

HEGEL'E GÖRE TANRI'NIN VARLIĞIYLA İLGİLİ KANITLARIN ANLAMI

Raymond VANCOURT*
Çev. Zeki ÖZCAN**

İnsanın Tanrı'ya tabii yükselişi, tefekkür (reflexion) yardımıyla çözümlenmesi gereken, doğrudan bir veri gibidir. Ruhun, "Mutlak" a doğru kendiliğinden yükselmesi, bağlanabileceğimiz ve dinî yapıyı taşıyabilecek, üstün bir bilginin kurulmasına engel midir? Pietistler, bu doğrudan verilerle yetinmemizi isterler ve Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmayı, dinsizlik gibi görürler. Spener, öğrencilerine, akıl yürütmenin "susuz çölleri"nde yollarını şaşırılmalarını, "ateşli iman" a ve duygunun coşkuluğuna dayanmalarını tavsiye eder¹, felsefenin, Tanrı'nın varlığı konusunda, zayıf kanaatlar ortaya koyabildiğini hatırlatır. Hegel aynı fikirde değildir. İman ve duygu alanında, daha ileri gidebilmenin mümkün olduğu kanaatındadır. Ona göre, diğer doğrulamalardan kendimizi muaf tutsak bile, hiç olmazsa, bulduğumuz doğrudan veriye güvenme hakkına sahip olduğumuza güvenmemiz gerekir.

Jacobi, doğrudan bilginin değerini ispatlamaktan, ulaştığı şeyi açıklamaktan kaçınıbilir mi? Bu bilginin, değerine kendinin tanık olduğunu ileri sürenler bulacaktır. Fakat, yine de bunu ispat etmek gerekir; yoksa akıl tatmin olmayacaktır. Akıl, yerini duyguya bırakmaya çağrıldığında, bunun neden ve hangi şartlarda olduğunu bilmek ister. Sonuç olarak, her hipotezde, doğrudan dinî verilere basit dönüş yetmez. Jacobi ve Schleiermacher'in bunu yeterli görmelerinin nedeni, dinî tecrübede, "Mutlak" la bir nevi esrarlı birleşmenin olduğunu kabul etmeleridir. Hegel, "Mutlak" la birleşmeyi, düşünme-öncesi (pré-réflexive), kendiliğinden zımni bir düşünce gibi gördüğünden, Tanrı'nın varlığının kanıtlarının kapsamını ve anlamını yeniden bulacak güçtedir.

I- "DOĞRUDAN ARACILIK" VE İSPAT

Hegel'in bahsettiği "doğrudan aracılık", zorunsuz ve sınırlı gerçeklerden, zorunlu ve sınırsız varlığa yükselen ruhun bir hareketidir. Bu hareket, her şeyden

* *La Pensée religieuse de Hegel, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, adli eserinin, 69-87 sayfalarının çevirisidir.*

** *Araştırma Gör.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı.*

1 *Preuves de l'Existence de Dieu, Trad. Niel, pp. 23-24.*

önce zımnî bir ispattır ve açık ispata dönüşmelidir. Biz, analiz yoluyla sadece, bu "tabîî yükseliş" in farklı evrelerini açıyor, hareket noktalarını izole ediyor, onların içerdikleri şeyi inceliyoruz. Ayrıca, varış noktalarını düşünerek, onlara varmaya yardım eden prensipleri arıyoruz.. Aslında her şey, Tanrı'ya götüren kendiliğinden yükselmeye bulunmaktadır. Önemli olan, "Tanrı'nın varlığının kanıtları" denmesi uygun olanı bulup, gün ışığına çıkarmak için, bu yükselişin kapsamını belirtmektir. İspat, zımnî olandan açık olana geçirmenin dışında, düşünme-öncesi evrede olandan daha çoğunu vermez ve yeni hiçbir şey yaratmaz. Fakat onun, tohum halinde sahip olduğu ve farkına varmadığı şeyi, bilincin parlak ışığı altına koyar. Bundan böyle ruh, tecrübelerinin değerinin farkına varına ve hakkı olan tatmini elde etme vasıtasına sahiptir.

