

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MEHMET EMİN ERİŞİRGİL

DESCARTES VE KARTEZYENLER



Mehmet Emin Erişirgil
Descartes ve Kartezyenler

8

SADELEşTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ERDOĞAN ERBAY - ALİ UTKU

ISBN 975-8867-75-X
© Çizgi Kitabevi, Mart 2006
Çizgi Kitabevi Yayınları, 151
Felsefe 6
Osmanlı Felsefe Çalışmaları 4

Mehmet Emin Erişirgil
DESCARTES VE KARTEZYENLER

Genel Yayın Yönetmeni	Seyhan Kurt
Yayın Koordinatörü	Mahmut Arlı
Dizi Editörleri	Ali Utku, Kemal Kahramanoğlu
Yayına Hazırlayanlar	Erdoğan Erbay, Ali Utku
Görsel Tasarım – Dizgi	Çizgi
Baskı	Sebat Ofset

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
– Cataloging in Publication Data (CIP) –
ERİŞİRGİL Mehmet Emin
DESCARTES VE KARTEZYENLER

Anahtar Kavramlar
– Key Concepts –
1. Descartes, 2. Kartezyenizm, 3. Rasyonalizm
(Descartes, Cartesianism, Rationalism)

Esas Alınan Özgün Metinler:
Mehmet Emin Erişirgil, *Târîh-i Felsefe Notları: Kurûn-ı Cedîde Felsefesinden Descartes ve Karteziyenler*, Dârülfünûn Matbaası, İstanbul, 1336/1920.

Mehmet Emin Erişirgil, *Wilhelm Leibniz*, Dârülfünûn Matbaası, İstanbul, 1337/1921.

ÇİZGİ KİTABEVİ
Mimar Muzaffer Cad. 62/D Meram/Konya
Tel: 0332 353 62 65 – 66
Fax: 0332 353 10 22
www.cizgikitabevi.com

Mehmet Emin Erişirgil
Descartes ve Kartezyenler

8

SADELEşTİRENLER VE YAYINA HAZIRLAYANLAR
ERDOĞAN ERBAY - ALİ UTKU

çizgi
PUBLICATIONS

Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965): Pragmatizm ve yaşam felsefesi hareketlerini Türkiye'ye taşıyan öncü isimlerden biridir. Nigdelidir. Orta öğrenimini İstanbul idâdîlerinde tamamladıktan sonra, Mülkiye mektebinden mezun oldu (1911). İstanbul Lisesi'nde hukuk, iktisat ve felsefe dersleri verdi. Kadıköy Lisesi'nde müdürlük yaptı. 1915'te Ziya Gökalp Darülfünun'unda sosyalbilimleri yeniden örgütlediği sırada, ahlâk muallimliğine getirildi. 1918-1919 ders yılında Mehmet İzzet'le felsefe tarihi dersini değiştirdi, ayrıca metafizik derslerine de girdi. 1919'da toplanan Meclis-i Mebusan'da Nigde'yi temsil etti. Fakat kısa zamanda Darülfünun'a döndü. 1924'te müderrisliğe yükseldi. 1926'da Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı'na getirildi. 1930'da müsteşar oldu. Bir süre sonra azledildi ve 1932'de İstanbul Maarif Müdürü oldu. 1933 üniversite reformundan önce Darülfünun'dan ayrıldı ve 1935'te Mülkiye Müdürü ve sosyoloji profesörü oldu. Bir süre Amerikan Kız Koleji öğretmenliği ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde profesörlük görevinde bulundu, aynı fakültede dekan olarak da çalıştı. Zonguldak milletvekili seçildi (1942). İçişleri Bakanlığı (1946) ve Gümrük ve Tekel Bakanlığı (1948) yaptı. İdari ve siyasi görevleri sırasında yayın faaliyetleri yavaşlayan ve hatta zaman zaman sekteye uğrayan Erişirgil, emekliliğinden 1965'teki vefatına kadar yayınlara meşgul oldu.

Mehmet Emin Erişirgil, İstanbul Lisesi'ndeki öğretmenliği sırasında Boirac'ın felsefe derslerinin birinci cildini *İlm-i Ahvâl-i Rûh* başlığıyla çevirdi. Bu çeviri onun ilk ciddi entelektüel girişimlerinden biri olarak anılır. *Yeni Mecmua*, *Dergâh* ve *Mihribân*, *İnsan*, *Düşünce* gibi dergilerde yazdı. Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda "Frederich Nietzsche ve Bir Marifet Nazariyyesi" başlıklı makalesiyle pragmatizme eğilimini açıkladı. 1926'da Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı sırasında Avni Başman'la fikir arkadaşı oldu. Birlikte İlk Öğretim programını hazırladı ve bunun "Giriş" kısmında pragmatik görüşün Türk eğitimine uygulanma şeklini savundu. Aynı yıl *Hayât* dergisini çıkarmaya başladı. İlk dört cildinde dergiye, Avni Başman'la birlikte, pragmatizm ve yaşam felsefesi eğilimli bir çizgi kazandırdı. Düşüncesinin genel niteliğini de belirleyen bu çizgi Nietzsche, Boutroux, Fouillée, Bergson, W. James ve J. Dewey gibi Batılı filozoflardan etkiler ve esinler taşır.

Başta felsefe, sosyoloji, eğitim ve siyaset olmak üzere çok değişik alanlarda kitaplar ve makaleler kaleme alan Erişirgil'in başlıca eserleri şunlardır: *Târîh-i Felsefe Notları: Kurûn-ı Cedîde Felsefesinden Descartes ve Karteziyyenler*, (İstanbul 1336/1920); *Wilhelm Leibniz*, (İstanbul 1337/1922); *Kant ve Felsefesi* (İstanbul 1339/1923); *Malûmât-ı Vataniye* (İstanbul 1340/1924); (İstanbul 1930); *Nebâtlar* (İstanbul 1932); *Sokrat* (İstanbul 1931); *Filozofi* (İstanbul 1935); *Kant'tan Parçalar* (İstanbul 1935); *Filozofîye Başlangıç* (İstanbul 1936); *Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmî* (Ankara 1938); *Ekonomi Meslekleri* (Ankara 1945); *Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı* (İstanbul 1951); *Mehmet Akif: İslâmcı Bir Şairin Romanı* (Ankara 1956); *Merak ve Dikkat* (Ankara 1956); *Neden Filozof Yok* (Ankara 1957); *Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri* (Ankara 1958); *İhmal* (Ankara 1958).

