ile Platon'un ideaları arasında farklar vardır. Platon'un temel ereğinin, değişmeden kalan şeyleri aramak olduğunu ifade etmiştik. Bu yüzden onun ideaları değişime uğramayan şeyleri temsil etmektedir. Leibniz'in monadları ise değişen ve değiştikçe yetkinleşen bir yapıdır (Leibniz, 2011: 13-14). Her monad sürekli içten değişir. Bu monadların içsel ilkesidir (Nutku, 2014: 2). Elbette bu sadece Platon ile bir ayrışmayı değil aynı zamanda geleneksel töz anlayışı ile de farklılaşmayı işaret ediyor. Çünkü değişmeden kalan tözden değişen-gelişen töze doğru bir süreç hâkimdir (Nutku, 2015: 5). Bu yüzden Platon'un idealarının ve Leibniz'in monadlarının birbirine benzeyen; ama aynı zamanda birbirinden tamamen farklı yapılar olduğu söylenebilir. Monadlar girilmezdirler yani hiçbir pencereleri yoktur. Bu yüzden de her monad kendi başınadır yani bağımsızdır. Ama bu bağımsızlıkları, monadların tamamen birbirinden ayrı, ilişkisiz olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü monadlar aynı zamanda birbiriyle uyumludurlar. Monadların bu özelliklerinden dolayı ortaya bireysel bir töz kuramı çıkmıştır (Çetinkaya, 2018: 56). Monadlar Tanrı tarafından yaratılmıştır (Leibniz, 2011: 37). Her monad, basit bir tözdür (Leibniz, 2011: 41). Dolayısıyla Leibniz'e göre varlığın yapı taşları konumunda olan monadlar tözlerdir. Ancak Leibniz'in töz anlayışı monadlardan ibaret değildir. Leibniz'e göre kendi başına kaim olan varlık/lar yaratılmış olsa da tözseldirler. Çünkü monadlar yaratılmıştır ve tekil

tözlerdir. Evren monadlardan oluşur o da başka bir veçhe ile tözdür. Tanrı, monadların monadıdır, O da bu durumda tözlerin Tözü olmak durumundadır.

Böylelikle felsefe tarihi içerisinde töz kavramının seyrini görmüş olduk. Şimdi de asıl konumuz olan Locke'un töz kavramını inceleyebiliriz.



İKİNCİ BÖLÜM

JOHN LOCKE'UN EPİSTEMOLOJİSİ VE TÖZ KAVRAMI

2.1. Locke'un Epistemoloji

Felsefe tarihinin etkili simalarından biri olan John Locke, ampirizmin entelektüel temellerini atan en önemli düşünürlerdendir (Outram, 2007:124). Locke öylesine etkili bir filozoftur ki o 'modern çağın hakikat ustalarından biri' olarak anılmıştır (Van Damme, 2018: 8).

John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*² adlı eserinin henüz girişinde ana ereğinin insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini, genişliğini ve bunlarla birlikte inancın, sanının derecelerini soruşturmak olduğunu ifade eder (Locke, 2013: 67). Temel kaygısı, bilginin ve kavramların nereden ve nasıl elde edildiği problemini deneyime bağlayarak çözümlenmektedir. Çünkü deneyim olmadan kavram, dolayısıyla bilgi oluşamaz (Scruton, 2015: 133; Torun, 2007: 176). Özellikle Locke ile birlikte insan düşünmesinin ideler (kavramlar, tasarımlar) üreten gücü üzerine odaklanılır ve hemen hemen bu çağın tüm filozofları için düşünmenin edimsel bir var olan olarak incelenmesi çalışma alanlarının ilki olmaya başlar (Çotuksöken, 1994: 35).

Locke'un bir diğer ereğinin de Kant'ın yapmaya çalıştığı şey olan dogmatiklerle kuşkucular arasındaki çatışmalara son vermek olduğunu ilave edebiliriz. O, akli ve anlama melekesini açıklayıcılık yetileri bakımından sınavarak bu çatışmayı nihayete erdirmeyi amaçlamıştır (Baum, 2005: 36).

"İnsan bilgisinin kaynağının ne olduğu" sorusuna geçmeden önce J. Locke'un ide teorisini izah etmek gerekir. Çünkü filozofun epistemolojisinin en önemli terimlerinden biri "ide"dir (Kılıç, 2014: 461). Öyle ki Locke bu kavramı kitabında çok sık kullandığı için girişte okuyucudan özür dileme gereği hissetmiştir (Locke, 2013: 71). Bu kavramın yeterince incelenmeden geçilmesinin, Locke'un epistemolojisine dair atacağımız tüm adımları noksan bırakacağını düşünüyoruz. İde sözcüğünün mucidi olarak John Locke'u

² Bundan sonra bu kitaptan *Deneme* diye söz edeceğiz.

gösteremesek de ide teriminin modern felsefede onun kullandığı şekilde yaygınlaşması tamamen Locke'un icadıdır (Magee, 2000: 120).

İde'yi ilk kullanan ismin Locke olmadığını belirtmiştik. Bu kavramın tarihi Platon'a kadar uzanıyor olsa da (Woolhouse, 2019: 101) Platon, ide sözcüğünü 17. yüzyılda anlaşıldığı şekliyle kullanmamıştır. Descartes'in bu kavramı Meditasyonlar adlı eserinde kullanma biçimi de Locke'dan oldukça farklıdır. Descartes için bu sözcük entelektüel olan bir şeyken Locke için aşağıda göreceğimiz üzere tamamen duyuşsal bir terimdir (Magee, 2000: 120).

Locke bu kavramı kitabının ideler üzerine bölümünde şöyle tanımlamaktadır:

İde düşüncenin nesnelere dir. Herkes düşündüğünün ve düşündüğü sırada zihninin uğraştığı şeyin ideler olduğunun bilincinde olduğuna göre, insanların zihinlerinde 'aklık', 'düşünme', 'devim', 'adam', 'fil', 'ordu', 'karanlık', sözcükleriyle başka sözcüklerin anlattığı türden idelerin bulunduğu kuşkusuzdur (2013:97).

Locke'un bir diğer tanımı ise: "... onu [ideyi] düşlem, kavram, tür ya da düşünme sırasında, zihnin, üzerinde kullanıldığı her şey ne akla geliyorsa, onları anlatmak için kullandım" şeklindedir (2013: 71).

Bu tanımlardan yola çıkarak Locke'un ide(idea)'den kastının bilginin 'malzemeleri' ya da 'objeleri' olduğunu söyleyebiliriz (Çelebi, 2017: 18). İdeler zihnimizin üzerine düşündüğü, onun sayesinde düşündüğü ve onun aracılığıyla zihnimizin bilgi ile donandığı malzemelerdir. Locke boş bir sayfaya benzettiği zihnimizi (2013: 97), bilgi/düşünce ile donatmak için gerekli olan ilk malzemenin "ide" olduğunu şu şekilde dile getirir: "Zihnin kendisinde algıladığı ya da algının düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye ide diyorum" (Locke, 2013: 120). Locke'un bu izahı ve yukarıda verdiği 'adam' fil' örnekleri göz önüne alındığında bu nesnelere birer ide değildirlere (Störig, 2013: 331). Lakin nesnelere zihindeki bilgisi, kavramı ya da düşüncesi bir ide ya da idenin birleşimidir ve aslında Locke için ide, algılamak ile eş değer bir kavramdır (Çelebi, 2017: 18). Locke'un ide tanımları Descartes'in "düşünce" için verdiği tanıma oldukça benzemektedir. Fakat Locke'un ide derken bilincin hallerini kastettiğini unutmamak gerekir.

Peki, bu zihnin malzemesi olan ideler nasıl ve ne şekilde elde edilir yani kaynağı nedir? Bu soruyu sorduğumuzda Locke'un idelerin kaynağını duyum ve düşünüm olarak belirlediğini görürüz. Locke için bilgi ancak bu iki kaynak aracılığıyla edindiğimiz ideler sayesinde meydana gelmektedir. O, bu iki kaynak kaybolduğunda bilginin de mümkün olmayacağını söyler.

Peki, idelerin kaynağı duyum (sensation) ve düşünümdür (reflection) derken Locke'un anlatmak istediği nedir? Duyum ideleri ile başlayacak olursak: “Duyularımız önce duyulur tikel nesnelere yönelirler ve zihne bu nesnelere onları etkilemesinin değişik yollarına göre birçok seçik algısını iletirler” (Locke, 2013: 98). Aslında burada Locke, dış dünyadan duyularımız sayesinde zihnimize çeşitli algıların iletildiğini söylemektedir. Bizler tekil nesnelere yönelen, onlarla karşılaşan duyular sayesinde “sarı, sıcak, soğuk, ak, sert” gibi nitelikleri algılar ve zihnimize göndeririz (2013: 98).

Bir diğer ide kaynağı ise düşünüm ideleridir. Bunlar duyum idelerinin aksine zihnin kendi içinde olan, zihnin duyum idelerinden aldığı ideleri işleyerek, üzerine işlem yaparak oluşan idelerdir. Düşünüm idelerine deneyimin diğer bir yüzü denebilir. Bu yüzden düşünüm, duyular tarafından donatılan, döşenen önceki idelerin dikkate alınması ile ideleri üreten zihnin işlemleridir. Düşünüm; algılamayı, düşünmeyi, kuşku duymayı, inanmayı, akıl yürütmeyi, bilmeyi, istemeyi ve bizim duyularımızı etkileyen/duyularımızı uygulandıran dış cisimlerden aldıklarımız kadar farklı/seçik olan ideleri üreten zihnin tüm diğer işlemlerini içerir (Zelyüt, 2017: 65; Locke, 2013: 99). Bu idelerin kaynağı herkesin kendisindedir, dış dünyadaki nesnelere bir ilgisi yoktur.

Locke, bu iki ide kaynağını açıkladıktan sonra ideleri alacağımız herhangi bir başka kaynağın olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Locke, idelerin nereden geldiğini açıkladıktan sonra Locke'un idelerle ilgili tasnif ve tanımları sona ermemiş, idelerin yapıları üzerinde de uzunca durmuştur ve nihayet ideleri yapılarına göre basit ve karmaşık ideler olarak ikiye ayırmıştır.

Her ne kadar zihin bir nesneyi gördüğünde nesneden edindiği içerik, zihne bütün halde giriş yapsa da bunların zihne basit ve karmaşık şekilde girdiği aşikârdır (Locke, 2013: 108). Çünkü Locke'a göre:

Sıklıkla bir insanın, devimi ve rengi birlikte görmesi, elin, yumuşaklık ve sıcaklığı aynı mum parçasında duyumlaması gibi, görme ve dokunma aynı nesneden, aynı anda sıklıkla değişik ideler edinirse de yine de aynı öznedey böyle birleşmiş olan basit ideler, aynı duyumlardan gelen ideler kadar seçiktirler (2013: 108).

Zihin bu ideleri ne yapma ne de yok etme kudretine sahiptir. Bu basit ideler zihne ancak duyum yoluyla iletilebilir. Zihin basit ideleri biriktirince bunlardan karşılaştırma, birleştirme gibi güçleri sayesinde sonsuz çeşitlilikte yeni karmaşık ideler üretebilir (Locke, 2013: 109). Fakat kişi ne denli kıvrak ve güçlü bir zihne sahip olursa olsun tek bir tane bile basit ide üretebilme kabiliyetine sahip değildir. Bu basit ideleri ancak dışarıdan alabilir.

Locke bir de karmaşık idelerden bahseder. Karmaşık ideler, zihnin basit ideleri bir araya getirerek, karşılaştırarak ve soyutlayarak yaptığı idelerdir. Basit idelerin oluşumunda zihnin kesinlikle pasif olduğunu, etkin bir konumda olmadığını gördük. Lakin karmaşık ideler söz konusu olduğunda artık zihin etkin bir hale geçer (Locke, 2013: 143). “Güzellik, minnet, evren, bir adam, bir ordu” Locke’un karmaşık idelere verdiği örneklerden bazılarıdır. Bunlar basit idelerden yapılmış karmaşık idelerdir (Locke, 2013: 143-144). Örneğin “kırmızı kutu” birleşik bir idedir; çünkü akıl kırmızılık, katılık gibi basit duyu idelerini birleştirmek suretiyle bu birleşik ideye ulaşır (Nutku, 2016: 28). Zihin, bu ideleri basit idelerin aksine istençli bir şekilde kendi gücü ve kapasitesi dâhilinde yapar (Locke, 2013: 144).

Locke’un epistemolojisi, deneyimi öncelediği için dış nesnelerin incelenmesi hayli önem kazanmaktadır. Bu nedenle Locke bilginin kaynağını dış nesnelere bağlayıp idelerin kaynağını, yapısını uzun uzadıya anlattıktan sonra dış nesnelerin yapısına geçmektedir (Çelebi, 2017: 63). Nesnelerin nitelikleri meselesi de burada devreye girmektedir. Nitelikleri incelemenin aslında nesnelerin yapısını parçalayıp incelemek olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitelik tanımını bir de Locke’dan dinleyelim:

İdeler zihinde, nitelikler cisimlerdedir. İdelerimizin doğasını daha iyi keşfetmek ve onlardan anlaşılır biçimde söz etmek için onları, bir yandan zihinlerimizdeki ideler ya da algılar, bir yandan da bizde böyle algılara neden olan cisimlerdeki özdek değişimleri olarak ayırt etmek uygun olur. (...) zihnin kendisinde algıladığı ya da algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan her şeye ide diyorum; zihnimizde herhangi bir ide üretme gücüne de gücün bulunduğu nesnenin niteliği diyorum (2013: 120).

Alıntıda geçen güçler ifadesi nesneldeki ide üretme gücünü kastetmektedir. Locke'un (2013: 121) *Deneme*'de verdiği örnekten yola çıkacak olursak bir kartopunun bizde ak, soğuk ve yuvarlak ideleri üretme gücü vardır bu yüzden bu güçlere Locke, nitelikler demektedir. Locke, bu niteliklerden güçler diye bahsettikten sonra birincil ve ikincil nitelikler ayırımına gitmektedir. Birincil nitelikleri cisimlerden ayrılmayan, cisimlerin aslına özüne ait olan, cisim ne tür değişimden geçerse geçsin ayrılmaz olan şekilde tanımlar. Bu nitelikler; katılık, uzam ve şekildir (Locke, 2013: 121). Bu noktada meseleyi daha iyi kavrayabilmek için Locke'un vermiş olduğu buğday misaline değinmekte fayda bulunmaktadır. Locke'un birincil nitelikleri cisim ile ayrılmaz olarak kabul ettiğini söylemiştik, bu yüzden mesela bir buğday tanesini alıp ikiye bölsük ve bu bölme işlemi defalarca tekrarlasak bile buğday tanesinden katılığı, uzamı veya şekli ayıramayız (2013: 121). Bu örnek ile Locke, temel birincil niteliklerin cisimden ayrılmayacağı konusunu iyice pekiştirmek istemektedir. Birincil nitelikler, cisimlerin kendilerinde gerçekten var olan hangi durumda olursa olsun ne kadar değişime uğrarsa uğrarsın söz konusu nesneden ayrılmayan niteliklerdir (Çelebi, 2017: 69).