Birçok metinden anladığımıza göre Hegel, "tabîî yükseliş" in, Tanrı'nın varlığını kanıtlamayla ilişkisini bu şekilde anlamaktadır. O diyor ki: "Tanrı'nın varlığının kanıtları, insan ruhunun Tanrı'ya yükselmesini içermek ve bunu da düşünce plânında ifade etmek zorundadır. Bu iş, düşünceyle ilişkisi oranında kolay olur². İnsanın kendiliğinden Tanrı'ya yükselmesi, ruhun zorunlu bir yürüyüşü gibi görünür. Fakat, bu "zorunluluğun açıklaması, ispat dediğimiz şeydir ve yükseliş sürecini de dikkatle izlemelidir"³. Üstelik, "ruhun Tanrı'ya yükselmesi, ispatı karakterize eden ve ispat haline dönüşmek için düşünülmesi gereken zorunlu yürüyüşü kapsayan bir süreçtir"⁴.

Bu durumda kanıtlamak, ruhla gerçekleştirilmiş bir yürüyüşün söylediklerini dinlemekten ibarettir. Bilimsel ispatlarda böyle davranmıyoruz. Bir üçgenin üç açısının iki dik açiya eşit olduğunu göstermek istersem, geliştirilmesi gerekecek bu teoremin, kuvve halindeki bilgisine başvurmam. Benim ispatım, burada, objenin bilgisine doğru ilerlemek için kullandığım ve kendisiyle objenin meydana getirilmediği süreçle aynılaştan, sun'î, "sübjektif" bir vasıttadır. Üçgenin iç açılarının değeri, bu tarzda teşkil edilmez. Buna karşılık, "Tanrı konusunda ispatlamak, bizzat objenin içe doğmasının farkına varmaktan ibarettir"⁵. Bu kapalı formül, Tanrı'nın zihninde gerçekleşen, zorunsuzdan zorunluya geçişle yaratıldığı gibi bir izlenime yol açabilecektir. Fakat, bizzat var olan Tanrı değil de, O'nun hakkında sahip olduğumuz bilgi söz konusu olduğunda, kapalılık kaybolur. Doğrusu bu açıdan bakılınca bilgi, zorunsuzdan zorunluya zımnî bir geçiş üzerine kurulur ve ispat, objenin hareketinin düşünülmüş bir şuuruna varmadır. Çünkü, obje Tanrı değil, insan ruhunun O'nun hakkında edindiği kavramdır. Artık bundan böyle, "Mutlak" söz konusu olduğunda, kanıtlamanın ne anlama geldiğini biliyoruz. Tefekkür, önce insanın Tanrı'ya kendiliğinden yükselmesinin sübjektiflik olarak ihtiva ettiği şeyi duyguya, hayale, sezgiye bağlı olan şeyi bir kenara bırakmalıdır. Bundan sonra, düşüncenin hareketini incelerken, yükselişimizin farklı anlarını ayırmak, kapsadığı fiillerin ve belirlenimlerin aydın bir şuuruna sahip olmak zorundadır. Düşünce kendi gözünde, ruhun tabîî yürüyüşünü böylece doğrulamış olur. Bir an için bunu başaramadığını

2 Preuves de l'Existence de Dieu, p. 42.

3 Ibid

4 Op. cit. p. 43 Précise de l'Encyclopedie des sciences philosophiques, no. 50, no. 68 ect.

5 Preuves..., p. 84.

farz edelim, şüphesiz bu, üzücü bir şey olurdu. Fakat, tefekkürün hiçbir şey yaratmadığını, kendiliğinden yükselişe hiçbir esaslı unsur ilâve etmediğini, bu yükselişin kendi başına bir değeri olduğunu unutmamalıyım. O halde ispat, bu değeri yaratmaktan çok, yeniden elde etmek zorundadır. Eğer bunu başaramasaydı, bu, tefekkür her zaman, düşünme-öncesinin zenginliğini, bütünüyle incelemeyi başaramaz demek olacaktı. Hegel bu hipotezi reddeder gibi görünüyor.