* Sadeleştirenler ve Yayına Hazırlayanlar

Erdoğan Erbay: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Ali Utku: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ ♦ 7

Descartes ve Karteziyyenler (Çevriyazı) ♦ 9
Descartes ve Kartezyenler (Sadeleştirme) ♦ 79

Wilhelm Leibniz (Çevriyazı) ♦ 147
Wilhelm Leibniz (Sadeleştirme) ♦ 153

SUNUŞ

Tanzimat sonrası dönemde, modernlik arayışımızın önemli unsurlarından biri olarak, belirli bir sistem ve düzenden yoksun entelektüel yönelimlerle inşa edilmeye başlanan sosyalbilimsel söylemimiz, II. Meşrutiyet sonrası dönemde ve özellikle Emrullah Efendi'nin Darülfünûn'u yeniden yapılandırma hareketiyle kurumsallaşma sürecine girmiş, Cumhuriyet'e devreden asıl kurumsal kimliğini ise, I. Dünya Savaşı yıllarında ve takip eden sancılı bir süreçte kazanmıştır. Darülfünûn çatısı altında bir grup idealist aydının oluşturduğu bir çekirdek kadronunun öncü girişimlerinin belirlediği bu kurucu sürecin sorunlaştırılması, 1933 üniversite reformundan geçerek günümüze ulaşan sosyalbilimsel etkinliklere odaklı her türlü tartışma için büyük önem arz ediyor.

Elinizdeki çalışma, Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü müderrislerinden Mehmet Emin Erişirgil'in 1920-1921 yıllarında verdiği felsefe tarihi derslerine ait *Târih-i Felsefe Notları: Kurûn-ı Cedîde Felsefesinden Descartes ve Karteziyyenler* ve *Wilhelm Leibniz* başlıklı iki ders notunu içermektedir. Erişirgil bunlardan ilkini, *Descartes ve Kartezyenler* başlığıyla kitaplaştırmayı düşündüyse de, üstlendiği idari görevler ve soyunduğu aktif siyasal yaşam, projesini hayata geçirmesine fırsat vermemiş, eser Darülfünûn yayınları arasında çıkan taşbasma ders notu olarak kalmıştır. Günümüze yalnızca birkaç nüshası ulaşan metnin unutulduğundan söz etmek de abartı olmayacaktır.* Çalışmada yer alan *Wilhelm Leibniz* başlıklı ikinci me-

* Nitekim Hilmi Ziya Ülken, Erişirgil'in Descartes hakkında bir kitap yazmaya başladığını, fakat yarım bıraktığını belirtir. Bkz., H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1966, s. 420. Ayrıca Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İş* dergisinin 1946'da yayınlanan "Descartes ve Usûl Hakkında Nutuk'un Elli Yıl Evvel Yapılmış Türkçe Tercemesi" başlıklı sayısında, Erişirgil'in *Descartes ve Karteziyyenler* başlıklı "neşrolunmamış dersler"inin varlığından söz etmekte ve fakat *Descartes ve Felsefesi* (1932) adlı kitabıyla Faika İsmeddin'i hatalı şekilde "ilk Descartes müellifi" olarak anmaktadır. Bkz., Z. F. Fındıkoğlu, "Türkiye'de Descartes," *İş*, cilt. XII, sayı 54-56, İstanbul, 1946, s. 66, dpnt. 5; "Doğrudan Doğruya ve Dolayısıyla Descartes'a Ait Türkçe Neşriyat," *a. g. d.*, s. 67. Fındıkoğlu daha geç tarihli metni *İçtimâiyat*'ta ise, Faika İsmeddin'in kitabı yanında "Descartes'a ait müstakil eser" olarak isim vermeden ve herhangi bir göndermede bulunmadan Erişirgil'in eserinden söz etmektedir. Bkz., Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimâiyat*, cilt 2, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yay., İstanbul, 1961, s. 231. Son olarak yakın

tin de, muhtemelen Erişirgil'in 1921-1924 yılları arasında siyasete kayarak Darülfünûn'dan geçici bir süre uzaklaşmasıyla tamamlanamamış, sistematik bütünlükten yoksun bir parça-metin olarak kalmıştır.

Burada çevriyazı ve sadeleştirme kalıbında güncelleştirmiş bulunduğumuz eserler, Darülfünûn müfredatındaki felsefe tarihi derslerinin içeriğini yansıtmaması bakımından, "Türkiye'de felsefe eğitimi" konusunda tarihsel belge niteliği taşımaktadır. Ayrıca, İbrahim Edhem Mesut'un (Dirvana) Descartes'ın *Discours de la methode*'unu *Hüsn-i İdare-i Akl ve Ulûmda Taharri-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk* başlığıyla ve ilave şerhlerle dilimize kazandırmasından sonra, Descartes ve Kartezyen felsefenin ülkemizde tanıtılması konusunda gerçekleştirilmiş ilk ciddi girişim, ilk telif eser olması da, eserin tarihsel anlam ve önemini belirlemektedir.

Osmanlı düşüncesine odaklı birlikte okuma ve tartışma serüvenimizin uğrağındaki bu ders notlarını, okuyucularıyla başbaşa bırakırken, eserlerin yayına hazırlanması fikrini memnuniyetle karşılayıp bizi yüreklendiren, Üstad Mehmet Emin Erişirgil'in kızları Sayın Leyla Erözenci ve Sayın Prof. Dr. Özden Erişirgil Uzunalimoğlu Hanımefendiler'e, torunu Sayın Av. Ayşe Yarsuvat Hanımefendi'ye, aileye ulaşmamıza içtenlikle yardımcı olan Sayın Prof. Dr. Aykut Kazancıgil'e ve Sayın Mustafa Küpüşoğlu'na ve ayrıca Fransızca terimler konusunda katkıda bulunan değerli dostum Sayın İrfan Atalay'a teşekkürü bir borç biliriz.

Erdoğan Erbay - Ali Utku

zamanlı bir değerlendirmesinde Arslan Kaynardağ, Fındıkoğlu'na dayanarak, Erişirgil'in 1920'lerde Darülfünûn'da "*Descartes ve Karteziyenler*" başlığı altında bir dizi ders vermiş ve bu dersleri yayımlamayı düşünmüşse de isteğini gerçekleştirememiş" olduğuna değinir. Bkz., A. Kaynardağ, "Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması ve Gelişmesi," *Cogito*, sayı 10, İstanbul, 1997, s. 289.

Dârü'l-fünûn Edebiyât Medresesi
Felsefe Şu'besi

Târîh-i Felsefe Notları
Kurûn-ı Cedîde Felsefesinden
Descartes ve Karteziyyenler

1335-1336 Kış Sömestrinde
Mu'allim Mehmed Emin Bey'in Takrîrlerinden

Dârü'l-fünûn Matba'ası
1336

Descartes için mürâca'at edilecek Fransızca âsâr:

Descartes'ın âsârı muhtelif tâbi'ler tarafından basılmıştır. Paul Tannery ve Charles Adam vâsıtasıyla en son def'a tab' edilmiştir. Bi't-tabî' me'hâz, bir kere Descartes'ın ileride bahs edilecek olan biz-zât kendi eserleridir. Hayâtına â'id en mühim Fransızca âsâr şunlardır.