İkincil nitelikler ise:

Gerçekte cisimlerin kendilerinde bulunan bir şeyler değil de cisimlerin birincil nitelikleriyle, yani onların oylum, şekil, yapı ve devimleriyle bizde renkler, sesler, tatlar ve benzeri duyumlar üreten güçler olan niteliklerdir (Locke, 2013: 122).

O halde ikincil nitelikler, nesnede kesin karşılığı olmayan ideleri üretir. Bir nesneye dokunduğumuzda hissettiğimiz soğukluk, sıcaklık ya da bir nesnede gördüğümüz beyaz, siyah gibi renkler ikincil niteliklerdir. Nesnede olan şey, sadece bu soğukluk, aklık gibi ideleri oluşturma gücüdür (Çelebi, 2017: 69). Renk, soğukluk ya da sıcaklık ikincil nitelikler olarak belirlendiği gibi nesneldeki tat, ses ve koku da ikincil nitelikler kategorisine girmişlerdir. Nesnede bunları üretecek güçler vardır (Locke, 2013:123). Onlar da birincil niteliklerdir.

Tüm bunlarla birlikte önemli bir felsefe tarihçisi olan Copleston, birincil nitelikleri nesnel, ikincil nitelikleri ise öznel kabul etmenin doğru bir terminolojik kullanım olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü "öznel"den algılayan, özneye var olmayı anlıyorsak ikincil niteliklerin düşünceleri öznel dedüğümüzde birincil niteliklerin düşünceleri de öznel olmak durumundadır (1998: 95). Nitelikler meselesini

aydınlatabilmek için “öznel”, “nesnel” terimlerinden ziyade, birincil nitelikleri benzerlikler yani nesneye benzerlik, ikincileri ise nesneye benzemeyen, benzemezlikler olarak da tanımlamalıyız (Copleston, 1998: 96; Denkel, 2003b: 54). Bu kullanım Locke’un felsefesi açısından daha uygun olacaktır.

Sonuç olarak şunu eklemeliyiz ki Locke nesnelere kendinde varlıklarını birincil nitelikler üzerinden kesinleştirmeye çalışarak rölativist ve kuşkucu epistemolojileri bertaraf etmiştir. Böylece Locke'un felsefesi açısından bilimsel bilgi mümkün olmuştur.

İdelere neler olduğunu, nereden geldiğini ve nasıl bir yapıda olduğunu tartıştıktan sonra zihnimizin doğuştan idelere sahip olup olmadığını araştıracağız. Doğuştan gelen bilgilerin olduğu düşüncesini ilkin Platon’un ileri sürdüğü ve felsefesinin temeli yaptığı bilinmektedir. Ancak Platon'da bu “doğuştan bilgi” kavramı, epistemolojiden ziyade metafizik bir kaygıya işaret etmiştir. O, bu teoriyi ruhun insan doğmadan önce de var olduğuna dair bir delil olarak kullanmıştır (Von Aster, 1994: 150).

Rasyonalist bilgi teorisinin temel karakterini, zihnin doğuştan bazı temel kavramlara, fikirlere hatta ilkelere sahip olduğu anlayışı oluşturur. Rasyonalistlerin duyuların etkisi olmadan inşa ettiklerini ileri sürdükleri metafiziksel dizgelerin temeli bu “doğuştan fikirler”dir (Cottingham, 2003: 81). İşte Locke felsefesine rasyonalizmin bu iddiasını eleştirerek başlar.

Şunu söylemeliyiz ki Descartes'in epistemolojisinde, hatta onun felsefesinin tamamında önemli bir yeri olan "doğuştan fikirler" görüşüne, felsefe tarihinde en etkili eleştiri Locke'dan gelmiştir (Çetin, 2015: 218). Locke doğuştan idelerin, dolayısıyla doğuştan bilginin mümkün olmadığını birkaç delil ile göstermeye çalışmıştır. Kimi zaman da rasyonalistlerin doğuştan bilginin/idelerin mümkün olduğuna dair öne sürdükleri argümanları çürütmeyi amaçlamıştır. Biz de bu başlık altında Locke için çok önemli olan bu konuyu özetlemeye çalışalım.

Yukarıda Locke’un idelerin kaynağı olarak iki şeye işaret ettiğinden bahsetmiştik: duyum ve düşünüm. Locke, doğuştan idelerin varlığını düşünmemize sebep olan en büyük delilin genel onay olduğunu söylemiş ve öncelikle bunu çürütmeye çalışmıştır. Genel onay deliline verdiği iki örnek vardır: Bunlar; özdeşlik ilkesi (bir şey neyse odur) ve çelişmezlik ilkesidir (aynı şeyin hem olması hem de olmaması olanaksızdır) (Locke,

2013: 72). Locke bu iki ilkenin herkese doğuştan verildiği ve evrensel olduğu düşüncesine itiraz eder. Eğer bu bilgiler herkese doğuştan verilseydi çocuklar ve budalaların da bunları kesinkes bilmesi ve kabul etmesi gerekirdi. Çocukların ve budalaların bunları bilmemesi doğuştan bilginin olmadığına en büyük kanıttır. Bunlar doğuştan kazanmış bilgilerse çocuklar ve budalalar bu bilgileri nasıl bilemezler? Doğuştan zihne kazınan bilgiye, hiçbir çaba sarf etmeden doğal olarak erişilmesi gerekmez mi? Bunların zihinde olduğunu ama çocukların ve budalaların bunların farkında ya da bilincinde olmadığını söyleyenler için Locke, zihnin sahip olduğu herhangi bir bilginin bilincinde olmamasının mümkün olmadığını söyler (2013: 73). Locke açısından zihnin ancak bu ilkeleri algılama, kabul etme ya da bilme kapasitesine sahip olduğu kabul edilebilirdir (Vorlander, 2017: 447). O halde Locke, bu basit hakikatler denebilecek apriori ilkelerin dahi ancak nesnelere karşılaşma yoluyla mümkün olduğunu iddia etmektedir (Nutku, 2016: 29). Peki, Locke'a göre bilgi nasıl mümkün olur?

Locke'un, idelerin duyum ve düşünüm kaynaklı olduğuna dair düşüncelerini aktarmıştık. Bilgiyi Locke şöyle tanımlamaktadır: “iki ide arasındaki uyuma ya da uyuşmamanın algılanmasıdır” (2013: 356). Ya da “Bilgi, iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuma ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır” (Locke, 2013: 356). Locke bilginin ancak bu algılanma olduğunda söz konusu olacağını söyler. Eğer bu algılanma yoksa imleyecek, varsayacak veya inanacak bir şey bulursa da orada herhangi bir bilgi bulunamaz. Eğer “ak kara değildir” bilgisine sahipsek bu ak ve kara idelerinin birbiriyle uyuşmasından (daha doğrusu uyuşmamasından) doğan bir bilgidir. Bunun dışında bilgi elde etmek mümkün değildir.

Locke'un bu konudaki dikkate değer bir diğer düşüncesi de kesin bilgi ile kesin olmayan bilgiyi birbirinden ayırmasıdır. Şöyle ki ona göre kesinlikten yoksun olan bir şey bilgi olamaz; çünkü eğer biliyorsam zaten bu kesindir. Bu nedenle kesinlikten değil sadece kesinliğin derecelerinden bahsedebiliriz (Nutku, 2016: 30).

Görüldüğü üzere bu yaklaşım Locke'un bilgiye bakışını netleştirmektedir. Fakat ilerleyen kısımlarda ele alacağımız bulanık ve seçik ideye dair yaptığı yorumlar bu netliği ortadan kaldıracaktır.

Şimdi de Locke'un bilgimizin dereceleri dediği bölümü ele almaya çalışalım. "Bu kısımda en kesin bilgi nedir?" sorusuna cevap aranmaktadır. Locke'a göre üç türlü bilgi vardır: birincisi sezgisel bilgi, ikincisi tanıtlayıcı bilgi, üçüncüsü ise duyuşsal bilgidir (2013: 368). Şimdi bunlardan ilki olan sezgisel bilgi ile ilgili Locke'un nasıl bir ayırım yaptığına bakalım:

Benim görüşüme göre bilgilerimizin açıklık dereceleri arasındaki ayırım, zihnin kendi ideleri arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı algılayışının değişik yollarından ileri gelir; çünkü eğer kendi düşünme yolumuz üzerinde düşünürsek zihnin kimi kez iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı kendilerinin dolaysızlığıyla algıladığını görürüz; işte buna sezgisel bilgi diyebileceğimizi sanıyorum. Çünkü bunda zihin kanıtlama ya da inceleme sıkıntısına katlanmadan gözün ışığı algılaması gibi doğruyu yalnızca ona yönelmekle algılar. Zihin akın kara olmadığını, bir dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük ve ikiyle birin toplamına eşit olduğunu böyle algılar (2013: 362).

Görüldüğü gibi Locke'un sezgisel bilgi dediği şey en açık ve güvenilir bilgi türüdür (2013: 362). Sezgisel bilgiye örnek verecek olursak; bir dairenin kare olmadığını, altının sekiz olmadığını hemen biliriz. Bu yüzden bunlar sezgisel bilgi derecesindedirler (Zelyüt, 2017: 73). Bunlara ek olarak kendi varoluşumuzun bilgisi de sezgisel bilgidir. Sezgisel bilginin en kesin ve açık bilgi olarak belirlenmesinde Descartes'in ismi anılmamış olsa da etkisi büyüktür (Çetin, 2015: 217).

İkinci bilgi türü ise tanıtılamalı bilgidir.

Bilginin bundan [sezgisel bilgiden] sonra gelen derecesinde de zihin ideleri arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı algılar, fakat bu dolaysız olmaz. Uyuşma ve uyuşmamanın bu yoldan açık ve seçik olarak algılanmasına da tanıtılama denir; çünkü bu anlığa gösterilmiş ve zihnin onu görmesi sağlanmıştır (Locke, 2013:363).

Bu bilgi türü sezgisel bilgi kadar açık değildir ve aynı zamanda onaylaması da bu kadar kolay olmaz. Bu bilgi türünde zihin çaba ve dikkat harcamak zorundadır (Locke, 2013: 364). Anladığımız kadarıyla tanıtılamalı bilgide genellikle kıyaslama-kanıtlama rol oynamaktadır. Örneğin üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşitliğini görmek için nesnelere aldığımız idelerin dolayımına ihtiyaç duyarız. Bu bilgide de bir kesinlik vardır; lakin sezgisel bilgideki kadar dolayımız bir kesinlik değildir (Zelyüt, 2017: 74).

Sezgisel bilgi ile tanıtılmalı bilgi arasındaki en temel fark dolaylı veya dolaylımsız olmalarıdır. Dolaylımsız bilgi örneğın kendi varoluşumuzun bilgisidir. Burada herhangi bir ara bilgiye, ara bağlantıya ihtiyaç duymadan öyle olduğunu doğrudan bilmek söz konusudur; lakin tanrı bilgisi gibi tanıtılmalı bir bilgide ancak belli bağlantılar, kıyaslamalar, kanıtlar ve gözlemler sonucu bilgi elde edilebilir.

Üçüncü bilgi türü ise duyuşal bilgisidir. Locke buna aslında bilgiden ziyade inanç ve kanı demektedir (Locke, 2013: 367). Burada elbette en dikkat çekici nokta ampirist bir filozofun güvenilir/kesin bilgi sıralamasında duyuşal bilgiyi en alt sıraya yerleştirmesidir. Hatta Locke, duyuşal bilgiyi en alta yerleştirmekle kalmamış onu kanı ya da inanç olarak değerlendirmiştir. Bunu Locke'un duyuşalara güvenmemesi şeklinde yorumlamak doğru olmayacaktır. Çünkü duyuşal bilginin güvenilirlik açısından son sıraya konulmasının temel sebebi Locke'un bilgi tanımı ile alakalıdır. O, bilgiyi iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmama şeklinde tanımlamıştır (Locke, 2013: 356). Sezgisel bilginin ve tanıtılmalı bilginin ideleri arasındaki ilişkiler daha az dolaylı ya da tamamen dolaylımsız olduğu için duyuşal bilgiden daha güvenilirlerdir. Yukarıdaki paragrafta da bahsettiğimiz gibi kendi varoluşumuzun bilgisi sezgisel bilgi içerisinde değerlendirilmiştir. Çünkü kişi kendi benliğinin bilgisine doğrudan ulaşabilmektedir ve herhangi bir inceleme ya da kanıtlamaya da ihtiyaç duymamaktadır. Bu yüzden sezgisel bilgi en kesin bilgisidir. Ama duyuşalar aracılığıyla aldığımız idelerin algıları aldatıcı olabilmektedir. Örneğın, kare bir masayı uzaktayken yuvarlak olarak algılayıp onun yuvarlak bir nesne olduğuna kanaat getirebiliriz ve eğer o masayı daha yakından görme imkânına erişemezsek bu yanlış bir bilgi olarak kalacaktır. İşte burada Locke'un temel meselesi masaya dair idelerimizin açık seçik olmaması ve bu yüzden kare olan masanın yuvarlak sanılmasıdır. Masaya olan uzaklığımız masaya dair bilgimizi etkilemiştir. Duyusal bilgiler çok fazla inceleme ve kanıtlama istediği için bu bilgi türünü Locke daha çok bir kanı ya da inanç olarak değerlendirmiştir. O halde duyuşal bilginin ulaşılabilirliği ile ilgili sorunlar bulunmaktadır. Yoksa Locke'un temel derdi duyumunu küçümsemek değildir. Lakin bu durum Locke'un felsefesi söz konusu olduğunda problem teşkil etmektedir. Çünkü bir ampirist olarak Locke'dan beklentimiz duyuşal bilgiyi öncelemesidir. Locke'un epistemolojisi kısaca bu şekilde özetlenebilir. Görüldüğü gibi Locke'un bilgi teorisi duyum-deneyim üzerine kurulu bir sistemdir. Elbette Locke pek çok eleştiriye maruz kalmıştır; ama bu metnin ana konusu Locke'un

epistemolojisi olmadığı için Locke'a yapılan itiraz ve eleştirileri ya da Locke'un bunlara cevabını burada gündeme getirmeyeceğiz. Sonraki bölümde Locke gibi ampirist olan Hume ve Berkeley tarafından Locke'a yapılan itiraz ve eleştirilere yer vereceğiz.

2.2. Locke'un Töz Anlayışı

Locke, *Deneme*'de, töz bahsini doğuştan idelerin olmadığına dair bir kanıt sunmak için açar. Bu kısımda Locke, henüz tözün epistemolojik ya da ontolojik mahiyetine dair bir şey söylemez. Locke'un, kitabın bu bölümünde tözün işlevi üzerine konuştuğunu söylemek yanlış olmaz (Locke, 2013: 152).