İspatın bu niteliklerinden dolayı, Tanrı'nın varlığının kanıtlarının niçin çok olduğunu kolayca anlayabiliriz. Öncelikle, sübjektif bir çokluk vardır. Herkesin Tanrı'ya yükselme şekli, kendine göredir. Her insanın hayatı, düşünüldüğü zaman, içinde Tanrı'nın fiilinin kolayca keşfedileceği olayları ihtiva eder. Dikkatli bir zihin düşünürse, böylece birçok defa, Tanrı'ya tecrübe edebilir. Fakat bunun yanında, Tanrı'ya yükselme içine karışmış düşüncenin hareketine bağlı objektif bir çokluk da vardır. Gerçekten hareket noktası çoktur. Biz, nesnelere zamanlı oluşundan, ezelî ve ebedîliğe, sonludan sonsuza, zorunsuzdan zorunluya doğru yükseliyoruz. İlahiyatçıları ve filozofları, bu hareket noktalarından, kendilerine göre anlamlı ve "Mutlak"a götüren giriş yolunu açacak olanları, diğerlerinden üstün saydılar. Özellikle, bu dünyaya realliklerinin zorunsuzluğu üzerine dayanan kanıtlara, seçkin bir yer verdiler. Hegel, onları haksız bulmaz. Çünkü, "varlığın sınırlılığının somut belirlenimi zorunsuzluktur ve sonsuz varlık da en somut görünümüyle zorunludur". Bu kanıtın tanınan üstünlüğün sebebi ve açıklaması budur⁶. O halde, Tanrı'nın varlığının kanıtlarını incelemeye buradan başlayabiliriz.

Önemli olan, bu kanıtın, Tanrı'ya yükselmenin en canlı ve en temelli özelliklerinden birini, düşünce plânına, doğru olarak yansıtıp yansıtmadığını bilmektir.

II. KOZMOLOJİK KANIT

Hegel'e göre zihin felsefeleri (philosophes de l'entendement), bu kanıtı Kant'ın tenkidini haklı çıkaracak ölçüde ve eksik bir tarzda ifade ettiler. Fakat Kant da, aynı düzeyde kaldığı için, bu yürüyüşün gerçek anlamını ortaya çıkaramadı. Bunu sadece, nazarı felsefe (philosophie speculative) başarabildi.

Nazarı felsefe, öncelikle, kategorileri bu ispatta yorumlamayı ve onların karşılıklı bağımlılığını göstermeyi sağlar. Zorunsuz bir varlık, özü gereği, var olma kadar, var olmayabilir. Birçok belirtir, evrenin gerçekliklerinin, bu türden, yani zorunsuz olduklarını düşündürüyor. Onların nedeni, kendileri değildir ve tabiatlarının zayıflığından dolayı, yok olmaya mahkûmdurlar; hareketleri dışarıdan gelir, birbirlerine bağımlıdırlar ve birbirlerini sınırlarlar⁷. Fakat tersine, onların zorunsuzluğu, zorunluluğu saf dışı etmez. Bu dünyanın, bazıları diğerleri tarafından şartlandırılmış nesnelere, belli bir zorunluluğu içeren determinizm tarafından yönetilir. Bununla birlikte, zorunsuzluğun içinde ortaya çıkan zorunluluk, onu ortadan kaldırmaz. Bu sadece, varlıkların sebeplerine, varlık şartlarına vs. bağlı olduğunu gösteren ve böylece onların radikal zorunsuzluğunu daha çok belirten sınırlı bir zorunluluktur. Gerçek ontolojik zorunluluk, "aşılmayan; fakat, kendinde-kesindisi için (en-pour-soi), kendinde içkin (immanent a soi) olan, mükemmel biçimde belirlenmiş, diğer bütün

6 Preuves..., pp. 123-124.

7 Op. cit., p. 126.

belirlenimlerin kendisinden geldiği ve kendisine bağlandığı zorunluluktur"⁸. Zorunluluğu, yukarıda söylediğimiz şekilde anladığımızda, eğer zorunsuz sözünden, hiçbir şeye bağlı olmamayı kastediyorsak, tek zorunsuz varlığın Tanrı olduğunu öne sürebiliriz. Tabiatı icabı, var olması gereken tek varlık Tanrı olması gerektiğinden, O'nun, tek zorunlu varlık olduğu da bir gerçektir.

Zorunsuzluk kanıtı, şu kıyasa göre formüle edilir: Zorunsuz varlıklar vardır; oysa bunlar, zorunlu bir "Varlık"ı gerektirir. O halde böyle bir "Varlık" mevcuttur. Kant'a göre bu akıl yürütme, sadece, "Alelâde zihin için değil, nazarıf zihin için de en büyük ikna edici özelliği taşır". Bundan başka o, yaşadığımız dünyanın, hatta denebilir ki, genel olarak dünyanın tecrübesi üzerine dayanmaktadır. Çünkü, bizimkinden farklı bir dünyada yaşasaydık, onu teşkil eden realiteler de, bizimki kadar zorunsuz olacaktı⁹. Fakat Kant, bu övgünün ardından, kozmolojik kanıtın, "diyalektik iddiaların boşluğunu"¹⁰ taşıdığını eklemeyi de ihmâl etmiyor.