Baillet, *La Vie de M. Descartes*, (Paris: 1691); J. Millet Descartes *sa vie, ses travaux, ses découvertes* (Paris 1637); Descartes felsefesine dâ'ir Fransızca eserlerden Fr. Boullier'in *de Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris: 1868) nâmındaki eseri bi'l-hâssa şâyân-ı tavsiyedir. İki cildten mürekkeb olan bu kitâb, yalnız Descartes felsefesini ta'mîk etmek nokta-i nazarından değil, on yedinci asır felsefesine vukûf için de kıymetli bir menba' teşkil eder. [3] Bi'l-hâssa Karteziyyenler'in on yedinci ve on sekizinci asırlara olan te'sîrâtını anlamak için en iyi bir eserdir. Bundan mâ'adâ Liard'ın *Descartes* (Paris: 1882); E. Krantz'ın *Essai sur l'esthétique de Descartes* (Paris: 1882); Ch. Renouvier'in, *Philosophie analytique de l'histoire* (Paris: 1896-1897); A. Fouillée'nin *Descartes* (Paris: 1893); Émile Boutroux'nun *Études d'Histoire de la Philosophie* (Paris: 1897) ile *L'imagination et les mathématiques selon Descartes* (Paris: 1900) ismindeki eserleri, bi'l-hâssa şâyân-ı tavsiyedir. Bunlardan Boutroux'nun *Études d'Histoire*'ı Dârü'l-fünûn kütübhanesinde vardır. Ch. Höffding'in kezâlik

Dârü'l-fünûn kütübhanesinde mevcûd olan *Târîh-i Felsefe'sinin* birinci cildindeki Descartes ve Karteziyyenler'e â'id bahsi Fransızca bilen tâlibân ve talebemizin okumaları çok fâ'idelidir. Bunlardan mâ'adâ Descartes üzerine yazılmış ve felsefî mecmu'âlarda çıkmış makaleler vardır ki, şâyân-ı dikkat tettebbu'ât mahsûlûdür. Bunları, derslerim arasında istişhâd için söyleyeceğim. [4]

René Descartes

Hanımlar, Efendiler!

Descartes'a ekseriyâ felsefe-i cedîde mü'essisi unvânını verirler. Kurûn-ı Cedîde felsefesini tedkîk edersek bu büyük feylesofun bu unvâna hak kazanmış olduğunu teslim ederiz. Fi'l-hakîka, bir nokta-i nazardan Descartes felsefesinin mebd'e'i, tefekkürâtımızdan varlığa nasıl intikâl ettiğimizi taharrîdir. Malebranche, Spinoza, Leibniz'den tutunuz Reid ve Kant'a kadar hep büyük feylesofların mebd'e-i harekâtı da budur. Eski feylesoflar için, tefekkürâtımız doğrudan doğruya "vücûd"u ihâta ederdi. Binâenaleyh fikirlerimizin tahlîliyle hakikat-i vücûda intikâl kâbil idi. Felsefe-i cedîdenin gâyesi ise tefekkür i'ânesiyle vücûdu imkân mertebesinde îzâh etmeye çalışmaktır. Bu tarz gâyeyi felsefeye idhâl şerefi, Descartes'a â'ididir. Descartes nasıl felsefe-i cedîdenin istikâmetini ta'yîn eylemiş ise, asrının ulûmu için en mühim düstûru da vaz' etmiştir. Fi'l-hakîka Descartes'a göre bizzât tefekkür ve şu'ûrdan mâ'adâ hâdisâtın [5] hepsi mihânikiyyet ile, düstûr ve usûl-i riyâzî ile kâbil-i îzâhtır. On yedinci asrın kanâ'at-ı ilmiyyesi de bundan başka bir şey değildir.

Descartes sünâ'iyye (*dualisme*) mesleğine bir vuzûh ve sarâhat vermişti. Felsefe-i tabî'iyye ile felsefe-i rûhiyyenin aynı esâsla îzâhına muhâlifli. Bu tarz-ı telakkînin te'siri, on yedinci asrın ekser feylesoflarında görüldü. O sûretle bu asırda en muta'assıb dîndârlar, esâsât-ı dîniyyeyi karıştırmaksızın asrın en yüksek feylesofu olabildi. Felsefe-i tabî'at için kabûl ettikleri esâsı felsefe-i dîniyyelerine karıştırmadılar. Bossuet, Fenelon hep böyle yetişti. Pascal'ın yüksek bir âlim olan şahsı, onun vecd-i dîniyyesini ihlâl etmedi. Descartes taharrî-i hakikatte akli, bedâhet-i akliyyeyi yegâne mi'yâr-ı hakikat olarak kabûl

etmişti. On yedinci asırda cem'iyet-i beşeriyeyi bu noktada gördü. Akla, aklın mev'hûbâtına bu fart-ı i'timâd, on sekizinci asra da intikâl eyledi. Descartes'ın muhâkemât-ı akliyye mevzû'u telakkî etmediği veyahut buna cesâret eylemediği mü'essesât-ı dîniyye ve içtimâ'iycede de ma'kûliyyet aranmaya başlandı. On sekizinci asırdaki inkılâbât-ı içtimâ'iycede, meselâ 1789 Fransız İhtilâl-i Kebîr'inde, bu kanâ'atin [6] te'sîri pek büyüktür. Descartes'ın bedâhet-i akliyyeye verdiği fart-ı ehemmiyetin, tahmîn eylediğinden çok fazla te'sîr-i hayâtisi görüldü. Descartes felsefesinin ehemmiyeti, yalnızca mu'âsırlarına te'sîr etmiş olmasından ibâret değildir. Bu gün de felsefede, ulûmda bu büyük feylesofun izlerini bulabiliriz.

Émile Boutroux diyor ki, asrımızın felsefesi idealisttir. Descartes'ın "Düşünüyorum, binâenaleyh varım" (Cogito, ergo sum) düstûru ise, idealizmin esâsıdır. Ulûm-ı hâzıra hâdisâtın mihânîkî izâhına müsteniddir. Şu'ûrdan mâ'adâ her şeyi hayyize (*etendu*) ircâ' etmekle Descartes, bu esâs-ı ilmiyyeyi teslim eylemiş demektir. Bundan başka Descartes, felsefe-i cedîdenin en mühim mes'elelerini vaz' etmiştir. İrâde ile tefekkür arasındaki münâsebet-i vücûd mes'elesi, ilm ile mâ-ba'de't-tabî'yyenin vaz'iyet-i mukâbelesi, rûh ile beden arasındaki münâsebet, hep Descartes ve Karteziyyenler'in halle uğraştığı mes'elelerdir ki, asrımızın felsefesinin de en mühim bahisleridir.