Bilindiği üzere felsefe tarihi boyunca tözün ontolojik varlığını kabul eden birçok filozof ve düşünür olmuştur. Locke, bu kabullerin her ne kadar faydalı olduğunu ifade etmiş olsa da töz idesinin bize doğuştan verili olduğunun tartışmasız kabul edilmesine itiraz ederek, töz konusuna giriş yapar (Locke, 2013: 93-94). Öyle ki *Deneme*'nin girişindeki tözü ele alış biçiminden dolayı onun, tözü ontolojiden tamamen ayıkladığını iddia edenler olmuş ve o bu konuda pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Fakat Locke, gelen eleştiriler sonucunda tözü felsefeden kovmadığını, henüz onun varlığını değil düşüncesini ya da kökenini tartıştığını açıklama ihtiyacı hissetmiştir (Copleston, 1998: 99; Çelebi, 2017: 97). Dikkatli bir okuma ve Locke'un kitabındaki töz kavramına dair sonraki söylemleri sayesinde gerçekten de onun itirazının tözün kendisine yani ontolojik ya da epistemolojik mahiyetine değil, tözün idesinin bize doğuştan verili olduğunu iddia edenlere olduğunu görebiliriz (Locke, 2013: 93-94). Mesela kendi varlığından şüphe etmedikçe tözün varlığından şüphe etmeyeceğini söyleyen Locke, maddi ve tinsel varlıklar var olduğu sürece tözü akledilir dünyanın dışına çıkarmayacağını ve herhangi basit bir ide veya duyulur nitelik algılandıkça tözü göz ardı etmeyeceğini ekler. Locke'a göre bütün basit ideler ve duyulur nitelikler kendisinde var olacakları bir dayanağa ve kendisinde bulunacakları bir töze gerek duyar (Çetin, 1998: 384).

Locke'un yukarıdaki açıklamalarına rağmen bunun aksini düşünen pek çok düşünür ve filozof bulunmaktadır. Russell bu düşünürlerden biridir. O, *Batı Felsefe Tarihi* kitabında Locke'un metafiziği küçümsediğini yazar. Hatta Russell bizlere Locke'un, Leibniz'in düşünce sistemi ile ilgili bir arkadaşına "ben ve sen bu tür boş düşüncelerden bıktık" dediğini iletir. Lakin Locke'un dönemine töz fikri damgasını

vurduğu için onun töz fikrini tamamen yok saymaya ya da olumsuzlamaya cesaret edemediğini söyler (Russell, 1972: 194). Evet, Locke'un metafiziğe dolayısıyla da töz kavramına dair yaklaşımının mecburi olduğunu düşünen bu tarz pek çok yorum mevcuttur.

Bu itiraz ve eleştirilerden sonra Locke'un *Deneme*'de tözünü nasıl ele aldığını, iddia edildiği gibi reddedip reddetmediğini ya da ontolojiden kovup kovmadığını inceleyebiliriz. Locke, *Deneme*'nin başlarında epistemolojik olarak imkânını tartıştığı töz idesinden bir varsayım gibi bahseder. Çünkü henüz ontolojik ya da epistemolojik olarak var olduğunu ispat etmemiştir.

Deneme'de, töz bahsi ile alakalı paragrafları incelediğimiz zaman Locke'un ilk işinin tözün ontolojik ya da epistemolojik açıdan varlığını soruşturmak olmadığını, nasıl, nerede ya da ne olduğuna cevap aramakla ilgilenmediğini görüyoruz. Locke öncelikle bir töz idesine sahip olduğumuzu kabul etsek bile bunun doğuştan verili olamayacağını kanıtlamak için doğuştan ide kavramına yeniden türlü itirazlar getirir. Locke'un, idelerin doğuştan verili olmadığına dair itirazını metnimizin epistemoloji bölümünde ele aldığımız için bu argümanları yeniden gündeme getirmeyeceğiz. *Deneme*'nin tözün doğuştan bilgiye kanıt olamayacağına dair kısmında, Locke'un konuyu tamamen epistemolojik bir mesele olarak ele aldığına şahit oluyoruz (Aydoğdu, 2019: 211). Locke için bu kısımda asıl mesele, tözün bir kavramına sahip olsak dahi onun da diğer kavramlar gibi a posteriori olduğunu kanıtlamaktır.

Locke, tözünü bir varsayım olarak ele alıp onu doğuştan idelerin içinden çekip çıkardıktan sonra (belki de çıkardığını iddia ettikten sonra demeliyiz) töz bahsini "idelerin nasıl oluştuğu" konusu ile keser. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Locke bu kısımlarda hala tözün epistemolojik imkânını tartışmaya açmamış, ampirist epistemolojisinin içinde tözün de a posteriori olma durumunu kanıtlamaya girişmiştir. Locke'un esas kaygısının epistemolojik olduğunu açıkça gördüğümüz bu kısımda Locke, tözünü kendi sistemi içerisindeki kip ve bağıntı kavramları ile birlikte kullanmaktan hiç çekinmemiştir. Çünkü o, hemen ardından tözünü de kipler ve bağıntılar gibi karmaşık idelerin içine yerleştirmiştir (Locke, 2013: 144). Oldukça ilginç ve dikkat çekici olan bu geçiş, kimilerince Locke'un özensiz dil kullanımının bir işareti olarak yorumlanmıştır (Çelebi, 2017: 101). Çünkü tözün henüz epistemolojik ve ontolojik

mahiyetinin tartışılmadığı bu aşamada, töz kavramı muğlâklığını koruyan bir terimken tözün karmaşık idelerden oluştuğunu söylemek kafa karıştırıcı olabileceği gibi çelişkili birçok yoruma da sebep olabilir. *Deneme*'nin bu kısmından itibaren aslında Locke'un, tözünü tamamen reddettiğini iddia eden yorumların pek de isabetli olmadığını anlıyoruz. Çünkü çok değil birkaç paragraf sonra Locke'un töz kavramını karmaşık ide olarak tanımladığını ve bazı tasnifler yaptığını görüyoruz.

Evet, Locke *Deneme*'de töz kavramını ilk kez anmış ve bunu da doğuştan herhangi bir idenin olmadığına kanıt olarak sunmuştur. Buradan Locke'un, epistemolojik kaygılarının tözün önemine galip gelmeye devam ettiği sonucuna varabiliriz (Locke, 2013: 93-94). Ancak birkaç paragraf sonra Locke tözlerin mahiyetine dair açıklamalarda bulunmuştur, o açıklamalardan biri şöyledir:

Tözler tek ya da topludur. İkincisi töz ideleri kendiliklerinden varolan seçik tikel şeyleri temsil etmek üzere oluşturulan basit idelerin bileşimleridir: bunlar arasında, bilinmemesine karşın varolduğuna inanılmış olan töz idesi, olduğu biçimiyle, her zaman ilk ve başta gelir (Locke,2013: 145).

Bu Locke'un töze dair yaptığı ilk açık yorumdur. Bu izah sayesinde Locke için töz idesinin iki yüzünün olduğuna dair bir çıkarım yapabiliriz. Töz idesinin ilki Locke'un "basit idelerin bileşimi" diye tarif ettiği tikel şeyleri temsil eden, niteliklerin toplamı olan tikel tözlerdir. Diğeri ise açık bir idesine sahip olmadığımız, Locke'un tabiriyle ancak "bulanık ide"sine sahip olduğumuz dayanak/taşıyıcı anlamındaki tözdür (Locke, 2013: 144-145). Locke ikinci ideyi çoğu zaman saf töz ya da genel töz biçiminde niteler (Locke, 2013: 203).

2.3. Dayanak Olarak Töz: Substantia

Locke *Deneme*'de açıklamaya, bu tözlerden ikincisi ile başladığı için biz de çalışmamızda aynı sıralamayı takip edeceğiz. Çalışmamızın birinci bölümünde felsefe tarihi boyunca töze verilen beş anlamdan bahsetmiş bu anlamlardan birinin de niteliklerin üzerinde durduğu dayanak olduğunu (unknown supporting) söylemiştik. Bu anlamıyla töz, substantia olarak isimlendirilmiştir. (Cevizci, 2005: 1634). Dayanak olan şeyin, altta duran şey ya da destek olarak yorumlanması ise bizce isabetlidir. Locke'un "bilinmemesine karşı varolduğuna inanılmış olan töz idesi, olduğu biçimiyle, her zaman ilk ve başta gelir" (2013: 145) ifadesi bu tanım bağlamında değerlendirilebilir. Yani

Locke'un niteliklere dayanak olan, niteliklerin üzerinde durduğu 'şey'i kastettiğini düşünebiliriz. Bu tözü Locke *Deneme*'de, kimi zaman saf töz kimi zaman da genel töz olarak adlandırmıştır. Locke'un *Deneme*'sine baktığımız vakit saf tözü bu anlamda kullanıp kullanmadığı açık değildir. Locke arı töz ile ilgili:

Öyle ki, birisi arı töz genel kavramıyla ilgili zihnini yoklasa, genellikle ilinek adı verilen basit ideleri üretebilen birtakım niteliklerin taşıyıcısı varsayılan ve ne tür bir şey olduğunu kendinin de bilmediği dayanak idesinden başka bir şey bulamaz. Gerçekten birisine renk ya da ağırlığı kendinde taşıyan öznenin ne olduğu sorulsa, bunların katı ve uzamlı parçalar olduğundan başka bir şey söyleyemez; bu katılığın ve uzamın dayanağının ne olduğu sorulsa, daha önce sözünü ettiğimiz, dünyayı büyük bir filin taşıdığını söyleyen Hintlinin, fili neyin taşıdığı sorulduğu zaman düşeceği durumdan daha iyi bir durumda olmaz; Hintli, fili bir büyük kaplumbağanın taşıdığını söylemiş, fakat kaplumbağayı neyin taşıdığı sorulduğunda onun da bilmediği bir şeyin taşıdığı yanıtını vermiştir (2013:203-204).

Dikkat edileceği üzere Hintli burada kaplumbağayı ya da fili dünyanın üzerinde durduğu özel bir özne olarak düşünmüştür. Çünkü dünyanın hiçbir şeye dayanmadan durmasını tahayyül edememiştir. Locke da filozofların, düşünürlerin ya da insanların nitelikleri, dayanağa ihtiyacı olan şeyler olarak tahayyül ettiğini söylüyor. Locke'un açıklamalarından çıkan en açık şey tek başına duramayan niteliklerin, tıpkı Hintlinin tek başına duramayan, dayanağa ihtiyacı olan dünyası gibi taşıyıcı ya da dayanak olacak bir şeye ihtiyacı olduğudur.

Locke'un da dayanak anlamındaki tözü kabul etmesinin üzerine bu saf tözün basit idesini nasıl elde ettiğimiz sorusu ile karşı karşıya kalırız. Locke aslında lafi çok uzatmadan saf tözün bilgisine dair 'bilinmemesine karşın var olduğuna inanılan töz' diyerek cevap vermektedir. Var olduğuna inanılan bu saf tözün bulanık da olsa bir idesine sahibiz (Locke, 2013: 205). Bu yüzden öncelikle Locke'un açık, seçik, bulanık ve karanlık dediği ideleri nasıl tanımladığına bakmalıyız. Seçik ya da bulanık ideyi Locke şu şekilde açıklar:

...basit idelerimiz bu ideleri bize sağlayan nesnelere onları iyi düzenlenmiş duyum ya da algı koşulları altında sunduğu zaman açıktırlar. Bellek bunları saklar ve zihnin incelemeyi gerekli gördüğü durumda onları zihne sunarsa bunlar açık idelerdir. Bunlar ya kaynaktaki doğruluklarında bir eksiklik bulunduğu ya da sanki zamanla solmuş ve kirlenmiş gibi, ilk tazeliklerini yitirdikleri ölçüde karanlıktırlar (2013: 251).

Yine aynı konuda şöyle der:

Bir açık idenin, zihnin, iyi durumdaki bir organı uygun biçimde etkileyen bir dış nesneden edindiğine benzeyen tam ve apaçık algısını edindiği bir ide oluşu gibi, seçik ide de, zihnin o ideyi bütün ötekilerden ayıran bir ayırım bulduğu idedir; bulanık bir ide de seçik olması gereken bir başka ideden yeterince ayırt edilemeyen bir idedir (2013: 251-252).

Burada Locke, bulanık olma durumunu, duyumun o ideye yeterince ulaşamaması şeklinde yorumlamıştır. Yani tözün söz konusu nitelikleri destekleyen şey olduğunu söylediğimiz takdirde töz için söyleyeceğimiz her şey aslında nitelikler hakkında söylenen şeyler olacaktır. Doğal olarak bu, tözü betimlenemeyen bir dayanak haline getirmiştir (Scruton, 2015: 104 -105).

Bu tözün, açık seçik idesine ulaşamamızın bir diğer sebebi de doğal tözlerin yapısının böyle olmasıdır. Bu noktayı aydınlatacak şöyle bir örnek verilebilir: Bir saat, suni bir töze sahipken altının tözü suni değildir. Bir saat ve altının tözünü karşılaştıracak olursak saatteki tözün suni töz olması ve bu tözü saati yapan kişinin ayan beyan bilmesi, ona vakıf olması gayet mümkünken saatin iç mekanizma bilgisine sahip olmayan, sadece onun dıştan işleyişini gören bir köylünün o töze vakıf olmaması gayet tabii bir durumdur. Doğal bir töze sahip olan altını ne kadar bileşenlerine ayırırsak ayıralım yine de tözünü tam olarak bilemeyiz. İşte bu doğal tözler karşısında Locke, tıpkı saatin sadece dışını gören bir köylü gibi olduğumuzu söyler. Bu yüzden töze karşı saate bakan köylülerden farklı değildir (Woolhouse, 2019: 109). Bu örnek Locke'un bulanık idesine sahip olduğumuzu söylediği saf tözü tanımlaması açısından oldukça önemlidir.

Daha önce açıkladığımız gibi zihin, ya dış nesnelere aldıkları biçimiyle duyuları getirdiği ya da kendi işlemleri üzerindeki düşünceleriyle elde ettiği çok sayıda basit ideyle donanmış olduğundan, bu basit idelerden bir bölümünün sürekli olarak birlikte bulduklarını da görür; bunlar bir tek şeye ilişkin olarak düşünüldüklerinden ve sözcükler de ortak kavramlar için uygun olup çabuk anlaşmada kullanıldıklarından, bunlar böyle bir nesnede birleştikleri zaman bir ad alırlar; bu kavramlar gerçekte birçok idenin karışımından oluşurlarsa da, biz, yeterince dikkatli olmadığımız için bunları bir basit ide gibi görür ve onlardan öyle söz ederiz; çünkü daha önce söylediğim gibi, bu basit idelerin kendi başlarına nasıl bir varoluş gösterdiklerini kavrayamadığımız için, bunların, üzerinde var oldukları ve bunların nedeni olan bir dayanak bulunduğunu düşünmeye alışmışızdır, buna da töz diyoruz (2013: 203).