Kozmolojik kanıtın, Kant tarafından, sade düşünme-öncesi şekliyle "tabif ve normal bir zekâ"yı tatmin ettiği öne sürülmesine karşılık, tefekkür düzeyinde yanıltıcı bulunmasına Hegel şaşmakta ve bunu, aklın ikiye bölünmesi gibi görmektedir¹¹. Kant'a göre bu kanıtın kusurları şunlardır: Bir defa kozmolojik kanıt, Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin anladığı şekilde mükemmel bir Tanrı'nın değil: zorunlu bir varlığın mevcudiyetini ispatlayabilir. Bu boşluğu doldurmak için, kendisinin gizli motoru olacak ontolojik kanıtı işe karıştırır¹². Hegel bu ispatın, doğrudan doğruya zorunlu varlığa götürdüğünü, bu varlığın, Hıristiyanlığın tasavvur ettiği Tanrı'nın özünü tüketemeyeceğini kabul ediyor. Tanrı'nın belirlenimi, temel ve yüce "Varlık"a uygun olacak bir yüklem demektir. Bu yüklemden, ontolojik kanıtı kullanmaksızın, sonsuz bir yetkinliğe ulaşırız. Sonsuz olanı bulmak için, mutlak zorunluluk kavramını, nazarıf ve diyalektik biçimde analiz etmek yeterlidir. Sonsuz olan, hiç de önceden tasarlanmış değildir¹³. Kant'a göre zorunlu varlık, evrenin yaratıcısı gibi tasavvur edildiği zaman, kozmolojik kanıt, sebep kategorisini, sebeplilik prensibini tehlikeye atar. Oysa kategoriler, şemaların kullanılmasına (schmatisme) muhtaçtır ve sadece mekân-zaman realitelerine uygulanırlar. Onların aşkın realiteler için kullanılmaları meşru değildir¹⁴. Hegel, Kant'ın kategorilerin kapsamını, fenomenal dünya ile sınırlandırmasını haksız bulur ve bunların her varlık için geçerli olduğunu söyler. Bundan dolayı, sebep kavramının ampirik olmayan, saf bir kullanımı için yer vardır¹⁵. Kant'a göre, zorunlu "Varlık"ın mevcudiyetine, duyulur dünyadan hareketle ulaşırız, onu, kendinden hareket ettiğimiz evrene bağlamış, şartsız olanı, şarta tabi kılmış oluruz; böyle bir varlık kavramı çelişkilidir. Hegel'e göre bu itiraz, bilgi düzenini öz düzeniyle karıştırmaya dayanır. Şüphesiz zihnimiz, "Mutlak"ı dünyadan zorunlu olarak çıkarır ve onu mantıkî ilişkiler ağına sarar. Fakat bu, sadece düşünce

8 Op. cit., p. 125.

9 Kant, Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues, p. 432.

10 Critique de la raison pure, p. 434.

11 Hegel, Preuves..., p. 192.

12 Critique de la raison pure, pp. 433-434.

13 Hegel, Preuves..., p. 196.

14 Hegel, Op. cit., pp. 197-201.

15 Preuves..., pp. 201-202.

düzeyimde olmaktadır. Akıl yürütme tamamlanınca, öz düzeninde o, tek özerk gerçeklik olarak ortaya çıkar. Şüphesiz, bir anlamda, Tanrı'yı bu şekilde ortaya koyan benim. Bununla birlikte, tasdik şeklim değişirse, meşru olarak perspektifim de değişir. O zaman, bütünüyle bağımsız olan Tanrı'nın varlık sebebinin, kendi olduğunu söyleyebilirim¹⁶.

Hegel, (Jacobi gibi yorumladığı) Kantçı tenkidi tamamen haksız ilân ederken, kozmolojik kanıtı, yine de Wollf ve selefleri gibi, zihin felsefesi düzeyinde ele almıyor. Kıyasın büyük önermesi (majeur), gerçek ontolojik dayanaklılıkları olan ve kendilerinden sonuç olarak zorunlu "Varlık"ı çıkardığımız, zorunsuz varlıkların bulunduğunu söylemektedir. Bu açıdan zorunlu varlık, aşılmaz bir boşlukla ayrıldığı evrenin dışında bulunur, en yüksek, kendi kendine var olacak bir "Başkası" olur. Ona, sınırsızlık yüklemine verdiğimiz zaman, yeni bir güçlük ortaya çıkar: Eğer zorunsuz, kendi kararlılığına ve belli bir dereceye kadar, ontolojik yetkinliğe sahipse, zorunlu "Varlık"ın, nasıl sınırsız bir yetkinliği olabilir? Bu, kendisinin, kendi eseriyle sınırlanması değilse nedir?