Hayâtı

René Descartes, 1596 senesinin son gününde, Touraine eyâletine tâbi' Tours ile Poitiers arasındaki La Haye kasabasında tevellüd etti. [7] Asıl bir â'ileye mensûbdu. Pederi Joachim Descartes, parlemenda a'zâ idi. Vâlidesi Jeanne Brochard, Descartes'ı dünyâya getirdikten pek az sonra vefât etmişti.

Küçüklüğünde pek za'îf ve hastalıklı idi. Prenses Elizabeth'e yazdığı mektûbda şöyle diyor:

Vâlidemden kuru öksürük, solgun bir beniz tevârüs eyledim. Bu hâl yirmi yaşıma kadar devâm etti. O senelerde beni gören doktorlar, genç yaşta öleceğimi zannediyorlardı.

Sihhati dâ'imî bir i'tinâyı istilzâm ettiği için, yedi yaşına kadar hiçbir şeyle meşgûl edilmemişti. Fakat daha bu yaşta iken temâyülât-ı mahsûsası, bi'l-hâssa sorduğu bâ'zı sû'allerle izhâr eylediği hiss-i tecessüs, kendisinin ilim ve felsefeye temâyülünü gösteriyordu. O-nun için pederi, "küçük feylesof" diye çağırmaya başlamıştı.

1604 paskalyasını müte'âkib, Cizvitler'in yeni te'sis olunan La Flèche mektebine girdi. Orada eski Yunanca, Latince, târîh, riyâziyye, ahlâk, şî'r ve inşâ, el-hâsıl tedrîse müfâd bütün ulûmu öğrenmişti. Hocalarının tedrisâtındaki gayret ve mahâretini teslîm etmekle berâber, kendisine [8] öğretilen ma'lûmâtın kıymetini takdîrde gecikmemişti. Mektebden çıktığı vakit öğrendiği ma'lûmâtın hiç biri, kezâlik ilim ve hakîkate karşı olan muhabbetini teskîn edememişti.

Büyük bir zevk-i edebîye mâlik olduğu hâlde çocukların terbiyyesinde lisân, bi'l-hâssa mantık ve belâgat ve nazma atfedilen ehemmiyeti fazla görüyor, düşünmeyi öğrenmeksizin söylemek kavâ'idinden bahs edilmesini, fikir vermeksizin kelimeler, boş bir takım mimikler öğretilmesini garîb buluyordu. İyi söylemek için, iyi düşünmekten, istidlâlât ve muhâkemâtı kuvvetli olmaktan ve fikirlerini iyice hazm etmiş bulunmaktan fazla bir şey lâzım değil idi. Uzun uzadıya bir takım eşkâller ve kâ'ideler öğrenmeyi bî-lüzûm add ediyordu.

Okuduğu târîh derslerinin te'mîn eylediği nef'i, seyâhat ve muhtelif insânlarla musâhabenin tevlîd edeceği istifâdeye benzetiyordu. Hiç olmazsa zihnen zamân zamân başka memleketlerde, başka zamânlarda dolaşmak elbette fâ'idelidir. Bu sâyede insân, bir takım yanlış i'tikâdâtтан kurtulur. Muhtelif yerler ve zamânlarda ma'kûl add edilen i'tikâdât ve âdât ile istînâs peydâ ederek akli siler değil. Yalnız zamân ve memleketin örf ve temâyülâtına muhâlif olan her şeyi fenâ ve saçma telakkî edivermekten, kendinden evvel gelenlerin sözüne inanıvermekten kurtuluyor. [9] Târîh, bu sûretle düşüncelerimizdeki bazı hatâları izâle ederek, bizi ikâz eylemeye yararsa da, hakîkati irâ'e etmez. Çünkü müverrih, bir kere hikâye eylediği vakâyi'in sıhhatini lâyıkıyla tahkîk edebilecek vesâ'ite mâlik değildir. Sâniyen, kâri'lerinin telakkîlerini düşünerek vakâyi'in ehemmiyetini i'zâm veya istihzâr eder. Hükümdârlardan, muhârebâttan uzun uzadıya bahs eylediği hâlde, milletlerin muzlim kalan hayâtla-

rını ekseriyâ mevzû'-ı bahs eylemez. Bi'l-hâssa vakâyi'i sâdece irâ'e eder. Fakat hiçbir fikir ve hakikat serd etmez. Binâenaleyh ilim için mevzû' olabilecek anâsır vücûda getirirse de, bi'z-zât ilim teşkil eylemez. Descartes'ın zamânındaki târih telakkisini düşünecek olursak, bu tenkîdde isâbet noktaları olduğunu teslim eyeriz.

Descartes bi'l-hâssa riyâziyyeden hoşlanıyor. Onda bir ilim için lâzım gelen başlıca havâssı görüyordu. Riyâziyyenin isti'mâl eylediği mukaddemât bedihî olduğu gibi, neticeler de istidlâlât-ı kat'îyye ile elde edilmiştir. O sûretle ki, neticelerin sebepleri, fikir ve hükümlerin yekdiglerine kat'îyyeten merbût olmaları sâyesinde gâyet vâzıh olarak görülür. Bu evsâfa rağmen Descartes, riyâziyyede de [10] ilim için lâzım gelen bütün evsâfı bulamıyordu. Çünkü ilim sâdece ihtiyâc-ı zihnîmizi ve sırf nazarî hiss-i tecessümümüzü tatmîne hâdim olmakla kalmamalı. Ef'âllerimize mümkün mertebe emniyyet, mümkün mertebe vüs'at ve kudret verebilmelidir. Hâlbûki riyâziyyât, kemmiyyât ve eşkâl-i mücerrede dâ'iresine mahsûs kalmakla, zihnimiz için bir nevi' eğlence olmaktan ibâret oluyor. Vâkı'â, riyâziyyenin mihânike tatbîk gibi bir fâ'idesi vardır. Fakat bu istifâde pek mahdûd ve cüz'îdir. Descartes, riyâziyyenin bu kadar sağlam esâsa müstenid ve müsbet bir usûle tâbî' olmasına rağmen, fâ'idesinin mahdûd kalmasına hayret ediyor.