Bu ifadeler ışığında Locke'un töze bakışını daha açık bir şekilde görebiliriz. Bu paragraftan anlıyoruz ki doğrudan idesine sahip olmadığımız töz taşıyıcı/dayanak anlamındaki tözdür (Çelebi, 2017: 98). Locke, tözün bilinemeyeceğini ifade etmiştir ve onu bilgi alanındaki dar sınırlara yerleştirmiştir (Hanratty, 2002: 37).

Locke, bu tözün bulanık da olsa bir idesinin oluşmasını elbette bir ampirist olduğu için duyu ve deneyimlere dayandırmaktadır:

Bu, deney ve insan duyularının gözlemlenmesiyle, hep birlikte buldukları saptanan ve bu yüzden de özdeğin içsel yapısından ve bilinmeyen özünden geldiği varsayılan basit ide bileşimlerinin toplanmasıyla olur (Locke, 2013: 204).

Deneme'nin devamını okuduğumuz vakit, saf tözün sadece maddi şeyler için değil tinsel şeyler için de geçerli olduğunu görürüz. Locke'un bir ampirist olmasına rağmen tinsel olan hakkında konuşması bizleri şaşırtıyorsa da o, tinsel olanın var olduğundan şüphe bile duymaz. Çünkü Locke'un zihninde tinsel olan gayet açıktır. Tinsel olan düşünme, uslamlama, korkma gibi bizim kimi zaman işlev kimi zaman da his diye tanımladığımız şeylerdir. Onun tinsel olandan kastı maddi olmayan değildir. O sadece düşünen tözü işaret etmiştir (Copleston, 1998: 100). Bunları Locke daha çok iç duyum/düşünüm olarak adlandırır ve iç duyumun düşünme, uslamlama, korkma gibi işlemlerinin bedenle ilişkisini, beden tarafından nasıl üretildiklerini bilemeyeceğimiz için ona dayanak anlamında bir töz atfetmiştir. Doğal olarak bu öncüller Locke'u tinsel şeylerin de bir tözü vardır sonucuna götürmüştür. O halde tinsel tözlerin varlığı Locke için gayet açıktır ve o bunu şöyle ifade eder:

Tin İdesi de Beden İdesi Kadar Açıktır. Aynı durum, zihnin işlemleri olan düşünme, uslamlama, korkma ve benzerleriyle ilgili olarak da ortaya çıkar; bunların da kendi kendilerine var olamayacakları sonucuna vardığımız ve bedene nasıl ilişkin olabileceklerini ve beden onları nasıl üretebileceğini anlayamadığımız için, bunları tin dediğimiz başka bir tözün eylemleri olarak düşünme eğilimindeyiz; oysa özdek üzerine de, onun duyularımızı etkileyen birçok duyulur niteliği taşıyan bir şey olduğu dışında bir idemiz bulunmadığına göre kendisinde düşünme, bilgi, kuşku ve devim gücü bulunan bir töz varsaydığımız zaman, tin tözü için de beden tözü için olduğu kadar açık bir kavram edinmiş oluruz; bunlardan birisi dışarıdan edindiğimiz basit idelerin (ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı varsayılmış olduğu gibi, öteki de içimizde deneyini geçirdiğimiz işlemlerin (yine ne olduğunu bilmediğimiz) dayanağı varsayılmış olur. Demek özdekteki cisimsel töz idesi de tinsel töz ya da tin idesi kadar bizim kavrayışımız ve anlayışımıza yabancısıdır; buna göre tin tözü üzerine bir kavramımız olmadığı

için tinin varolmadığı sonucuna varamayız; nasıl ki aynı nedenle bedenın varoluşunu yadsıyamıyoruz; çünkü özdeğın tözü üzerine açık ve seçik bir idemiz olmadığı için bedenın olmadığını öne sürmek, tinin tözü üzerine açık ve seçik bir idemiz bulunmadığı için tinin bulunmadığını söylemek kadar usa uygundur (2013: 204 -205).

Görüldüğü üzere bu paragrafta artık Locke, tözün varlığını tartışmayı bırakmış tinsel tözlerin varlığını kanıtlamaya girişmiştir.

Locke, tinsel tözlerin varolduğunu ifade ettikten sonra tinsel tözlerin idesini nasıl elde ederiz sorusunu da gündeme getirmiştir. Bu soruyu ilerleyen safhalarda değineceğimiz cisimsel tözlerin yardımına başvurarak şöyle yanıtlamıştır:

Tinsel Tözlerin idesi de cisimsel Tözlerinki kadar açıktır. Şimdi sözünü ettiğim özdeksel duyulur cisimlere ilişkin karmaşık idelerimizin dışında, zihinlerimizin, düşünme, anlama, isteme, bilme ve devim başlatma gücü gibi, bir tözde hep birlikte bulunan ve günlük yaşamımızdaki deneylerimizden tanıdığımız işlemlerinden edindiğimiz yalın ideler aracılığıyla özdek-dışı bir tinin karmaşık idesini de kurabiliyoruz. Böylece düşünme, algılama, isteme ve kendi bedenimizi ve başka cisimleri devindirme gücünü bir araya getirerek, özdek-dışı tözlerden de özdeksel cisimlerden olduğu kadar açık bir algı ve kavram edinmiş oluyoruz (2013: 211).

Bu paragrafta da görüldüğü gibi Locke, tinsel tözlerin idelerine sahip olma şeklini cisimsel tözlerle çok benzer bir şekilde gerekçelendirmiştir. Onun bu konuda bir diğer gerekçesi de maddi şeylere bir dayanak atfedildiği zaman aynı şekilde tinsel şeylerin de bir dayanağa ihtiyacı olduğunu görmektir (Locke, 2013: 205).

Bu ifadelerden Locke'un, Descartes gibi maddi ve ruhsal töz ayrımını kabul ettiği ve tinsel tözden kastının düşünüm, dolayısıyla da ruh olduğu sonucuna varabilir miyiz? Onun tinsel tözden kastının düşünüen tözler olduğu bilinmelidir (Copleston, 1998: 100). Descartes ve Locke arasındaki bir diğer ayrım ise Descartes'in düşünmeyi tinin özü olarak belirlerken Locke'un düşünmeyi bir öz gibi değil de tinin etkinliği ya da bir eylemi gibi düşünmesidir (Denkel, 2003: 230).

Locke'un, rasyonalist filozofların saf töz kavramına yapmış olduğu birtakım eleştiriler bulunmaktadır. Bu eleştirilerin en önemli sebeplerinden biri söz konusu kavramın, felsefe tarihi boyunca birçok düşünür tarafından sanki iç duyum ve dış duyum aracılığıyla basit idesi oluşturulmuş bir şeymiş gibi ele alınmasıdır.

Locke'un töze dair sorulara verdiği cevaplar ile Hintli bilgenin verdiği cevapların benzerliği istihza kokan bir mahiyete sahiptir. Fakat Locke'un asıl amacının istihza değil tözün açık seçik bir idesine sahip olmadığımızı göstermek olduğunu söyleyebiliriz

Keza nceki bölümde Locke, değişik  varlığa ya ni Tanrı'ya, cisme ve tine birlikte tz denilebilmesinin bu kavramın bulanık bir anlama sahip olmasından kaynaklandığını söyler (Locke, 2013: 151). Bu da demek oluyor ki diğer filozoflar da her ne kadar tözün var olması gerektiğini söylemişlerse de onlar da kastedilen şeyin belirsizliğinin farkındaydılar. Yalnız buradaki eleştiri tözün idesinin bulanık olmasından değil, tz olduğu iddia edilen şeylerin belirsiz (kısmen anlaşılmaz) olmasından kaynaklanmaktadır. Locke'un buradaki eleştirisi, tözün kendisinden ziyade bu kavramı kullananların kimi zaman Tanrı'ya, kimi zaman ruha, kimi zaman da cisme tz deyip durumu karmaşıklaştırap belirsizleştirmelerinedir.

Çünkü eğer ruha, cisme veya Tanrı'ya tz der ve bunları töz olarak adlandırırken herhangi bir belirteç ya da ölçü koymazsak başka birinin gelip dördüncü tözü icat etmesi içten bile değildir. Üstelik bu aynı zamanda  kavrama aynı şey muamelesi yaptığımız anlamına da gelir (Locke, 2013: 152).

Locke, *Deneme*'de tz bahsini kısa tutmuştur ama Locke'un tz meselesini kısa tutması onun hakkında yapılan yorumların çok ve çeşitli olmasını etkilememiştir. Filozoflar, felsefe tarihçileri ve düşünürler Locke'un, saf tz anlayışı hakkında oldukça fazla yorum yapmışlardır.

Karl Vorlander de bu felsefe tarihçilerinden biridir. O Locke'un dayanak anlamındaki tözünün alışkanlıktan ibaret olduğunu, onun bir alışkanlığı kastettiğini söyler. Ayrıca tözün niteliğini araştırmanın hiçbir işe yaramayacağını, ruhsal tz sorununun ise çözülemez bir sorun olduğunu ifade eder (Vorlander, 2017: 449). *Deneme*'de Vorlander'in bu düşüncesini destekler nitelikte pasajlar bulunmaktadır. Onlardan biri şöyledir:

...daha önce de söylediğim gibi, bu basit idelerin kendi başlarına nasıl bir varoluş gösterebildiklerini kavrayamadığımız için, bunların üzerinde var oldukları ve bunların nedeni olan bir dayanak bulunduğunu düşünmeye alışmışızdır, buna da tz diyoruz (Locke, 2013: 203).

Vorlander, ruhsal töz derken Locke'un saf tözünü kastetmektedir. Bu ruhsal tözün hala dayanak, taşıyıcı anlamında olduğunu söyleyebiliriz.

Saf töz tanımlarken alışkanlıklarımızdan saydığı doğru olsa da Locke için saf töz sade bir alışkanlık değildir. Locke için bu çözülmeyen bir problemden ziyade açık seçik bir konu değildir. Yoksa Locke *Deneme*'de bu probleme türlü çözümler getirmiştir. Bu yüzden Vorlander'in bu eleştirisinin haklı bir tarafı olsa da Locke'un töz fikrinin tamamına işaret etmediğini düşünüyoruz.

Alfred Weber'in, felsefe tarihinde Locke'un töz fikrine dair bazı yorumları mevcuttur. Weber, Locke'un kullandığı şekliyle töz kavramından bahsederken "hayali" nitelemesinde bulunur. Weber'in bu konuyu izah etmek için bu sözcüğü seçmesi Locke için tözün hayali bir şeyden öteye gidemeyeceğini vurgulamak içindir. Bu fikrine kanıt olarak Locke'un Hintli bilge benzetmesini öne süren Weber, destek anlamına gelen tözün aslında hayali bir kavram olduğunu söyler (Weber, 2015: 286-287). Locke'un Hintli bilge örneğinden Weber'in böyle bir sonuç çıkardığını zannediyoruz.

Bu noktada bazı sorular sormamız gerekmektedir. Locke'un tözünü ontolojik bir gerçekliğe sahip midir? Yoksa Locke tözünü epistemolojik bir kaygıyla rasyonalistlere karşı silah olarak mı kullanmıştır?

Bu sorulara verilen bazı cevaplar mevcuttur. Onun genellikle ontolojik bir belirlenimden ziyade epistemolojik bir kaygıyla töz meselesini tartıştığını ve bu nedenle tözün doğasına dair bazı noktaları satır aralarında verdiğini iddia eden görüşler bulunmaktadır (Çevikbaş, 1998: 159). Locke'un *Deneme*'de tözünü mesele ettiği başlık ve paragraflara dikkatli bakıldığında bu yorumun isabetli olduğu söylenebilir hatta öyle ki Locke'un *Deneme*'de töz meselesini gündeme getirmesinin ilk sebebi de epistemolojiktir. Bu yüzden ki Locke'un töz üzerine yaptığı yorumların odağında daha çok dayanak anlamındaki töz vardır. Kimi yorumcular için Locke söz konusu olduğunda bu tözün ontolojik bir karşılığı olup olmadığı sorusunun cevabı olumsuzdur (Çevikbaş, 1998: 159). Locke, insanda dayanak anlamında bir töz fikrinin bulunduğunu kabul eder. Ama bu töz fikrinin nasıl oluştuğu araştırmaya da eleştiriye de açık bir alandır (Çetin, 1998: 384).

Ayrıca Locke'un, bu konunun sorunlarından bahsederken gündeme getirdiği bir de dil problemi bulunmaktadır. Locke, idesine açık seçik sahip olmadığımız şey hakkında konuşurken tıpkı çocuklar gibi olduğumuzu şöyle ifade ediyor:

Burada biz de, sözcükleri açık ve seçik idelerimiz olmadan kullandığımız bütün durumlarda olduğu gibi, çocuklar gibi konuşmuş oluyoruz; onlara da bilmedikleri bir şeyin ne olduğu sorulduğunda hemen öyle bir şey gibi yanıtını verirler; gerçekte çocuklar da büyükler de söylese, bu onların bunun ne olduğunu bilmedikleri, bilirim dedikleri ya da sözünü ettikleri şey üzerine hiçbir seçik idelerinin olmadığı ve bu konuda tümüyle bilgisiz ve karanlıkta buldukları anlamına gelir (2013: 204).

Locke'un bu açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda töz sözcüğünün dilin zorunlu bir ifadesi olduğu söylenebilir. Yani açık seçik bir idemiz olmadığı halde var olduğuna varsayım sonucu ulaştığımız taşıyıcı anlamındaki töz, bilinmeyeni ancak olduğu varsayılanı, dilin sınırları içinde ifade etme zorunluluğunun bir sonucu olarak görülebilir:

... 'töz' adını verdiğimiz ide, var olduğunu gördüğümüz ve kendilerini taşıyan bir şey olmadan var olabileceklerine inanmadığımız nitelikleri taşıdığı varsayılan ve bilinmeyen bir şey olup, bu taşıyıcılık ve dayanıklılık niteliğini imlemek üzere ona töz diyoruz (2013: 204).

Locke'un, töz ile ilgili ifadelerine baktığımızda cismin sahip olduğu bütün nitelikleri ve güçleri kendinde ihtiva eden ve taşıyan bir şey olarak saf tözün, bu niteliklerin ve güçlerin hepsini kendinde taşıyan birincil niteliklere delalet ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü cisimleri cisim yapan birincil niteliklerdir (Bravo, 2008: 65). Kimi zaman dayanak olan tözün aslında birincil niteliklere işaret ettiğini söyleyen bu tarz yorumlar yapılmıştır. Bizce bu yorum isabetli bir yorum değildir; çünkü Locke, dayanak anlamındaki tözün açık seçik bir idesinin bizde mevcut olmadığını; fakat birincil niteliklerin idelerine sahip olduğumuzu ısrarla vurgular. Locke, dayanak anlamındaki tözü birincil nitelikler olarak belirleseydi bu tözün idesinin ancak bulanık olarak var olabileceğini söylemezdi diye düşünüyoruz.