Hegel'e göre bu güçlüklerin kaynağı, zorunsuz varlığın durumu hakkında, zihnin felsefesinin yaptığı eksik yorumdur. Bu felsefe, zorunsuz varlığın yokluk olduğunu, ölümlü, görünüşte ve realitesiz varlık olduğunu unutuyor. Zorunsuz varlık, kendi kendini inkâr eder, zorunlu varlığın içinde erir ve böylece, sonuncuyla saf bir ilişki olur. Aşırı derecede cevherci bir yorum, zorunsuzda bulunan olumsuz tutumu unutturur ve evreni, Tanrı'nın yanına yerleştirilmiş, O'na eklenmiş bir realite gibi görmeye yol açar. Zorunsuzdan zorunluya yükselirken, var olacak bir terimden hareketle var olan bir terime ulaşmıyoruz; var olmayan şeyden var olana gidiyoruz. Hem zaten, hareket noktası ve sonuç aynı yönde değilse, bu gerçek bir kanıt olmaz. İnsanım Tanrı'ya tabif yükselişi, bu sözde ispat içinde doğru olarak tercümeye edilemez. Çünkü bu yükselme, zamanı ve zorunsuz şekilde düşünülen dünyevî varlığın aşılmasıdır ve realitelere, ancak bir yokluk değeri verir. Üstat Eckhart ve Boehme, yarattığı "Mutlak"la ilişkiye indirgemek suretiyle bunu ifade ettiler. Fakat, zorunsuz evren yokluk olursa, bu durumda Zorunlu Varlık "Varlık"ın sadece bir kesimi olamaz. Halbuki varlığı, tam tersine, bir bütün olarak düşünmek gerekir¹⁷. Bütün, kendi kendine yeterli olduğundan, onun dışında hiçbir şey yoktur, zorunsuz realiteler, yalnızca onun tezahürleridir.

III- FİZİKO-TEOLOJİK KANIT

Dünya, yalnız zorunsuz olarak değil; fakat gayelilik (finalité) görünümünü altında, yani gayelerin ve bunlara uygun ilişkilerin sonsuz çokluğunun bir araya gelmesi şeklinde ortaya çıkar¹⁸. Burada Tanrı'ya tabif yükselme, ampirik realitelerden ve onların en açık özelliklerinin birinden hareketle başlar. Evrende bir düzen gören zihin, bu düzenin kaynağını arar. Bu "kendiliğinden yükselme"ye tabi olan tefekkür, Kant'a göre, "en eski, en açık, ortalama akla (commune raison) en uygunu" olan, fiziko-teolojik kanıtı teşkil eder. Bu kanıt, "tabiatın incelenmesini canlandırır",

16 Encyclopedie, no. 36.

17 Encyclopedie..., no. 36, Preuves... pp. 142 suiv., p. 179.

18 Encyclopedie..., no. 50.

dünyanın yüce yaratıcısına olan "imanımızı, onu sarsılmaz bir kanaat haline getirinceye kadar kuvvetlendiren" bilgileri kazanmamıza yardım eder. Bu durum, fiziko-teolojik kanıttan, herhangi bir şeyi söküp atmanın imkânsız olması demektir¹⁹. Bununla birlikte Kant, bazı bakımlardan, böyle bir teşebbüste bulunuyor. Onun iddiasına göre, bu kanıtın otoritesi, bizi, yalnızca dünyanın yaratıcısı değil, "düzenleyicisi"; sonsuz derecede yetkin değil, çok zeki bir varlığa ulaştırır.

Hegel, burada ihtiyatlı davranıyor. Ona göre, bu kanıt, en eski kanıt değildir. Greklerde olduğu gibi o, "dinî tekâmül", "manevî dine" (religion sprituelle) ulaştığı zaman, ancak zorunsuzluk kanıtından sonra keşfedilebilmiştir²⁰. Bundan başka, dünyada formu ve maddeyi birbirinden ayıran zihindir. Ama gerçekte, form-suz madde ve maddesiz form yoktur. Dünyanın düzenleyicisi, hem formda, hem de maddede görünmeli, sonuç olarak onların yaratıcısı olmalıdır. Kıyas görünüşü altında, fiziko-teolojik kanıtın, şartsız olanı bir şarta, evrenin düzenine bağlıyor gibi görünmesinin nedeni, konuya sadece, mantıkî açıdan bakmadır. Bilgi düzeninde düzenleyici ilâhî zekâ, nesnelere görülen gayeliliğe bağlıdır ve öz düzeninde de onların otonom kaynağı olur²¹.