Netâyic-i riyâziyyenin sıhhatine rağmen, fâ'idesinin mahdûd bulunmasına mukâbil, diğer bir ilim vardır ki, hükümleri ne kadar meşkûk ise, kendinden intizâr olunan fâ'ide-i ameliyye de o kadar azîm ve tâmdır. Bu ilim, ahlâkdir. Descartes, mektebde bi'l-hâssa Revâkiyyûn'un (Stoiciennes) desâtîr-i ahlâkiyyesini öğrenmişti. Seneca'yı okumuş, onun hayât hakkındaki telakkisini takdîr eylemişti. Fakat nazariyyât-ı ahlâkiyyeden hiçbirisi müsbet add edilemezdi. Ef'âl ve harekâtımız için mâ-bihî't-tatbîk olabilecek düstûrların yalnız nasîhat şeklinde öne sürülmesi kâfi olamazdı. [11] İnsân o bulunduğu harekete kendisini mecbûr tutabilmek için, "ne için" o tarzın iyi olduğunu bilmesi ve binâenaleyh o düstûrların aklen isbât edilmiş olması lâzım gelirdi. Hâlbûki muhtelif nazariyyât-ı ahlâkiyyeden hiçbirisi kat'î sûrette isbât edilmiş add olunamazdı. Zâten Revâkiyyûn'un kabûl eylediği desâtîr-i ahlâkiyye arasında menâfi'i olan ve akl-ı selîmin kabûlünü redd edeceği muhakkak bulunan

bir takım kâ'ideler de vardı. Meselâ insân-ı kâmilî ulûhiyyet derecesine irtikâ ettirmek, kibriyyeti te'yîd değil midir? Amelin irâdeye hâkim olabilmesi için, hassâsiyyet ve sevk-i tabî'ilerimizi imkân mer-tebesinde imhâ eylemenin bir fazîlet gibi gösterilmesi doğru mudur? İntihâr bir fazîlet add olunabilir mi? Elbette bunlar gösteriyor ki, bu gibi nazariyyât-ı ahlâkiyyenin esâs ve usûlünde hatâ var. Binâenaleyh, ri'yâziyye gibi müsbet esâsâta istinâd edemediği noktalarda hakîkatten uzaklaştığı hiss-i selim tarafından ta'yîn edilebilen nazariyyât-ı ahlâkiyye, kum ya da çamur üzerinde yapılan büyük ve güzel saraylara benzer ki, te'sîri ve rûhlara dâ'imî nâfiz olması mümkün değildir.

Descartes, ri'yâziyye ve ahlâkta ilmin mâlik olması îcâb eden ev-sâftan bazısını gördüğü hâlde, mektebde okuduğu diğer ma'lûmatta [12] bunlardan hiçbirini bulamıyor. İlâhiyyât, Descartes'a göre ilmin îcâb ettiği ne sıhhatte ne de fâ'ideye mâliktir. Çünkü ta'lîm eylediği hakâyık akılla değil, vahiyle sâbit olmuştur. İlâhiyyâtın fâ'idesine gelince, o da pek şübhelidir. Çünkü mütedeyyin adam zâten ilâhiyyâtın uzun uzadıya ta'mîk eylediği akâ'idi bilir. Dîndâr olabilmek için, akidelere inanmak kâfidir. Cennet ve sa'âdet-i uhreviyye, ulemâ-yı dîn kadar câhil mütedeyyinler için de mevcûddur. Mektebde felsefe nâmı altında okutulan ma'lûmât da, Descartes'ı tatmîn etmemişti. Felsefe nâmı altında, sıfât-ı ilâhiyye ile rûh ve mâddenin evsâf ve mâhiyyeti tedrîs ediliyor. Ta'bîr-i aharla, Kurûn-ı Vustâ'dan intikâl eden ve Rönesans'ın yetiştirdiği büyük zekâların hücum ve tenkîdlerine rağmen, on yedinci asır bidâyetlerinde hâlen nüfûzunu kaybetmemiş olan skolastik felsefesi ta'lîm olunuyordu. Descartes bu felsefe sisteminin zihni tatmîn etmekten çok uzak olduğunu anlamıştı. Çünkü skolastizm, bir nevi' velâyet (*autorité*) üzerine mü'esses bir felsefedir. Hâlbûki ilim, bizâtihi zihni tatmîn eyler. [13] Yoksa mahzâ herhangi bir mü'ellif tarafından ortaya konulduğu için mutâbık-ı hakikat add olunamaz. Velez ki, en büyük dâhî tarafından vaz' ve tedrîs edilmiş olsun, hakâyık-ı ilmiyye ve felsefiyyeye ancak esbâb-ı kâfiyye olduğu zamân inanılır. Descartes, bunun için bu felsefe sisteminde serbestî-i tedkîk olmadığını görüyor ve herhangi bir mes'eleyi hakkıyla anlamak için, evvel emirde o mes'eleyi vaz' ü hall edenlerin çıkardıkları netîceye bakmaksızın, serbestçe tahkîk edil-

mek îcâb eyleyeceğini takdîr eyliyordu. Çünkü bir şeyi bilmek ve öğrenmek, ancak anlamakla kâ'imdir. Tefehhüm ise, bir şeyin hakikat ve bedâhetine yakîn hâsıl eylemekle olur. Eşyâ-yı mâddiyyenin bir elden diğer ele geçmesi gibi, hakikat ve bedâhet bir zihinden diğerine intikâl etmez. Bi'l-akıs her ferdin cehd-i fikriyyesiyle kendi zihninde hâsıl olur. Skolastik felsefe hakikati ihtivâ etmediği gibi, her esâsı ve mes'elesinde şübhe etmek kâbil olduğu için, bi't-tabî'î fâ'idesi de olamazdı. Hâlbûki felsefe mebâdînin, mebâdî-i ûlûn ilmi olduğuna nazaran, diğer ilimler onun muhkem esâslara istinâd etmesiyle kâbil olabilirdi. Ulûmun mukaddemât-ı evveliyyesine ve hâdisât ve mevcûdâtın yekdigherine nazaran münâsebât-ı mütekâbilesine yakîn ve ona göre tasnife hâdim kavânîn-i ibtidâ'iyyesini irâ'e edecek olan felsefedir. Meselâ, mâdde ve hayâtın esâsı [14] hakkında bir fikir hâsıl etmeksizin, eşyâ-yı mâddiyye ve mevcûdât-ı hayâtiyye nasıl tedkik olunabilir? Mâdde ve hayâtın mâhiyyet ve esâsı feylesofa â'id değilse, kime ta'alluk edebilir?¹ Binâenaleyh muhkem esâsâta müstenid bir felsefe ulûmun vücûdu için esâstır. Hakîkî bir felsefenin yokluğu bütün ma'lûmât-ı beşeriyyeyi tahrib eder. İşte bu mülâhazât iledir ki, Descartes, henüz ulûmun müsbet bir sûrette te'sîs edilmemiş olduğuna ve beşeriyyet için ulûm-ı mümkünenin her kısmının te'sîs olunmasına ihtiyaç bulunduğuna kâni' oluyor. Zâten insânın tabî'ata hâkim olamaması, onu idâre edememesi ulûm-ı müsbetenin te'sîs edemediğini isbâta kâfi değil mi? Vâkı'â pusula gibi, barut gibi keşfiyyât insânın eşyâ üzerindeki kudretini arttırmıştır. Fakat bunlar, eser-i tesâdüf olarak keşf ve ihtirâ' edilmiş, yoksa bir usûl-i mu'ayyen tahtında taharriyyât ile bulunmamıştır. Binâenaleyh bunu keşfiyyât-ı ilme medyûn değildir. İşte Descartes, zamânın ilimlerinde adem-i sıhhat, adem-i fâ'ide görüyor, bunun için hiçbirinde ilim için lâzım gelen evsâfı bulmuyordu. Evvelce de söylediğim gibi, La Flèche mektebinde okuduğu ilimlerden yalnız riyâziyyeyi, ilim [15] için îcâb eden evsâfı kısmen hâ'iz buluyor. İleride de göreceğiz ki feylesof, mihânîk-i