Locke'un hem saf töz anlayışı için hem de niteliklerin toplamı olan töz anlayışı için yapılan yorumlardan biri de Locke'un felsefesinde tözün özel bir varlığı imlemediği, aksine kimi zaman Tanrı'yı kimi zaman ruhu kimi zaman maddeyi kimi zaman da tek tek bireysel varlıkları işaret ettiği şeklindedir (Aydoğdu, 2019: 202). Bu

yorumun imkânını yaratan elbette Locke'un kendisidir. Locke'un tözünün özel bir varlığa işaret etmemesinin sebebi daha önce de sık sık dile getirdiğimiz gibi Locke'un bunu ontolojik değil epistemolojik açıdan değerlendirilmesidir (Çevikbaş, 1998: 161).

Bu durumda karşımıza cevaplandırılması gereken sorular çıkmaktadır. Acaba Locke, saf tözün bizim için bilinemez olduğunu söylerken onu rasyonel düşünme ve araştırmalarımızın dışında tutmamız gerektiğini de kastetmekte midir? Ya da Locke'un sözünü ettiği saf töz fikri, Gibson'un iddia ettiği gibi yalnızca var olan niteliklere bir dayanak arama düşüncesinin zorladığı bir çıkarımın sonucu mudur? Son olarak Locke, töz fikri için ontik bir karşılık kabul ediyor mu? (Çetin, 1998: 385).

Locke için saf tözün ontolojik gerçekliği söz konusu olduğunda yapılan yorumlar çeşitlilik arz etmektedir. Kimileri Locke'un tözü ontik olarak yok saydığını söylerken kimileri de kabul ettiğini iddia etmiştir. Locke zaten hayattayken de tözü ontolojiden kovmakla suçlanmış ama o bu suçlamayı çok kesin bir şekilde reddetmiş ve tözün varlığını tıpkı kendi varlığı gibi kesin olarak değerlendirdiğini iddia etmiştir. Lakin burada Locke'un tözü, ontolojik olarak olumladığını çekinmeden söyleyebiliriz. Fakat onu *Deneme*'de, tözün ontik varlığını olumlamayı yeterince açıklığa kavuşturmadığı için suçlayabiliriz. Locke'un, tözün varlığına dair bilinemez demesi aslında onu ontolojik açıdan değil epistemolojik açıdan ele aldığı anlamına gelir. O halde bilinmemeyi ve var olmamayı birbirinden ayırmalıyız. Çünkü ontik olarak var olduğu halde bilinmeyen pek çok şey vardır. Şu halde Locke'a göre bilinebilir varlık alanı ile akledilir varlık alanının bir ve aynı olmadığını; töz bizim için tam olarak bilinemez olsa da onun akledilir bir varlık olarak düşünme ve incelemelerimizin konusu olabileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz (Çetin: 1998: 386). Locke aslında tözün bizim için bilinemez olduğunu söylemektedir. Bu nedenle ağırlıklı olarak bilgi kuramını açıkladığı *Deneme*'de, tözün yapısı veya özelliklerini konu edinen neredeyse hiçbir ifade kullanmamıştır. Filozofun bu tavrı bilinçli olarak seçtiğini ve bunu yapmakla kendi ilkelerine olan bağlılığını sürdürdüğü söyleyebiliriz. Çünkü o, çalışmamızın en başında da belirttiğimiz gibi bilginin sınırlarının ötesinde kalan konularda bilgi sahibi olamayacağımızı iddia etmiştir (Çetin, 2009: 152). Ancak burada bir noktanın altını çizmek gerekir. Locke'un rasyonalist epistemolojilere karşı yönelttiği temel itiraz, doğuştan (a priori) herhangi bir ideye sahip olmadığımız, bütün idelerimizin dolayısıyla

bilgimizin duyu ve deneyim temelli olduğu biçimindeydi. Bu kesin ve keskin itirazın epistemolojisinin temeline yerleştiren Locke'un dayanak anlamındaki töz ile ilgili olarak 'bulanık idesine sahibiz' demesi, anlaşılabilir değildir. Çünkü bir ide bulanık da olsa bir karşılık gerektirir ve bu karşılık bir biçimde algılanabilir olmalıdır. Hâlbuki Locke'un söz konusu töz tanımında böyle bir duyu verisi sunduğuna şahit olmuyoruz. Nitekim kimi yerde söz konusu tözü 'bilinmeyen' olarak nitelemesi de tespitimizi desteklemektedir. Geriye Locke'un bu konudaki inancı kalmaktadır. Başka bir deyişle objelerin kendisine dayandığı bir şey olma durumu, bize göre bütün bu paradoksal ifadelerin kaynağı gibi görünmektedir.

Şimdi de Locke'un niteliklerin toplamı olarak ifade ettiği bir diğertöz olan cisimsel töz konusunu nasıl tartıştığına bakalım.

2.4. Cisimsel Töz

Bu noktada daha önce çalışmamızda sık sık konusu geçen birincil ve ikincil nitelikler ayırımına değinmemiz gerekmektedir. Birincil ve ikincil nitelikler arasında bir ayırım yapmak 17. yüzyılda meşhur bir eğilimdi (Skirbekk, Gilje, 2017: 281). Locke da doğada gördüğümüz nesnelere birincil ve ikincil niteliklerden oluşan bir yapı olarak tarif etmiştir (Berger, 2011: 290).

Cisimsel tözlerin bizdeki karmaşık idelerini oluşturan ideler üç türdür. Birincisi, şeylerin birincil niteliklerinin ideleri olup, bu nitelikleri duyularımızla buluruz ve bunlar biz cisimleri algılamadığımız zaman da onlarda bulunur: Cismin bölümlerinin oylum, şekil, sayı, konum ve devimi böyledir; bunlar, biz onları görsek de görmesek de onlardadır. İkincisi duyulur ikincil niteliklerdir ve birincil niteliklere bağlı olarak bu cisimlerin duyularımız aracılığıyla bizde birçok ide üretme gücüdür; bu idelerin şeylerin kendilerinde bulunuşu herhangi bir şeyin kendi nedeninde bulunuşu kadardır. Üçüncüsü, herhangi bir cisimde gözlemlediğimiz, birincil nitelik değişimleri üretme ve böyle değişimlere uğrama yeteneğidir, öyle ki böyle değişmiş olan cisim bizde daha önce ürettiğinden değişik ideler üretir; bu yeteneklere etkin ve edilgin güçler denir ve bu güçlerin hepsi, bizim onlardan bilgimiz ya da haberimiz olması bakımından yalnızca duyulabilir basit idelerde son bulur. Çünkü bir mıknaatın küçük demir parçacıklarında yapma gücünde olduğu değişiklikler ne olursa olsun, demirin duyulur devimi bunu açığa vurmasaydı, bizim mıknaatı demiri etkileyecek bir güç bulunduğundan haberimiz olmazdı; günlük kullandığımız cisimlerin, birbiri üzerinde bin türlü değişiklik yapma güçlerinin bulunmasına karşın, duyulur etkiler olarak ortaya çıkmadıkları için bizim bunlardan habersiz kaldığımızdan da kuşku duymuyorum. (Locke, 2013: 208).

Bu yapıda birincil nitelikler -ağırlık, şekil ve hareket- nesnenin kendisine ait niteliklerken ikincil nitelikler –renk, ses, koku, tat, yumuşaklık, sertlik vs.- o yapıya dışarıdan iliştirilen niteliklerdir. Her cismin birincil ve ikincil niteliklere sahip olduğunu düşünen Locke için tözün ilk tanımı da burada açığa çıkar. Töz, ayrı ayrı nitelikleri bir arada tutan şeydir (Woolhouse, 2019: 109).

Locke, birinci töze örnek teşkil etmesi için kurşun maddesini tabiri caizse niteliklerine ayırmıştır. Kurşun hiç şüphesiz sertlik, ağırlık, şekil ya da renk gibi çeşitli niteliklere sahiptir. İşte bunların bir kısmı kurşun maddesinin asıl nitelikleriyken bir kısmı ise nesnenin haricinde var olan niteliklerdir. Yani öznenin nesne ile irtibata geçme durumunda ortaya çıkan niteliklerdir. Bu asıl ve harici niteliklerin ayrı ayrı durmaması, bir araya toplanıp bir arada bulunması kurşun maddesinin oluşmasına yol açmıştır. İşte bu niteliklerin toplamı, Locke’a göre tözdür (Locke, 2013: 145). Locke böylece kurşunun hangi niteliklerin toplamı olduğunu sormuş ve de bu şekilde cevaplamıştır.

Benzer bir biçimde yine koku, yumuşaklık, kırmızılık ve yuvarlaklık gibi nitelikleri algılarız ve bu algılama sonucunda ortaya gül diye bir nesne çıkar, işte Locke nesneye iliştirilen bunca niteliğin bir araya gelmesine ve gülün bu niteliklerin toplamı olmasına töz demektedir (Copleston, 1998: 100). Bu tikel bir tözdür. Ahmet Cevizci’nin Felsefe Tarihi kitabında Locke’un töz anlayışına dair yorumu, Locke’un töz fikrinin nedenli spekülasyon yaratmaya müsait olduğunu gösterecek niteliktedir. Cevizci, bahsi geçen tikel tözü “zihindeki idelere neden olan” ”töz” diyerek tanımlamıştır (Cevizci, 2015: 586). Hâlbuki Deneme’de Locke, zihindeki idelere sebep olan şeyi töz değil güçler olarak belirlemiştir (Locke, 2013: 176). Bu yüzden Cevizci’nin yapmış olduğu bu tespitin doğru olmadığını düşünüyoruz. Cevizci’nin bu yorumu Locke’un töz kavramına dair fikirlerinin muğlâklığını göstermesi açısından iyi bir örnektir.

Locke niteliklerin toplamı dediği bu tözü kendi içerisinde ikiye ayırmıştır. Birincisi tekil diyebileceğimiz tözlerken ikincisi daha çok tekil tözlerin ortak noktalar/nitelikler/ideler sayesinde bir araya gelip aynı grup veya ad altında toplanmasıdır. Bunlara da Locke ‘sürü’ ‘ordu’ gibi örnekler vermiştir (Locke, 2013: 145). Locke bunlar bir araya gelerek tek bir töz oluşturmuştur der. Çünkü dikkat edileceği üzere ordu pek çok ortak/aynı niteliğe sahip bireylerden meydana gelmiştir. Bu her iki tözü de cisimsel töz olarak adlandırılmıştır.

Buraya kadar anılan tözün, cisimsel töz olduğu yorumu yapılabilir. Peki, Locke ampirist bilgi kuramı içine soyut bir kavramı nasıl yerleştirmiştir? Bunu yaparken hangi yönteme başvurmuştur? Locke'un kendisi de böylesi sorulara ihtiyaç duymuş olacak ki "tözlerin ideleri nasıl yapılmıştır" diye sormuştur (Locke, 2013: 203). Locke'un henüz bu kısımda yani niteliklerin toplamı olan tözü konuştuğu kısımda cisimsel tözlerden bahsettiği anlaşılıyor. O halde niteliklerin toplamı denilen şey cisimsel tözdür. O halde cisimsel tözlerin basit idelerini nerden ve nasıl elde ediyoruz?

Bilindiği üzere Locke'a göre herhangi bir konuda bilgi edinebilmek için öznenin basit idelere ihtiyacı vardır. Peki, cisimsel tözün bilgisi için basit idesi nereden ve nasıl alınır? Locke pek çok kez basit idelerin kaynağının duyum ve düşünüm olduğunu iddia etmiştir. O halde cisimsel tözün idesi bunlardan biri aracılığıyla alınmalıdır. Yukarıda dayanak manasındaki tözü araştırırken saf tözün nasıl oluştuğunu anlatmıştık. Locke saf tözün nasıl oluştuğunu anlattıktan hemen sonra cisimsel tözün nasıl oluştuğunu anlatmaya girişiyor:

Böylece genel olarak töz'ün bulanık ve görelî bir idesi bizde oluştuktan sonra tözlerin özel türlerinin idelerini ediniriz; bu, deneyle ve insan duyumlarının gözlemlenmesiyle, hep birlikte buldukları saptanan ve bu yüzden de özdeğin içsel yapısından ve bilinmeyen özünden geldiği varsayılan basit ide bileşimlerinin toplanmasıyla olur. İnsan, at, altın, su ve benzeri idelere böyle varırız; bu cisimler üzerinde, birlikte bulunan belli basit ideler olma dışında başka bir idesi olan bir kimsenin bulunup bulunmadığı konusunda herkesin kendi deneyine başvuruyorum (2013: 203-204).

Görüldüğü üzere, sürekli basit idelere maruz kalan zihnimiz bir arada duran niteliklerin, nasıl bir arada durduğunu düşünerek tözün basit idesini elde eder. Bunun dış duyu değil iç duyum (düşünüm) vasıtasıyla oluşan ideler olduğunu söyleyebiliriz. Zihnimizin 'bu basit ideler (dolayısıyla nitelikler) nasıl bir arada toplu olarak duruyor' sorusunu sorması üzerine tözün basit idesine sahip olmuş oluruz. Yani bu basit ideleri düşünüm yoluyla elde ederiz. Locke'un bu tarz açıklamaları bulunsa da aslında maddî tözün deneyimlenememesi onu, yalnızca belirsiz, karmaşık ve göreceli bir ide konumuna getirebilir (Hanratty, 2002: 37).

Bu konuyu daha iyi aydınlatmak açısından karmaşık ya da birleşik ideler konusuna başvurmalıyız. Cisimsel töz karmaşık bir idedir, basit ide değildir. Locke karmaşık ideleri, basit ve bileşik idelerin bir kombinasyonu olarak tarif eder (2013:

143). Şöyle ki her ne kadar Locke zihnin basit ideleri alırken tamamen pasif olduğunu iddia etse de o karmaşık ve bileşik idelerin oluşmasında zihnin aktif bir rol oynadığını kabul etmiştir. Zihin karmaşık ideler oluşturabilmek için soyutlama, karşılaştırma, birleştirme ve bağıntı gibi işlemlere sahiptir. Örneğin Locke'un felsefesine göre insan, elma, at karmaşık idelerdir (Locke, 2013: 218). Mesela elma idesi kırmızılık, tatlılık ya da yuvarlaklık gibi basit idelerin ve bileşik idelerin bir araya gelerek oluşturduğu karmaşık bir idedir. Cisimsel tözün karmaşık idesi de tıpkı at, elma ya da insan idesi gibi zihnin basit ve birleşik ideler üzerine soyutlama, karşılaştırma ya da bağıntı yapmasıyla elde edilmiştir. Yani o idelerin kombinasyonu sonucunda oluşmuştur (Copleston, 1998: 100; Locke, 2013: 205).

Locke'un söz konusu soruya vermiş olduğu cevap, felsefesi açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu onun hem töz fikrini reddetmemesine hem de kendi ampirist sistemine sadık kalmasına yaramıştır. Fark edilmesi gereken en önemli husus Locke'un bu açıklamalarda tözü dayanak anlamında değil niteliklerin toplamı anlamında kullanmış olduğudur.