Bu mülahazalar, yine de problemin özüyle ilgili değildir. Teleolojik kanıt, kozmolojik kanıt gibi, ya zihin (entendement) ya da akıl (raison) plânında yorumlanabilir. Her iki durumda, Hegel'in, Kant'tan sonra daha da geliştirdiği bir gayelilik fenomenolojisi üzerine dayanmaktayız. Hegel, dış ve iç gayeliliği birbirinden ayırır. Birincide, bağımsız varlıkların ilişkileri, raslantı sonucudur²². İkincide, yani, canlı varlıklarda parçalar, organlarını kendi kendilerine yaratan bütünlü ve bütün için vardır²³. Bununla birlikte, canlı, "içkin faaliyetini" (activité immanent) gerçekleştirmek için, kendinde bulunmayan hava, besin vs. gibi dış realitelere muhtaçtır. Organizmadaki gayelilik, her ne kadar, onun gerçeği olarak görünse de, kavram orada tamamen gerçekleşmiş olmaz. Bunun için, ne olursa olsun, varlığın, dışarıya bağlı olmadan gaye ve vasıtalarını, bizzat kendisinin meydana getirmesi gerekir²⁴.

Bu gayelilik fenomenolojisi, zihnin, onun hakkında yaptığı yorumların kusurlarını da gösterir. Zihin, canlının, varlığını ve birliğini sürdürmek için, yaratmadığı realitelere muhtaç olduğunu görür. Realitelerin varlığı, bir "üçüncü terim" in işe karışmasıyla açıklanabilir: Organizmayı uygun tarzda düzenleyen zekâ. Bu zekâ, yoğunlaştığı gayelerin ve seçtiği vasıtaların dışındadır. Gayeliliğin kaynağı, "gaye yapılmış" evrenden başka olur. Öncelikle bu zekâyı, tutarsızlığından dolayı eleştirebiliriz. Çünkü, bazan, önemsiz bir yarar gayesini gözettiği halde, önemlilerini, özellikle, "ahlâkî alandan devlet hayatına" kadar daha kıymetli olan gayeleri ihmâl etmektedir²⁵. Diğer taraftan, cansız dünyanın özerk olması, hayatın ve ruhun onlara tesadüfen eklendiği vs. izlenimini verir. Halbuki insan, "kendisinin dışındaki tabiata, gaye olarak uygun düştüğünden mutlak şekilde emindir²⁶. Kant'ın bir anlam-

19 Critique de la raison pure, p. 442.

20 Preuves..., p. 221.

21 Op. cit. p. 227.

22 Preuves..., p. 223.

23 Op. cit., p. 229.

24 Op. cit., p. 230.

25 Op. cit. pp. 237-238.

da doğru olarak yaptığı gibi, özel gayeleri daha üstün gayeye, yani, iyinin gerçekleşmesine bağlayalım. Böylece gayelilik kanıtıyla, ahlâkî kanıtı birleştirelim; bu durumda zihnin yorumu, iyinin hakim olmasını bir başkası'na, sadece varlığını, yani, sabit sübjektif bir kesinliğini kabul edip inandığımız aşkın bir varlığa bağlamakta haksızdır²⁷. Kısacası, zihnin bakış açısıyla yetinemeyiz. Gayelilik için nazarı ve diyalektik bir yorum aramak gerekir.

Hegel'e göre evrende görülen özel gayeler, gerçek gayelerin özünden değildir; çünkü onlar, gerçekleşme vasıtalarını meydana getirmezler. Doğrusu özel gayelerde onları, mutlak, tek, sonsuz "Varlık"ın bütünlüğünde içkin demek olan, mutlak bir gaye içinde erimeye zorlayan bir tür çelişki vardır. Mutlak gayenin yanında diğer gayeler, bir vasıta gibidir. Gayelilikten sorumlu bir zekâyı, dünyanın dışında arama söz konusu değildir. Gayelilik, "Varlık"ın hayal ettiği yüce anlamdır. Dünya ile bir bütün teşkil eden Tanrı, onun hayatı, ruhu, düzenleyici içkin prensibidir²⁸. Bundan başka o, ruhtur. Hegel'e göre, önceki kanıtların anlamlarını, daha anlaşılır kılacak, son tahlilde de Tanrı'nın varlığının tek kanıtını teşkil edecek olan ontolojik kanıt bunu göstermektedir.