¹ Bu fikirler, Descartes'ın felsefe hakkındaki telakkîsinin netîcesidir. İleride bundan bahs eylediğim vakit daha iyi anlaşılacaktır.

riyâziyyeyi vâsi' bir teselsül-i efkârla ahlâkî hakâyika rabt eylemeye çalışmıştır.

Kolejden çıktıktan sonra, âilesinin nezdine avdet etti. 1612-1613 kışını orada geçirdi. Pederi asker yapmak istediği için, o sene eskrim ve binicilik öğrendi. Descartes, bu ta'limlerden son derece memnûn oluyor, bu iştigâlâtı esnâsında da felsefeyi unutmuyordu. O sıralarda, eskrim üzerine bir kitâb yazmıştı. Fakat bugün bu kitâbın metni-ne mâlik bulunmuyoruz. 1613'de Paris'e gönderilmişti. Orada, kendisi gibi kilise mektebinin eski bir talebesi olan Mersenne ile mülâkî olmuş, riyâziyyûndan Mydorge ile tanışmıştı. Bir aralık Mersenne Paris'i terk etmiş ve Descartes da dârü'l-fünûna girmek üzere Poitiers'e gitmişti. Orada yaşadı ve sonra hukûk-ı medeniyye ve harbiyyeden lisans diploması aldı. İşte Descartes'ın tahsîl-i resmîsi burada nihâyet buluyor. Artık zamânının kitâb ve âlimlerini kendisi ta'mîk etti ve yine kendi kendine kitâb-ı kâ'inâtı okuyarak hakîkati aramaya azm eyledi. O zamân şöyle diyordu:

Bundan sonra gençliğimi seyâhate, hükümdâr sarâylarını ve ordularını görmeye, muhtelif tabî'at ve şerâ'itte bulunan in-sânlarla mülâkî olmaya, muhtelif tecrübeler iktisâb eylemeye hasr edeceğim.

Fi'l-hakîka, daha yirmi [16] yaşında iken, Maurice de Nassau'nun ordusuna gönüllü olarak dâhil olmuştu. Muhtelif memleketlerde seyâhat arzusu, onu vatanı hâricinde bir orduya intisâba mecbûr eden sebeblerden biri idi. İki sene sonra Hollanda'yı terk etti. Bavyera Elektörü'nün ordusuna dâhil oldu, bu sırada Otuz Sene Muhârebesi başlamıştı. Daha ziyâde felsefe-i cedîdenin esâslarını düşünüyor, hissiyyât ve ihtirâsât-ı beşeriyyeyi tedkîke çalışıyordu. Breda karârgâhında iken mûsikî üzerine bir eser yazmıştı. Bu zamânlarda muhtelif fırsatlarla yazdığı mektûblardan anlıyoruz ki, Descartes orduda ilim ve felsefe ile meşgûl oluyor, askerî işlerle o kadar alâkadâr olmuyordu. Maurice de Nassau'nun ordusunda iken, büyük riyâziyye âlimleriyle temâs etmiş ve mesâ'il-i riyâziyyeyi haldeki isti'dâd-ı fevka'lâdesini tanıtmıştı. Askerlik ancak tecrübe ve görgüsünü arttırmaya yarıyordu. Ordudaki vaz'ıyyetini bizzât şu sûretle anlatıyor:

Ordularda bulunduğum dokuz sene, şurada burada dolaşmaktan, oynanan komedyaya iştirâk etmeye değil, seyirci kalmaya çalışmaktan başka bir şey yapmadım.

Bu söz size, Descartes'ın ne derece rûhen asker olduğunu, hele iştirâk eylediği orduların hissiyyât-ı ma'neviyyesine ne râddeye kadar iştirâk eylediğini gösterir. Bavyera ordusuna intisâb eylediği 1619 senesi idi. Ordu kış dolayısıyla hudûdda tevakkuf eylemişti. Descartes bütün o kış bir odaya çekilerek La Flèche mektebinden çıktığı zamândan beri zihnini işgâl eden mes'eleler üzerine düşünüyordu. Tefekkürâtını ihlâl edecek hiçbir sebep, hiçbir ihtirâs yoktu. Descartes bu seneyi hayâtının en feyyâz zamânı addediyor, el yazısıyla Latince şu ibâreyi yazıyordu: [17] "*Cum plenus forem Enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem.*"² Bir sene sonra yani 16 Kânûn-ı Evvel 1620'de de şu ibâreyi yazmıştı: "*Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis.*"³

Descartes'ın bu kadar ehemmiyet verdiği bu keşfin mâhiyeti ne idi? Bu büyük feylesofun tercüme-i hâlini yazan mü'ellifler bu noktada müttefik değildir. Fakat herhâlde Descartes'ı bu derece vecde getiren sebep, meşhûr *Discours de la méthode*'un ikinci kısmında bahs eylediği usûl-i umûmiyye olması çok muhtemeldir.