Locke'un her iki töze dair düşüncelerini açıkladığımızı göre onun töz anlayışının Descartes etkisiyle şekillendiğini iddia eden yorumların bulunduğunu hatırlatabiliriz. Bu yorumların pek çok haklı gerekçesi olduğu söylenebilir. Lakin tinsel töz meselesinde olduğu gibi Locke, Descartes'den farklı pek çok fikre sahiptir (Çevikbaş, 1998: 157). Çalışmamızın ilk bölümünde de ifade ettiğimiz gibi Descartes'te sonlu töz ve sonsuz töz olmak üzere iki töz bulunmaktadır. Sonsuz töz Descartes için tanrıyken sonlu tözler, beden ve zihindir (ruhtur). Descartes zihin ve beden arasında kesin bir ayrıma gitmiştir (McCann, 1986: 458). Hem Descartes'in hem de Locke'un kitaplarında zihin kelimesinin karşılığı olarak kimi zaman 'soul' sözcüğü verilmiştir. Lakin 'soul' sözcüğünün kullanıldığı her durumda bu kelimenin dinsel bir anlama sahip olmadığı, zihne yani 'mind' a işaret ettiği belirtilmiştir (Descartes, 2017: 4). O halde ruhsal tözden kasıt zihinsel töz ya da düşünüm tözleridir. Ruhsal töz spiritüel ya da mistik bir anlama sahip değildir.

Bu aşamada her iki filozofun da benzer düşündüğü nokta ruhtan kasıtlarının zihin olması ve maddi tözler gibi ruhun (zihnin) da varlığından şüphe duyulmamasıdır. Lakin Descartes hem maddi hem de tinsel tözler için kesin bir kanıtın var olduğunu iddia

etmişken Locke her iki tözün de doğrudan bir idesine sahip olmadığımızı söylemiştir (Çevikbaş, 1998: 158). Locke'un bu idelere bulanık demesinin sebebi de tam olarak budur. Töz konusunda Descartes ve Locke'un aralarındaki en önemli farkın bu olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu farklara bir de Descartes'in bu tözlerin özünü belirlemesi eklenebilir. Descartes için beden ve ruh ayrı ayrı tözlere sahiptirler. Beden tözünün olmazsa olmazı yer kaplamak iken ruh (zihnin) tözünün özü düşündürmektir (Denkel, 2003: 230). Lakin Locke'un hiçbir şekilde tözü bu şekilde belirlediğine şahit olmuyoruz. Bu yüzden de Descartes gibi tözlere bir öz belirlememiştir.

Çalışmamızda pek çok filozofun töz kavramı ile ilgili açıklamalarını, yorumlarını ve fikirlerini vermeye çalıştık. Lakin kimilerince Aristoteles'in ontolojinin kurucusu sayılmasından dolayı, Aristoteles'ten günümüze kadar töz söz konusu olduğunda nelerin değiştiğini görmek adına Aristoteles ile Locke arasında bir karşılaştırma yapmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Hatırlayacak olursak Aristoteles hem *Kategoriler* kitabında hem de *Metafizik* kitabında töz konusuna değinmişti. *Kategoriler*'deki töz kavramını görmezden gelecek olursak *Metafizik*'te Aristoteles töz konusunu temellendirmiştir. Aristoteles'in baktığı yerden cisim, madde ve formun birleşimidir. Töz de bu ikisi ile ilgili bir kavramdır. Maddenin töz olup olmamasının üzerinde duran Aristoteles maddenin değişken olması sebebiyle bunun mümkün olmadığını söyler. Geriye töz olmaya layık iki şey kalır; tek tek cisimlerin yani madde ve formun bileşimi olan cisimlerin töz olması ve formun töz olması. Aristoteles'in işaret ettiği töz ile Locke'un işaret ettiği tözün birbirine benzediğini iddia edebilir miyiz? Locke'un Aristoteles'in etkisinde kaldığını söylemeye müsait bir ontolojisi var mıdır? Bu iki soruya da olumlu cevap verme imkânına sahip olduğumuzu düşünüyoruz. Çünkü Locke'un birincil ve ikincil tözler ayırımı Aristoteles'in madde form ayırımına oldukça benzemektedir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles'e göre madde sürekli değişime uğrayan şeyken form değişmeden kalan şeydi. Locke içinse birincil nitelikler ne olursa olsun nesneden ayrılmayan değişmeyen şeyken ikincil nitelikler sürekli değişmektedir. Madde-form ve birincil-ikincil niteliklerin birbirini çağrıştırmaları sebebiyle her iki filozofun da ikincil töz olarak belirledikleri şey birbirine oldukça benzemektedir. Locke'un niteliklerin toplamı olan cimsel töz fikri açıkça Aristoteles'in madde form bileşimi olan tözünden etkilenmiş gibi

gözükmektedir. Locke'un her iki töz fikrini tartıştıktan, bu konuda yapılmış eleştiri ve yorumları sunduktan sonra onun gibi ampirist olan Hume ve Berkeley'in Locke'a getirmiş olduğu eleştirileri görelim. Bu iki filozof itiraz ve eleştirilerini özellikle birincil ve ikincil nitelikler ayrımı üzerinden geliştirdikleri için onların daha çok bu konudaki eleştirilerini dikkate alacağız.

2.5. Locke'un Töz Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

2.5.1. Berkeley'in Cisimsel Töze Eleştirileri

Berkeley'in de Locke gibi bir ampirist olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Locke ile aynı epistemolojik sistemin içerisinde bulunsa da pek çok noktada Locke'u eleştirmiş ve ondan farklı düşünceler ortaya atmıştır. Eleştirdiği noktaları yazının devamında ele alacağız. Öncelikle Berkeley'in töz anlayışını anlayabilmek için onun, Locke'un yapmış olduğu birincil ve ikincil nitelikler ayrımına dair fikirlerini incelemeliyiz. Berkeley her ne kadar Locke gibi ikincil nitelikler olarak kabul edilen renk, ses, koku, tat, ya da sertlik-yumuşaklık niteliklerinin nesnenin aslına değil öznenin algılarına bağlı olduğunu kabul etmiş olsa da o, birincil nitelikler söz konusu olduğunda Locke'dan farklı düşünmüştür. Berkeley birincil niteliklerin de ikincil nitelikler kadar algılayan bir özneye ihtiyaç duyduğunu ifade eder (Berkeley, 2015: 52-54, 57). Locke'un nesnenin aslına ait birincil nitelikler olarak kabul ettiği şekil ve devinim ile ilgili Berkeley'in itirazını iki örnek üzerinden açıklayalım. Mesela kare bir masadan beş metre uzakta duran biri için o masa yuvarlak görünebilir ya da hareket eden bir nesnenin, öznenin mesafe ve konumuna göre hızı hakkında farklı yargılara varılabilir hatta hareket halinde olmadığı bile iddia edilebilir. Çünkü öznenin konumu bu tarz farklı yorumlara imkân vermektedir (Berkeley, 2015: 57).

Berkeley'in bu açıklamaları ışığında düşünecek olursak Locke'un söylediğinin aksine birincil niteliklerin de ikincil nitelikler kadar algılayana bağlı olan yani eşyanın aslına bağlı olmayan nitelikler olduğu söylenebilir ve elbette böylesi bir iddianın sonucu Berkeley'in o meşhur mottosu olacaktır: 'Var olmak algılanmış olmaktır.'

Berkeley, dış dünyadaki her nesneyi algılara bağladığı felsefesinde töz fikrini de bu doğrultuda açıklamıştır. Berkeley'e göre dış dünyada herhangi bir nesne ve nitelik bulunmadığı için daha doğrusu nesnenin varlığı öznenin algılamasına bağlı olduğu için

maddi tözün varlığı otomatikman boşluğa düşmüştür. Cisimsel tözün varlığına ihtiyaç kalmamıştır (Berkeley, 2015: 52, 55,59). Locke'un, yukarıda değindiğimiz cisimsel töz yorumları, Berkeley'in felsefesi söz konusu olduğunda anlamsızlaşmıştır. Berkeley böylece maddi tözü reddetmiştir (Baykan, 2000: 127). Kimilerince Berkeley tözünü tamamen kovup yerine Tanrı'yı getirmiştir. Çünkü Berkeley için Tanrı tözün oynadığı rolü oynar bu yüzden Tanrı varsa töze ihtiyaç yoktur (Skirbekk, Gilje, 2017: 296). Kimileri o tözünü kovmuş diyor. Tinsel töz bahsinde göreceğimiz o tinsel tözünü reddetmiyor. Bu nedenle cisimsel tözünü yadsımışsa da tinsel tözün varlığını kabul etmiştir. (Denkel, 2003: 231).

Görüldüğü gibi her ne kadar aynı epistemolojik sistemin savunucusu olsalar da Berkeley'in sadece tözünü açıklama ya da tanımlama şekli değil, varlığa bakışı da Locke'dan oldukça farklıdır. Bunun temel sebebi bu iki filozofun algı, nesne ve ide kavramlarına getirdikleri tanımların farklılığında aranabilir. Algı ve nesne kavramları Locke ve Berkeley için epistemolojik ve ontolojik düzlemde oldukça önemli bir yere sahiptir. Yukarıda da sık sık bahsettiğimiz gibi Locke, bilginin mümkün olabilmesini tamamen algıya bağımlı kılar; Berkeley ise var olmayı algılara bağımlı kılmıştır. Locke, Berkeley'den tamamen farklı olarak nesneyi algılara bağlamamış, aksine onların algıdan bağımsız olarak dış dünyada var olduğunu iddia etmiştir. Bu iddiasının gerekçesi olarak da birincil nitelikleri öne sürmüştür. Bu iki filozofun sadece algıya ve nesneye değil ideye de bakışları farklıdır. Hatırlayacağımız üzere Locke için ideler, düşüncenin nesnelere ya da malzemeleri olarak adlandırılan şeylerdi; ama Berkeley için ide sadece malzeme ya da nesne değildir. Berkeley'e göre idenin üç anlamı vardır: duyular üzerinde kalıcı olan izlerle ortaya çıkan şey, zihnin işleyişine katılarak ortaya çıkan şey ve zihinde imgelem ve hatırlama yoluyla tekrar tekrar imgelebilen şey (Yediç, 2010: 48). Görüldüğü üzere Locke'un ve Berkeley'in ide, nesne ve algı kavramlarına getirdikleri açıklamalar birbirinden farklıdır. Bu farklılık Locke'un felsefesinde cisimsel tözün ortaya çıkmasına sebep olurken Berkeley'in felsefesinde cisimsel tözünü reddini gerektirmiştir.

Şimdi de Locke'u eleştiren bir diğer filozofumuz olan Hume'un varlık ve töze dair fikirlerini ele alalım.

2.5.2. Hume'un Töz Eleştirisi

Hume'un töz anlayışına geçmeden önce onun birincil ve ikincil niteliklere dair düşüncelerine değinmek konuyu daha açık kılacaktır. Bir ampirist olan Hume renk, koku, ses ve tat gibi niteliklerin Locke'un yapmış olduğu gibi 'devamlı bağımsız varlıklar sınıfından çıkarılmasının' zihnimizden bağımsız bir maddi dünya düşüncesini oldukça şüpheye düşüreceğini söyler (Hume, 2015: 159). Keza Hume'un kendisi de Berkeley'in hasta bir insanla sağlıklı bir insanın aynı yiyecekten farklı tatlar almasına ya da renk körü bir insan ile sağlıklı bir göze sahip olan insanın aynı eşyada farklı renkler görmesine dair savlarını haklı bulur (Hume, 2015: 157). Fakat Hume, Locke'dan ve bu ayrımı yapan diğer filozoflardan farklı olarak birincil nitelik olarak derecelendirilen uzam, katılık ya da hareketin de aynı eleştirilere maruz kalabileceğini iddia etmektedir. Bunu Hume'dan dinleyecek olursak:

Uzam tasarımı bileşik bir tasarımdır; ancak sonsuz sayıda parçalardan ya da alt tasarımlardan oluşmadığı için, en sonunda tam olarak yalın ve bölünemez olan tasarımlar içinde çözümlenmelidir. Bu yalın ve bölünemez parçalar uzam tasarımı olmadıklarından renkli ya da katı olarak kavranmadıkları sürece yokluk olmalıdırlar. Renk her gerçek varlığın dışında tutulur. Katılık tasarımı çok büyük bir kuvvet tarafından itilseler bile birbirlerinin içine işleyemeyen ve her zaman ayrı ve seçik birer varoluş sürdüren iki nesnenin tasarımıdır. Öyleyse katılık katı olan bazı cisimlerin kavrayışı olmaksızın hiçbir biçimde tek başına kavranamaz ve bu ayrı ve seçik varoluşu sürdüremez. İmdi bu cisimlere ilişkin nasıl bir tasarım taşıyız? Renklerin, seslerin ve diğer ikincil niteliklerin tasarımları dışlanır (Hume, 2015: 158-159).

Görüldüğü gibi Hume, Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımına ciddi bir itiraz getirir. Katılığın asla tek başına var olamayacağını, bizim onları her zaman renk, ses ve koku ile bir arada göreceğimizi ifade eder. Lakin bu Locke'a bir eleştiri gibi görünse de Locke'un bunları okuma şansı olsaydı Hume'a hak vereceğini düşünüyoruz. Çünkü Locke da nesnelere birincil nitelikleri ile ikincil niteliklerinin ayrı bir şekilde doğada var olmadığını kabul etmektedir ve o bu ayrımın sadece zihinde yapılan bir ayrım olduğunu söylemektedir.

Lakin Hume eleştirilerini burada noktalamıyor. Hume, birincil ve ikincil nitelikleri ayırmaya başladığımızda nesnelere karşı sonsuz bir şüpheye düşeceğimizi ve bu sayede madde tasarımına imkân vermeyen bir döngü içine gireceğimizi ifade eder: "Öyleyse modern felsefemiz bize ne doğru ne de doyurucu bir katılık tasarımı; ne de

dolayısıyla özdek tasarımı bırakır” (Hume, 2015: 159). Yani Hume’a göre Locke’un yapmış olduğu bu ayrım bizi dış dünyanın varlığından bile şüpheye düşürebilir. Keza yukarıdaki satırlarda Berkeley’in bu ayrımlar sonucunda dış dünyayı tamamen algılara bağlı kıldığını görmüştük. Öyleyse birincil ve ikincil nitelikler ayrımına ontolojik açıdan şüpheyi sonsuz kıldığı için Hume’un yapmış olduğu eleştiri öncekine nispetle haklı bir eleştiri olarak okunabilir.