IV- ONTOLOJİK KANIT

Şimdiye kadar, zorunlu ve yaşayan bir varlığa yükselmek için, realitenin iki görünüşüne dayanıyorduk: Zorunsuzluk ve gayeliliğin ilişkileri. Oysa ontolojik kanıt başka şekilde kurulur. Bu kanıtta, "Varlık" a varmak için, varlıklardan değil, sonsuzluk kavramından hareket ederiz. Böylece zorunlu var oluşu çıkarırız. Fakat bu durumda tefekkür, insanın dünyadan hareket ederek Tanrı'ya yükselmesinin anlarını hiç göstermez. Kant da söz konusu kanıtın, zihnin doğrudan bir yürüyüşünü açıkça göstermediği için, "tabii ve sağlıklı aklı" tatmin edecek bir şeye sahip olmadığını söyler²⁹. Bununla birlikte, Hegel, zihnin Tanrı düşüncesinden, O'nun varlığını tasdiğe ulaştığı karşı konulmaz bir hareketin varlığını kabul eder. Bu hareketi, Hıristiyanlığın geç yaptığını³⁰, onun insanlığın ruhi tekâmülünün diğer safhalarında bulunmadığını ileri sürer. Önce Cantorbéry'li Saint Anselme tarafından kullanılmış olan ontolojik kanıt, sonradan Descartes, Leibniz, Wollf gibi filozoflar tarafından; fakat, tek gerçek kanıt olduğu halde, diğer kanıtlarla birlikte kullanılmıştır³¹. Ne olursa olsun, Hegelci sistemin kapsamı, geniş ölçüde, bu kanıtın kapsamına bağlıdır.

Ontolojik kanıt, en büyük "Varlık" veya sonsuz yetkinlik fikrinden hareket eder. Leibniz'e göre öncelikle amaç, çelişik olmayan bir kavramın varlığını göstermektir. Monadologie'nin yazarına inanacak olursak, bu kolay bir iştir. Böyle bir kavram bir defa ispatlanınca, zorunlu olarak muhtevasının gerçekliğini de taşıdığı ortaya konmuş olur. İşe başlarken, sonsuz kavramıyla, bu kavramın dualityesini kabul ediyor, sonra da birinden diğerine (sonsuz kavramından sonsuz varlığın gerçekliğine) geçiyoruz. Kant, kavramı heterojen olan varoluşun, kavramda daha

26 Op. cit., p. 234.

27 Op. cit., p. 239.

28 Preuves..., p. 236.

29 Critique de la raison pure, p. 432.

30 Preuves..., p. 240.

31 Preuves..., p. 242.

önce bulunanlara hiçbir şey ekmediğini, sonuç olarak, sonsuzluk kavramı bile olsa, herhangi bir kavramdan, varoluşu çıkaramıyacağımızı söyleyerek, bu kanıtı tenkit ediyor. Ontolojik kanıtı, Kant'tan önceki filozoflar, nasıl zihin plânında takdim etmişlerse, o da aynı açıdan ellştirir. Onlar gibi var oluşu, içinde sübjektifliğin basit bir eserini gördüğü kavramdan ayırır. İnsanın düşündüğü her şey, onun kavramını düşündüğü için var değildir. Çelişiksiz gerçek bir düşünce, hatta sonsuzluk fikri bile olsa bu sonuca varamayız. Hegel hem bu kanıtı savunanlara, hem de Kant'a çatar. Ona göre Leibniz, kavramın sınırlamasız ve birbirleriyle uyumlu basit fikirlerden geldiğini ortaya koyduktan sonra, sonsuz kavramının çelişkili olamayacağını söylerken acele ediyor. Tersine yüklem, iyiliği doğruluğun karşısına koyduğumuzda olduğu gibi, birbirinin karşısına konulmakla tarif edilirler³². Eğer yetkin olan, nitelikleri hiçbir olumsuzluk taşımayanın toplamı gibi olsaydı, "soyut birlik"e indirgenecekti. Somut bütün, yalnız birbirini reddeden yetkinliklerin bir bütünü gibi anlaşılır. Diğer taraftan, bu kanıtı savunanlar da, eleştirenler de, kavram ve varoluşun (existence) heterojenliğini mübalâğa ediyorlar. Şüphesiz sonlu varlıklarda "varoluş, kavramla tamamen örtüşmez". Fakat bu durumda bile zıtlık mutlak değildir. Varoluşsuz kavram "tek yanlı", özsüz varoluş, "anlaşılmaz" bir şeydir. Her durumda heterojenlik Tanrı'da kaybolur. O, yalnız gerçek olarak düşünebilen ve kavramı varoluşu ihtiva eden bir "Bütün"dür³³. Hegel'in ontolojik kanıt yardımıyla güçlendirdiği ince diyalektiğin ayrıntısına girmeyeceğiz ve sadece şu iki şeye dikkat çekeceğiz: Hegel'in anladığı şekildeki ontolojik kanıtın, Saint Anselme ve Descartes, kanıtlarıyla önemli ortak yönleri yoktur. Anselme ve halefleri, Tanrı kavramını, ona özel bir yapı kazandırarak, diğer kavramlardan biri gibi düşünürler. Tersine Hegel'e göre bu kavram, deyim yerindeyse, "ruhî sübjektiflik"le aynılaşır. İkinci olarak, Hegel'in gözünde ontolojik kanıt, diğer kanıtların, sanki içinde kaynayıp eridiği ve birliğine eriştiği tek kanıttır. O nedenle bu ispat şekli, yorumcuların ifade ettiklerine göre, Hegelci düşüncenin zirvesini teşkil eder. Bundan sonra, Hegel için, "Mutlak"ın ne anlama geldiğini sezer gibi oluruz.