1621'de Macaristan'dan avdette orduyu terk etti. Muhtemeldir ki, ilimle daha serbestçe iştigâl eylemek istemesi ordudan çekilmesi-ne sebep oldu. Fakat felsefe-i cedîdenin esâslarını neşr edebilmek için bir müddet daha [18] zihninde hazırlamış ve itmâm etmiş olması lâzımdı. Avrupa'nın henüz görmediği cenûb ve şarkına seyâhat etti. Roma'ya ve Venedik'e gitti. 1619 kışının en vecidli dakîkasında zihninin güşâyîşi ve taharrî-i hakâyıkda muvaffakiyyeti için Allah'tan du'â etmiş ve Roma'da ziyârât-ı mukaddesde bulunmayı nezr eylemişti. Bu def'a o nezri yerine getirdi. İtalya'dan sonra Fransa'ya avdet etti. Husûsî işlerini tesviye ettikten ve Brittany, Poitou'daki akrâbasını ziyâret ettikten sonra Paris'e geldi. Tekrâr üç sene kadar gönüllü asker oldu. Bu sıralarda cem'iyyât-ı ilmiyyeye, muhtelif kibâr mehâfiline devâm etti. Hiçbir an ilim ve felsefede tasavvur eylediği

² Heyecân içinde ilmin esâsâtını keşf ettim.

³ Anlamaya başladım ki, keşf ettiğim esâs, taharriyât-ı ilmiyyeye hizmet i'tibârıyla şâyân-ı hayrettir.

inkılâbı düşünmekten fâriğ olmuyordu. Descartes hiçbir zamân ne tefekkürâtını, ne harekât-ı irâdiyyesini sevk-i tesâdüfe bırakmamıştı. Tefekkürâtta hakîkatı bulmak için ta'kîbî icâb eden "usûl"ü aradı. Harekâtımızda müsbet ahlâk kâ'ideleri buluncaya kadar, sûreten birkaç ahlâk düstûrunu kendisi için rehber addetmişti. Yukarıda da bi'l-münâsebe söylediğim gibi, Descartes, müte'arifeler üzerine müstenid müsbet bir felsefe-i ahlâkiyye vücûda getirmek istiyordu. O sûretle ki te'sîs edeceği ahlâkın mebâdisini zihin bi'l-bedâhe [19] kabûl etmiş ve netâyic o mebâdî üzerine muhkem sûrette müstenid olsun. Fakat böyle ahlâk vücûda getirinceye kadar harekâtımızı tesâdüfe bırakamayız. Tefekkürâtımızda "şekk"i düstûr ittihâz ederek her şeye şübheli nazarla baksak bile, hareketten keff-i yed edemeyiz. Onun için de Descartes sûreten birkaç düstûr-ı ahlâkîyi kabûl ediyor. Descartes'ın sûreten teslîm edildiğini söylediği bu ahlâk kâ'ideleri bir sistem teşkil etmez. Bunlar, hakîkat-i ahlâk vücûda getirinceye kadar ihtiyâr edilmiş bazı kavâ'id-i hakîmâneneden ibârettir. Maksudı, ileride anlatacağım veçhile "şekk usûlü" ile zihinde mevcûd ma'lûmât yığılırken, ef'âlimiz için muvakkat bir mihek bulmaktan ibârettir. Bu kâ'idelerden birincisi, memleketteki kanâ'at-i dîniyyeye merbût olmak, mütesâviyyen kabûl edilebilecek olan iki tarz-ı hareketten mu'tedilini tercîh eylemek. İfrâtta ve hürriyyeti takyîd edecek olan her türlü mevâ'idden mücânebet eylemektir. Bu kâ'idelerin Montaigne ve Charron'un felsefesiyle sıkı alâkası olacağı pek zâhirdir.⁴ İkinci kâ'ide, ef'âl ve harekâtta mümkün [20] olacağı kadar metîn ve sebât-kâr olmak ve ta'kîb ve tatbîka karâr verdikten sonra en şübheli fikirleri bile en sağlam düşünceler gibi mevki'-i icrâyaya vaz' etmekten çekinmemektir. Üçüncü kâ'ide-i ahlâkiyye, kendi nefsine galebe çalmaya gayret eylemek, nizâm-ı âlemi değil, kendi âmâl ve ihtirâsâtını değiştirmektir. Descartes bu düstûr-ı ahlâkîyi Seneca'dan almıştı. Feylesofun hayâtında, teslîm eylediği bu muvakkat kâ'ideler hâkim olmuştur. Onda gördüğümüz ifrâtta mücânebet, i'tidâl, basîret ve karârda sebât, nefsine hâkimiyet hep bu ahlâkî düstûrların neticesidir. Descartes, mesâlik-i beşeriyyeyi bu kavâ'id-i ahlâkiyye netâyicine göre birer birer gözden geçirmiş ve kendisi için başlamış olacağı işe devâmdan, yani zekâsını hars ve tenmiyyeye ve bulduğu

⁴ Geçen sômestrdeki derslere bakınız!

usûller dâ'iresinde mümkün olduğu kadar hakîkate vukûfa çalışmaktan daha muvâfık meşgûliyyet görmemiştir.

Kabûl eylediği bu düstûr-ı ahlâkiyle harekâtını tanzim ettikten sonra, La Flèche mektebinden beri tasavvur eylediği inkılâb-ı felsefiyi ihzâr edebilmek üzere kûşe-i uzlete çekilmeye karâr verdi. Onun için vehleten, akrabâ ve dostlarını bırakarak Hollanda'ya gitti. Paris'in iklimini sıcak buluyor, insânı daha fazla hayâle sevk eylediğini yazıyordu. [21] İhtimâl ki felsefesini daha serbestçe düşünmek ve yazmak endîşesiyle Hollanda'ya çekilmeyi tercîh eylemişti.⁵ On yedinci asırların serbest düşünen mütefekkirleri için olduğu gibi, Descartes için de Hollanda vatan-ı sâni oldu. Burada yirmi bir sene mütemâdiyen felsefe-i cedîdenin esâslarını düşündü. Tecrübelerinden ma'nâ çıkarmaya çalıştı. Hollanda'daki ikâmetgâhında teşrih-i hayvânât için bir mahall-i mahsûs ihzâr etmiş, bazı küçük âlât vücûda getirmek ve cam kesmek için bir destgâh vücûda getirmişti.

Hollanda'da kûşe-i uzlete çekildiği hâlde, muhtelif ilmî cereyânlardan bî-haber değildi. La Flèche mektebinden i'tibâren hayâtının nihâyetine kadar samîmî dost ve arkadaşı olan Mersenne, cereyân-ı ilmiyyeden kendisini haberdâr ediyor, bi'l-hâssa felsefesine ve riyâzî mesâ'il hakkındaki fikirlerine mu'âriz olan âlimlerin mütâlâ'âtından haberdâr eyliyordu. Ma'amâfih Descartes bizzât mübâhesât-ı ilmiyyeye de karışıyordu. Descartes'ın hayâtını yazan [22] muharrirlerden Baillet aynen şöyle diyor: "Descartes mübâhesâtta âlimlerin ârâsını bozmak ve kendisinin tahrîk eylediği münâkaşâtı uzatmakta bir kâbiliyyet-i mahsûsaya mâlikti."