Hume için bu meselenin diğer bir yönü de ikincil nitelikler için yapılan şüpheli yorumların uzam, hareket ve katılık için de geçerli olabileceğidir. Mesela birleşik bir tasarım olan uzam tek başına algılanamayan, Hume’un ifadesi ile tek başına tasarlanamayan bir niteliktir. Biz bu bileşik yapıyı daima renk ya da katılık ile birlikte algılarız. Örneğin bir meyveyi asla doğada sadece uzam ya da sadece renk şeklinde göremeyiz. Onu kokusu, tadı, boyutu ve katılığı ile birlikte buluruz (Hume, 2015: 164). Görüldüğü üzere bu konuda Hume Berkeley ile benzer itirazlara sahiptir, onun gibi düşünmektedir fakat vardıkları sonuç birbirinden farklıdır. Katılığın tek başına bir varlığa sahip olmaması, daima renk gibi bir niteliğe ihtiyaç duyması bizi maddi dünyaya dair kuşkuya boğmaya yeter. Çünkü Hume, niteliklerin birbiri ile olan ilişkilerini bir daireye benzetir. Bu dairedeki nitelikler daima bir başkası ile var olurlar ve bu halkadan birini çıkardığımızda ya da yok saydığımızda dairenin eksik kalacağını hatta tamamen yok olacağını söyler. Bir masayı renksiz hayal edemeyiz ya da tasarımılayamayız. Keza bir çiçeği bir duvarı da renksiz tasarımılayamayız. O halde nasıl olur da masanın rengini ikincil ve harici bir nitelik olarak kabul edip şeklini asli bir nitelik olarak kavrayabiliriz? (Hume, 2015: 158-159). Hume, modern felsefenin yaptığı birincil ve ikincil nitelikler ayrımının zorunlu sonucunun uzam, devinim ya da katılık gibi asli nitelikleri de dışlamak olduğunu ve böylesi bir ayrımın dış dünya tasarımını gitgide silikleştirdiğini düşünmektedir. Öyle ki o, bu ayrımın bizi madde tasarımından bile mahrum edeceğini iddia eder (2015: 158-159).

Nihayetinde Hume bizlere aslında dış dünyadaki nesnelere birincil ve ikincil diye niteliklere ayıramayacağını, nesnenin bir bütün olduğunu göstermiştir. Yukarıda Locke’un tözü birincil ve ikincil niteliklerin bir arada durmasını sağlayan, onları bir araya getiren bir şey olarak tasarladığını görmüştük. Eğer Hume’un dediği gibi birincil ve ikincil nitelikler ayrımını ortadan kaldırır ve bunların hepsini nesne olarak kabul

edersek toplayıcı ya da dayanak olan bir töz tasarımına ihtiyaç duymayız. Bu da bizi, cisimsel tözün varlığını yadsıma sonucu ile baş başa bırakmaktadır.

Hume'un birincil ve ikincil niteliklerle ilgili itirazlarından töz anlayışına dair bazı çıkarımlarda bulunabiliriz. Fakat o *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında töz konusunda çıkarımlara gerek bırakmayacak kadar açık bir anlatım benimsemiştir. O, cismani tözün herhangi bir tasarımının olmadığını açıkça ifade etmiştir. Hatta daha vurucu olması bakımından tözün bir his mi, duyum mu, duyum olduğunu iddia ediyorsak acı gibi bir duyum mu eğer bir his olduğunu iddia ediyorsak haz verici bir his mi olduğunu sormuştur. Çünkü Hume'a göre eğer tözün bir tasarımı varsa muhakkak insan üzerinde bir etkisi olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Kendi ampirist sistemi içinde Berkeley ve Locke ile kıyaslandığında daha tutarlı bir ampirist olan Hume adına tözden bahsedebilmek için onun, açık bir izlenimine sahip olmalıyız. Hume, eğer tözden bahsediyorsak ve o bize acı ya da haz vermiyorsa hangi duyuma hitap ettiğini açıkça sorar: "Haz verici, acı verici değilse nedir töz?" (Hume, 2015: 161). Hume, tözün var olduğunu söyleyen düşünür ve filozofların bu ve benzeri sorulardan kaçıp tözünü kendi başına var olan ya da var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan şey biçiminde tanımlayarak türlü güçlüklerden kurtulduklarını iddia eder (Hume, 2015: 161). Lakin kendi başına var olan töz tanımı ile nitelikleri bir arada tutan tözün birbirinden oldukça farklı şeyler olarak konumlandırıldığını unutmamak gerekir. Hume, çoğu zaman töze dair yaptığı eleştirilerde tam olarak hangi töz tanımını ya da fikrini eleştirdiğini belirtmez. Kendi epistemolojisi açısından bütün töz anlayışlarını eleştirse de onun eleştiri oklarının hedefinde özellikle Kartezyen felsefe olduğu için Kartezyen töz fikrini reddettiği söylenebilir (Derinöz, 2016: 121).

Hume, tözün herhangi bir duyumu etkilemediğini açıkça ifade ettikten sonra tözünü nerede aramamız gerektiğini sorgular: Töz derken uzamla bitişik olan bir şeyden mi bahsediliyor? Hume'a göre eğer tözün uzama bitişik olduğu düşünülürse o zaman töz uzamın neresindedir sorusu ile zihnimiz bir hayli karışacaktır. Bu nedenle o uzam ve tözün kesinlikle bitişik olmadığını, bunların birbiriyle bağdaşamaz olduğunu ifade eder (Hume, 2015: 162).

Hume'un, cisimsel tözün varlığına dair itirazlarının ardından tinsel/ruhsal töz eleştirilerine geçebiliriz. Hume, tinsel tözden önce tinsel töz derken neyin anlaşılması

gerektiğini, gerçekten ruhun var olup olmadığını sorgular. Ruh, varolmak için bir izlenime ya da tasarımına sahip olmalıdır, mecburidir. Çünkü bilindiği üzere Hume'a göre bir şeyin var olduğunu söylemek için onun izlenimine ya da tasarımına sahip olmak gerekir. Fakat Hume, ruha karşılık gelen bir izlenimin ya da tasarımın bulunmadığını, gözlem ve deney ile bu izlenime erişmenin mümkün olmayacağını söyler. Bu yüzden tinsel bir tözü meydana getirecek bir izlenim, algı olmadığı için onun varlığı tamamen yok sayılmaya mahkûmdur. Yani ruhun kendisi olmadığına göre onun tözü üzerine bir tartışma gereksizdir. Böylece Hume'un dünyasında tinsel/ruhsal herhangi bir varlığa yer bulunmadığını söyleyebiliriz (Cevizci, 2015: 630-631). Hume, hem maddi hem de tinsel tözü reddetmiştir (Gökberk, 2012: 308; Denkel, 2003: 321).

Sonuç olarak Hume, bu tarz irdelemelerin sonunda töz hakkında tatmin edici bir tanım ya da cevaba sahip olmadığını ve bu yüzden cisimsel töz ve tinsel töze dair soru sorma olanağına bile sahip olmadığını düşünür (Hume, 2015: 162). Hume için cisimsel tözün varlığı dahi söz konusu değilken tinsel tözü tartışmak boş bir çabadır.

Gerek Hume'un gerekse Berkeley'in Locke'un töz anlayışına getirdiği eleştiriler bize şunu göstermiştir: Locke töz kavramına kendi epistemolojisi içinde yer vererek aslında tözü eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. Bunun sebebi bizce şudur: Locke ne Hume gibi tam olarak töz kavramını reddetmiş, var olmadığını iddia etmiştir ne de rasyonalist filozoflar gibi onu tamamen sahiplenmiş ve işte töz şudur diyerek ona işaret etmiştir. O, daha çok tözün eleştirilecek muğlak taraflarının olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ama Locke'un tözü eleştiriye açık kılması tabiri caizse tözü uçurumun kenarına itmiştir. Uçurumun kenarına itmiştir lakin uçurumdan atmamıştır. Bu işi onun yerine daha sonra Hume yapacaktır. Locke'un asıl hedefi tözü uçurumun kenarına bırakmak mıydı bilmek imkânsız ama töz kavramını getirdiği noktanın bu olduğunu söylemeliyiz.

SONUÇ

Töz problemi, felsefenin önemli bir problemi olarak üzerinde çokça konuşulmuş kimi zaman ontolojinin kimi zaman da epistemolojinin bir konusu olarak tartışılmıştır. Platon'dan Locke'a kadar töz kavramı birbirinden oldukça farklı anlamlarda kullanılmıştır. Platon'un idealar âlemi, Aristoteles'in madde form-öğretisi, Spinoza'nın monist varlık öğretisi, Töz kavramının Batı felsefesindeki önemini bize göstermektedir.

Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar için töz kavramı sistemi içinde kimi zaman varlığın ihtiyaç duyduğu bir zorunluluk olarak kendini gösterirken kimi zaman da rasyonalist epistemolojilerinin bir argümanı olarak ön plana çıkmıştır. Descartes tözü, sonlu ve sonsuz tözler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Sonsuz töz tanrıdır. Sonlu tözleri ise kendi içerisinde beden ve ruh tözleri şeklinde ikiye ayırmıştır. Spinoza ise doğayı töz olarak kabul etmiştir. Ama doğayı töz olarak kabul ettiğinde sonsuz sayıda töz ortaya çıkacağı için doğadaki her varlığı tözün bir görünüşü ya da niteliği olarak değerlendirmiştir. Leibniz ise geleneksel töz kavramına monad teorisi aracılığıyla yeni bir soluk getirmiş ve sürekli değişime uğrayan ve sonsuz sayıda olan monadları töz olarak kabul etmiştir.

Töz kavramı, sadece Batı felsefesinde değil Orta Çağ felsefesinde de büyük bir öneme sahiptir. Orta Çağ felsefesinde 'töz' kavramı ile birlikte tartışmalara konu edilen bu meseleleri ilk ve en önemli İslam filozoflarından biri olan Fârâbî de dikkate alır ve bu kavram onun ontolojisinde büyük bir yer kaplar. Fârâbî'ye göre töz bir şeyin zâtı, mahiyeti ve mahiyetinin parçası anlamına gelir. Bu yüzden o tözü tümel ve tikel diye ikiye ayırmıştır. Tikel tözler birincil tözlerken iken tümel tözler ikincildir. Tikel tözler tümel tözlere nispeten daha mükemmeldirler. Burada elbette bir töz ve varlık hiyerarşisi de vardır.

Fârâbî'den sonra bir diğer önemli İslam filozofu olan İbn Sînâ da bu kavramla oldukça uğraşmıştır. İbn Sînâ'nın felsefesinde töz üç kavram ile açıklanmıştır. Cisim, nefis ve akıl... Bu kavramlardan İbn Sînâ'ya göre cisim maddi töz iken nefis ve akıl ise gayri cismani (tinsel) tözlerdir. Kimi zaman sadece eşyayı temsil ederler, kimi zaman

sonsuz olan Tanrı'yı, kimi zaman da doğayı. Tözün İslam felsefesindeki yansımaları elbette iki görüşle sınırlı değildir; ama bu iki görüş öne çıkmıştır.

Tözün serüvenini, felsefe tarihindeki yerini ve önemini bilen bir filozof olarak Locke'un töz kavramını es geçip kendi epistemolojik ve ontolojik sistemini kurması mümkün değildi. Ayrıca bu kavram Locke'un muarız olduğu rasyonalistlerin doğuştan bilgi/kavram fikrini reddetmek ve onlara karşı bir argüman olarak kullanmak açısından oldukça önemliydi. Buna ek olarak Locke bu kavrama kendi sistemi içerisinde de ihtiyaç duymuştur. Fakat o, bu kavramı öncelikle rasyonalistlerin doğuştan bilgi fikrini olumsuzlamak için kullanmıştır. Locke'un yaşamış olduğu 17. yüzyılda töz kavramı ve rasyonalist akım bu kadar etkin ve muteber kabul edilmeseydi, Locke bu kavrama kendi sistemi içinde hiç değinmemekten yana tercih yapabilirdi. Lakin 17. yüzyılda epistemoloji ve ontoloji alanında konuşacak olan bir filozofun bu kavramı görmezden gelmesi imkân dâhilinde değildi. Töz kavramını ve onun anlam serüvenini miras alan Locke, bir ampirist olarak tabiri caizse bir yönüyle bu kavrama maruz kalmıştır diyebiliriz.

Peki, Locke kendi epistemolojisi bağlamında tözü nasıl tanımlamakta ve nereye koymaktadır? Felsefesinde tözü konuşurken ne söylüyoruz?

Locke, her daim sağduyu filozofu olarak anılmıştır. Sağduyu filozofu olarak anılması, Locke'un keskin bir anlatı benimsememesi, kendi döneminin baskın görüşlerini yok saymaması ile alakalıdır. Bu sebeple Locke, kimi düşünür ve felsefe tarihçilerince rasyonalist yönü de bulunan bir filozof olarak anılmıştır. Locke'un böyle anılmasının haklı pek çok gerekçesi olduğunu düşünüyoruz. Keza töz kavramına yaklaşımını dikkatle incelediğimizde, onun ampirist fikirlerini zorlayacak ya da sekteye uğratacak bazı fikirlere de yer vermiş olduğunu söyleyebiliriz. Onun sistemini zorlayacak bir kavram da şüphesiz tözdür.

Locke, tözün bazı tanım ve anlamlarını reddetmediği halde Locke'dan sonra töz, hakkında şüphe duyulan bir kavram haline gelmiştir. Çoğu felsefe tarihçisi ve filozof bunun müsebbibi olarak Locke'u göstermiştir. Her ne kadar Locke metafizikten töz kavramını ayıkladığı ya da bu kavramı yok saydığı yönünde eleştirilere maruz kalmış olsa da o tözü kendi sistemi içerisine yerleştirmeye ve kendi sistemine uygun hale

getirmeye çalışmıştır. Locke'un ampirist bir epistemolojiye sahip olması nedeniyle 'töz gibi bir kavramın bilgisine sahibiz' ya da 'töz ontolojik olarak vardır' diyebilmesi için öncelikle ide meselesine açıklık getirmesi gerekmektedir. Nitekim öyle de yapmıştır.

Locke'un, ampirist sistemi içerisinde bir konuda bilgi sahibi olabilmek için öncelikle beş duyumuz (dış duyu) ve iç duyumuz vasıtasıyla basit ideler almalıyız. Zira bu iki yoldan biriyle basit ide alamadığımız takdirde bilgiden söz etmek mümkün değildir. Locke, bu ampirist tavrını elbette töz kavramının epistemolojik ve ontolojik olarak yerini belirlerken de sürdürmüştür.

Locke'un, epistemolojisi açısından bir diğer önemli husus ise birincil ve ikincil nitelikler ayrımıdır. Locke'a göre dünyada gördüğümüz her nesne birincil ve ikincil niteliklerin toplamıdır. Birincil nitelikler nesnenin aslına aitken ikincil nitelikler öznenin nesne ile karşılaşması sonucu algıladığı niteliklerdir. Locke, bu asıl niteliklere uzam, hareket ve yer kaplama; ikincil niteliklere ise renk, ses, koku, tat yumuşaklık ve sertlik demiştir. İkincil nitelikler nesne ile karşılaşan öznedeki renk, ses, koku gibi nitelikleri ortaya çıkaran şeylerdir. Locke'a göre ancak birincil nitelikler bize güvenilir, kalıcı ve bilimsel bilgiyi verebilir. İkincil nitelikler sürekli değiştiği için verdikleri bilgi de değişime uğrar. Locke'un nesneyi bu şekilde tanımlamasının bazı sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan biri töz kavramının varlığına duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. İşte Locke, bu sebepten töz kavramını tamamen görmezden gelememiş ve yok sayamamıştır.