"Mutlak", dünyadan bağımsız, kendi başına varlığı olan bir şey gibi tasavvur edilebilir. Tanrı'yı, kendisiyle mutlak ilişkisi içinde tarif etmek için Hegel, bazan Hıristiyanlık dilini kullanır. Tanrı, kendi kendini düşünen, bir sevgi bağıyla (Kutsal Ruh) birleştiği Kelâm'ı (Verbe) meydana getiren varlıktır. Onun gözünde eksik olan bu formülden, sadece, bu konuda önemli felsefî bir anlamı hatırd tutmak gerekir³⁴. Plâton gibi Hegel de, düşüncede, idede var olan şeyin gerçeğini oluşturan, evrensel ve zorunlu bir unsur görmektedir. Tanrı, idelerin bütünüyle, bu bütünü boş bir birlik değil de, somut bir doluluk yapan "içkin farklılaşmalar"la aynılaşır. Tanrı, tek hakikî realitedir. O'nun dışında başka realite yoktur ve O, yetkin bir özgürlüktür.

Bununla birlikte, Tanrı'yı dünyanın dışında kabul etmek, O'nun hakkında eksik bir fikre sahip olmak demektir. Dünya olmadan ilâhî tabiat, sadece bizim için değil, şüphesiz kendisi için de bilinemez olur. Tanrı, dünyaya, kendileriyle var olduğu bütün realiteleri koyar. Eğer, o realiteler olmasaydı, şiirsiz şâir olmadığı gibi,

32 Preuves..., p. 243.

33 Ibid

34 Leçons de l'histoire de la philosophie, p. 199.

Tanrı da bulunmayacaktı. Böylece tabiat, Tanrı'nın hem zorunlu, hem de özgür belirtisi, zamanda ve mekânda açınlanması demek olur. Hegel, tabiattan, ancak kendisinden başka bir şey olmak suretiyle var olabilen ve böylece alçalan bir "Mutlak" a bağlı bir varlık tarzı gibi bahsetmekten hiç korkmaz. Fakat "Tanrı olmak" deyim yerindeyse, tabiata takılıp kalmaz. Tanrı, insanın sonlu ruhunda ve onunla vardır. Tabiatla ruh arasında kaba ayrılık yoktur. Ruh, maddede bulunur; tabiat ruhun antitezi olarak görünecek yerde, onun ön belirtisini teşkil eder. Hegel'in kendisi aracılığıyla maddeyi belirlediği zamanda ve mekânda açılma, kendi kendine yoğunlaşır, organize olur ve içselleşir. Böylece ruhu, yani, yeryüzü realitelerinin yokluğunun şuuruna vararak evrensel düşünmeye, "Mutlak" ın bilgisine ulaşmaya kabiliyetli subjektifliği meydana getirir. İnsan ruhunda, bizi "Mutlak" a nüfuz ettirecek sonlu ve sonsuzun birliği ortaya çıkacaktır. Çünkü, ilâhî ve insanî tabiatın birliği, kesin olarak mutlak ruhu teşkil eder.