Çalışmamızın başında tözün beş tane sözlük anlamı olduğundan bahsetmiştik ve bu anlamlardan en yaygın olanının dayanak/taşıyıcı anlamındaki töz olduğunu söylemiştik. Locke'un reddetmediğini düşündüğümüz töz birincil ve ikincil niteliklerin toplamı olan, dayanak/taşıyıcı anlamındaki tözdür. 'Kendinde şey' ya da 'var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ama her şeyin var olmak için ona muhtaç olduğu şey' anlamındaki tözün ise Locke'un sisteminde bir yeri yoktur. Eğer Locke'un tözü reddettiğinden söz edeceksek bu iki anlamı reddettiği ya da yadsıdığı için *Deneme*'de hiç yer vermediği şeklinde bir yorum yapabiliriz.

Locke için ilk anlamıyla töz tek tek at, altın, insan gibi tekil şeylerin niteliklerini bir arada tutan şeydir. Çünkü bu birbirinden farklı ve bağımsız niteliklerin bir arada

durabilmesi tözü gerektirmiştir. Locke'un, tözün sadece iki anlamı üzerinde durduğunu söylemiştik. Bu anlamlardan bir diğeri de onun saf töz olarak isimlendirdiği tözdür. Bu tözün açık seçik idelerine sahip değiliz. Bir elmanın açık seçik idesine sahibiz, bir insanın da açık seçik idesine sahibiz; çünkü bu gibi nesnelere beş duyumuz sayesinde bağlantı kurabiliyoruz. Bu nesnelere doğrudan basit ide alabiliyoruz. Hâlbuki Locke'un, saf töz diye adlandırdığı tözle doğrudan bir bağlantıya sahip değiliz. Locke bu yüzden bu idenin bulanık idesine sahip olduğumuzu iddia etmiştir. Tabii bu nokta da bulanık ide kavramını anlamak epeyce zorlaşmaktadır. Çünkü bir şeyin ya idesine ulaşırız ya da ulaşamayız, bir idenin bulanık olma halini anlamak epey çetrefillidir. Bu yüzden Locke'un, bulanık idesine sahip olduğumuzu söylediği saf töz pek çok eleştiriye maruz kalmıştır.

Locke için bu tözün ontolojik olarak var olup olmadığı belirsizlik içinde kalan bir mesele olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi Locke'un temel kaygısı epistemolojiktir. Hatta iki anlamda da tözün ontolojik olarak var olup olmadığı sorusunun cevabının olumsuzlanmaya mahkûm olduğunu düşünen görüşler vardır. Lakin bizim kanaatimize göre Locke, bunların ontolojik açıdan varlığını kabul etmiştir; fakat ampirist epistemolojisi ile yeterince kanıt sunamamıştır.

Özetle Locke'un kuramında niteliklerin toplamı ve bulanık idesine sahip olduğumuz dayanak olan töze ihtiyaç duyuyoruz ve bu iki tözün de var olması gerektiğine hükmediyoruz. Fakat bu tözleri ve bu tözlerin idelerini direkt işaret etme şansına sahip değiliz. İşte bu belirsizlikten dolayı Locke'un felsefesinden sonra töz kavramı, şüphe içinde yüzen bir kavram olmaya başlamıştır. Locke için ise töz ihtiyaç duyulan; ama varlığına işaret edilemediği için kanıtlanamayan bir kavram olarak kalmaya mahkûmdu

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, N., (1996), *İbni Rüşd'ün Varlık Felsefesi*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara (Türkiye).
- Adorno, T. W., (2017), *Metafizik: Kavram ve Sorunlar*, çev: İsmail Serin, (1.baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Altıntaş H., (1985), *İbni Sina Metafiziği*, (1. Baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Arıcan, K. M., "Spinoza'nın Natura Naturans Ve Natura Naturata Kavramlarının Anlamsal İçeriği Üzerine Tartışmalar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, C:4, Sayı:1, ss:87-96.
- Aristoteles, (2010), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (5. Baskı) Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2016), *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, (4. Baskı) İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul.
- Arslan, A., (2017), *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (4. Baskı) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Aydoğdu H., "John Locke'da Töz Problemi" *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Temmuz 2019, Sayı:36, ss.199-212.
- Aytış, A., "Aristoteles: Var Olanların Var Olmak Bakımından Bilimi" *Felsefe Dergisi*, Lord Matbaası, 2014, İstanbul, ss.148-153.
- Başdemir, H. Y., "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, c. II, sayı: 3, ss. 103-122.
- Baum, M.,(2005), "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi" *Cogito Dergisi-Sosuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Sayı: 41-42, ss.31-56.
- Baykan, F., (2000) *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, (1.Baskı) Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Berger, A., (2011) *Saul Kripke*, (1. Baskı), Cambrige Universty Press, America.

- Berkeley, (2015), *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Levent Özşar, (2. Baskı), Biblos Yayınları, İstanbul.
- Birgül, O. G., (2006), *Spinoza Felsefesi Bağlamında Paralelizm Tartışmaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Malatya (Türkiye).
- Bravo, H.,“Locke Ve Berkeley’de Birincil Ve İkincil Nitelikler Meselesi” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, C:5, ss.59-76.
- Cevher, Ş., “Tanrı’nın Felsefi Algılanışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, C:19, ss. 56-68.
- Cevizci, A., (2001), *Metafiziğe Giriş*,(1.baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A., (2001), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*,(3. Baskı), Asa Kitapevi, İstanbul.
- Cevizci, A., (2005), *Felsefe Sözlüğü*, (6.baskı), Paradigma Yayıncılık , İstanbul.
- Cevizci, A., (2015) *Felsefe Tarihi*, (6. Baskı) Say Sayınları, İstanbul.
- Cevizci, A., Küçükalp, K., (2018), *Batı Düşüncesi Felsefi Terimleri*,(5. Baskı), İsam Yayınları, Ankara.
- Copleston, F., (2013a), *Felsefe Tarihi/Platon*, çev. Aziz Yardımlı, (5. Baskı) İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F., (2013b), *Felsefe Tarihi/Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, (3. Baskı) İdea Yayınları, İstanbul.
- Copleston, F., (1998) *Felsefe Tarihi/ Hobbes Locke*, çev. Aziz Yardımlı, (2.baskı) İdea Yayınları, Eskişehir.
- Corbin, H., (2010), *İslam Felsefesi Tarihi Cilt/I*, çev. Hüseyin Hatemi, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çelebi, E., (2017), *John Locke’un İdeler Teorisi*, (1. Baskı), Gece Kitaplığı, Ankara.
- Çetin, İ., (2015), *Doğudan Batıya Düşünce Serüveni*, (1. Baskı) İnsan Yayınları. Cilt:3 İstanbul.
- Çetin, İ., “John Locke’un Cevher Görüşüyle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Cilt: 18, Sayı: 1, S. 149-158.

- Çetin, İ., “John Locke'un Cevher Anlayışı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, Cilt: 7, Sayı: 7, ss. 382-390.
- Çetinkaya, N., (2018), *Leibniz Metafiziğinde Tözün Mahiyeti: Birliğin Çokluktaki İfadesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul(Türkiye).
- Çevikbaş, S., (1998), *Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)*, (Yayınlanmamış Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum (Türkiye).
- Çotuksöken, B., (1994), *Felsefi Söylem Nedir?*, (2. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Çotuksöken, B., Babür, S., (2015), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Deleuze, G.,(2000) *Felsefe Yazıları-Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, (1.baskı), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Denkel, A., (2003), *Düşünceler Ve Gereçler*, Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Derinöz, B., (2016), *Etkileşim Sorunu Ve Kartezyen Paradigma Zemininde Töz Düalizminin Bir Eleştirisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi),Ankara Üniversitesi, Felsefe Anabilin dalı, Ankara.
- Descartes, R. (1996), *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, (1. Baskı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1997), *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, (1. Baskı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Descartes, R. (2014), *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, (3. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Descartes, R., (1967),*Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, (3. Baskı) Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul.
- Durant, W., (2014), *Felsefenin Öyküsü*, çev. Ender Gürol, (5. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Gökberk, M., (2012), *Felsefe Tarihi*, (24. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul.

- Hallaçi , B., (2013) *Plotinus Ve Fârâbî’de Ruh/Nefs Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Uludağ Üniversitesi, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa (Türkiye).
- Hançerlioğlu, O., (1979), *Felsefe Sözlüğü*, (5. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hanratty, G., (2002), *Aydınlanma Filozofları Locke – Hume ve Berkeley*, çev. Tuncay İmamoğlu, (1. Baskı), Anka Yayınları, İstanbul.
- Heimsoeth, H., (2007), *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, (4. Baskı), Doğubatı Yayınları, Ankara.
- Hume D., (2015), *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, (2. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- İbni Sina, (2014), *Metafizik*, çev: Ekrem Demirli – Ömer Türker, (1. Baskı) Litera Yayıncılık, İstanbul.
- Kahveci,K., “Bir Töz Metafiziği Tartışması: Leibniz’in Spinoza Eleştirisi”, *Kaygı Dergisi*, 2019, C:1 S:18, ss. 225-239.
- Kaya, T., (2006) *Platon ve İbni Sina’da Tanrı Evren İlişkisi*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Isparta (Türkiye).
- Kenny, A.. (2011) *Modern Felsefenin Yükselişi Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt/III*, çev.Volkan Uzundağ (2.Baskı), Küre Yayınları Tercüme, İstanbul,
- Kılıç, C., “John Locke: Bilginin Kaynağı Ve İdeler Sorunu”, *Ekev Akademi Dergisi*, Kış 2014, Sayı: 58 ss.455-468
- Kuçuradi, İ., (2016), “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”, *Özne Dergisi* (2. Baskı), Çizgi Kitapevi, Konya.
- Kutluer, İ., (2013), *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Leibniz G.W. (2011), *Monadoloji*, çev. Devrim Çetinkasap, (1.baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Locke, J., (2013), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev: Vehbi Hacıkadiroğlu, (1.baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul.

- Magee, B. (2001)*Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, (1. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Marietta, D. E.,(1998), *Introduction to Ancient Philosophy*, (1. baskı), M.E. Sharpe, England.
- McCann, E., “Cartesian Selves And Lockean Substances”, *The Monist Dergisi*, Temmuz 1986, C:3, Sayı: 69, ss.458 482.
- Nutku U., “ Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2014 C:1,ss.1-14
- Nutku, U., (2016) *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi*, (2.baskı) Doğubatı Yayınları, Ankara.
- Outram, D., (2007), *Aydınlanma*, çev. Sevdâ Çalışkan ve Hamit çalışkan, (1. Baskı), Dost Yayınevi, Ankara.
- Platon, (2011), *Küçük Hippias*, çev. Furkan Akderin, (1. baskı) Say Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2013), *Philebos*, çev. Furkan Akderin, (1. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2014), *Phaidros Ya Da Güzellik Üstüne*, çev. Birdal Akar, (1. baskı), Bilge Su Yayınları, Ankara.
- Platon, (2015a), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, (28.baskı), Türkiye İş Bankası, İstanbul.
- Platon, (2015b), *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2015d), *Şölen*, çev. Furkan Akdenir, (2.baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2016), *Kratylos*, çev. Teoman Aktürel, (13. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Platon,(2015c), *Sofist*, çev. Furkan Akdenir, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Runes, D. D., (1942), *The Dictionary of Philosophy*, (3. Baskı), Philosophicaly Library, New Work.
- Saldıray, A., (2011), *Aristoteles Felsefesinde “Öz” Ve “Biçim” Kavramları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Diyarbakır Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler, Felsefe Bölümü, Diyarbakır (Türkiye).

- Scruton, R., (2015), *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. Utku Özmakas – Ümit Hüsrev Yolsal (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Simon, B., (1996), *The Oxford Dictionary of Philosophy Oxford*, (2. Baskı) Oxford University Press, New Work.
- Skırbekk, G., ve Gilje, N., (2017), *Antik Yunan'dan Modern Dönemde Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu (1.Baskı), Kesit Yayınları, İstanbul.
- Spinoza, B., (2014), *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitapevi, (5. Baskı), Ankara.
- Spinoza, B., (2015), *Kısa Bir İnceleme* Dost Kitapevi Emine Ayhan 2015 Ankara
- Störig, H. J., (2013), *Vedalar dan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Sunar, C., (2006) *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, (2. baskı), Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Şahin, E., H., Macic, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus Ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2014, C:5(2): ss. 192-226.
- Tarnas, R., (2012), *Batı Düşüncesi Tarihi 2*, çev, Yusuf Kaplan, (2. Baskı) Külliyyat Yayınları, İstanbul.
- Tekin, S., (2018) *Aristoteles Metafiziği İle İbn Rüşd Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış yüksek lisan tezi), Fırat Üniversitesi, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Elazığ (Türkiye).
- Topdemir, G. H., (2009), *İbn-i Sina Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, (1.baskı) Say Yayınları, İstanbul.
- Torun, T., (2007) “John Locke’un Doğuştancılık Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 9, ss.175-183.
- Türker, Ö. (2019), *Varlık Nedir?*, (1. Baskı) Ketebe Yayınları, İstanbul.
- Uyanık, Mevlüt, “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi “Varlık” Anlayışında Birinci Ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I: ss. 132-159.

- Van Damme, S., (2018), *Hakikate Yelken Açmak: Aydınlanma Dönemi Felsefesinin Öteki Tarihi*, çev. Adem Beyaz, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Von Aster, E., 1994, *Bilgi Teorisi Ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, (3. Baskı) Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Vorlander, K., (2017), *Felsefe Tarihi*, çev: Mehmet İzzet-Orhan Saadeddin, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Weber, A., (2015), *Felsefe Tarihi*, çev H. Vehbi Eralp, (1. baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- Woolhouse, R.S., (2019), *Ampirist Filozoflar*, çev: Gökhan Murteza, (1. Baskı) Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Yalın, S., “Farabi’nin Töz/Cevher Tasavvuru”, *Uluslararası Farabi Sempozyumu*, Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri, 2004, Elis Yayınları, İstanbul, 2005 ss.229-245.
- Yalın, S., (2008), *İbn Rüşd Ve Sühreverdî’de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*,(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri (Türkiye).
- Yediç, S., (2010), *Berkeley Felsefesi Açısından “İde” Kavramının Kapsamı ve İşlevi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye).
- Zelyüt, S.,(2017), *Dört Adalı (Bir Kıtalı)*, (1. Baskı) Öteki Yayınevi, İstanbul.