Descartes şâheseri olan *Discours de la méthode*'u diger mühim eserleri gibi Hollanda'da yazdı. Orada bulunduğu müddetçe, Fransa sefirinin ve bizzât Prens Doranj'ın himâyesi sâyesinde oldukça sâkin bir hayât geçirdi. Vâkı'â bazı muta'assıb dîndârlarla, muhtelif mesleklerdeki feylesoflarla münâkaşâtta bulundu. Hattâ bu münâkaşalar ithâm derecesine varmıştı. Fakat fevkalâde ihtiyâtı ve âdât ve dîne merbûtiyyet husûsundaki azmi sâyesinde o devirde ekser müceddid feylesofların uğradığı ta'kîbâta dūçar olmadı. Bil'akis hükümdârlar-

⁵ Mektûblarından birinde Hollanda'ya çekilmesinin sebebinin anlatırken şöyle diyor: " Bir köşeye çekildiğim ve kendi kendime kaldığım dakikalar hâricinde, taharri-i hakikiyyede ilerlemeye muvaffak olamıyorum."

dan i'tibâren birçok ricâlin himâye ve müzâheretine nâ'il oldu. Hayâtını idâmeye kâfi servete mâlik olmak için başka bir meslek ve san'at aramadı.

Ekser büyük müceddidler gibi, Descartes da, kendinden evvel gelen büyük feylesofların te'sîrâtını takdîr etmiyor. Onların mesâ'îsinin terakkiyyât-ı fikriyye i'tibâriyle kıymetini hakkıyla teslim etmiyordu. Mu'ârzlarından birine yazdığı mektûbda şöyle diyor:

Fi'l-hakîka sizin isbât etmeye uğraştığınız [23] gibi, ben Meşşâiyyûn'un isti'mâl eyledikleri ta'bîrât-ı felsefeyi biliyorum. Fakat bu benim için ehemmiyetli bir mes'ele değildir. Bi'lakis nazarımda bunun için çalışmak, buna fazla ehemmiyet ve dikkat atf eylemek bâ'is-i şeref değil, mûcib-i mahcûbiyettir.

Yunanca, İbranice gibi eski lisânlara ehemmiyet veriyor, onunla uzun uzadıya uğraşanlara ta'accüb ediyordu. Söylediklerinin şimdiye kadar söylenmemiş, yazdıklarının şimdiye kadar yazılmamış olduğu i'tikâdında olduğu için, seleflerinin ale'l-ıtlâk kendi üzerindeki te'sîrini ekseriyetle münkir idi. Hollanda'da kendini ziyâret edenlerden birine teşrîh için hazırlanmış hayvânâtı göstererek, "İşte benim okuduğum kitâblar" demişti. Mâzîye karşı olan ekser istihkâr, on yedinci, hattâ on sekizinci asrın büyük feylesoflarında ekseriyetle görülür. On dokuzuncu asırdadır ki, târihi tedkikâta ve târih-i felsefeye bir ehemmiyet-i mahsûsa verilmiştir. On yedinci ve on sekizinci asır mütefekkirlerinin bu noksânı, mâzîye ve mâzîden müdevver efkâra fart-ı merbûtiyyetle mümtâz olan a'sâr-ı sâlifenin bir aksü'l-ameli addolunabilir. Tekâmülât-ı târihiyyeyi takdîr nokta-i nazarından büyük bir noksânı olan bu hâl tefekkürât-ı felsefiyyede serbestîyi tevli'd etmiştir. [24]

Ma'amâfih, Descartes'ın mâzî hakkında gösterdiği bu lâkaydiye bakarak, âsâr-ı eslâfı hiç bilmediği gibi bir netîce çıkarmak doğru değildir. Descartes'ın uzun uzadıya eski âsârı ta'mîk etmemiş, kendisinin ta'bîri veçhile âsâr-ı mektûbeyi değil, kitâb-ı kâ'inâtı okumaya çalışmış olacağı doğru olmakla berâber, büsbütün onlardan bigâne değildir. La Flèche mektebinde o zamân tadrîs edilmiş âsâr-ı felsefiyyeyi öğrenmiş ve bizzât kendinin i'tirâf eylediği veçhile mekteb hayâtında eline geçen kitâbı okumuştur. Mâzî hakkındaki bu

istihfâfına rağmen vücûda getirdiği inkılâb-ı felsefî hakkında tefâhur derecesine varan bir emniyyet ve i'timâdı vardı. Kendi tarz-ı tefekkürünü seleflerinden büsbütün ayrı farz eyleyerek, Rönesans'ta yetişen mütefekkirlerin, meselâ Galileo'nun hayât-ı ilmiyye ve felsefiyyede vücûda getirdiği inkılâbın ehemmiyetini, hattâ âsârı üzerine olan te'sîrini hakkıyla takdîr eyliyordu. *Principes*'de felsefe-siyle hâdisât-ı tabî'iyeden îzâh edilmemiş hiçbir şeyin kalmamış olacağını söylüyordu.

Fikren bu derece inkılâb yaptığına kâni' olan Descartes, ef'âl ve harekâtında ne kadar ihtiyâtkâr idi. Muvakkaten kabûl eylediği desâtîr-i ahlâkiyyesinden de pek a'lâ anlayacağınız veçhile, hayât-ı [25] siyâsiyye ve dîniyye sâhasında her türlü inkılâbât ve harekâtın mütevakkî bulunuyordu. Şâkirdlerinden birine hiçbir fikri yeni gibi telakkî etmemesini, bi'lakis eskilerin ta'bîrlerine sığınarak, zihinleri yeni nazariyyelerin ilel ve esbâbına alıştırmak lâzım geleceğini yazıyordu. Yine aynı mektûbdaki şu fikirler, mâ-ba'de't-tab'iyeye sâhasında da fikirlerini neşr ve ta'mîm eder ki, ne kadar ihtiyâtkârâne olduğunu bize gösterir.

Eşkâl-i cevheriyye ve a'râz-ı hakîkiyyenin mevcûdiyyetini a-lenen red ve cerh etmeye ne lüzûm var? Hâtırlıyorsunuz ki, ben eserlerimde bunları red veya inkâr etmeye kalkmadım. Sâdece bunları kabûle mecbûr olmaksızın fikirlerimi îzâh etmesiyle hükmü anlatmakla iktifâ eyledim.

Felsefî ve mâ-ba'de't-tabî'î fikirlerde bu kadar ihtiyâtkâr olunca, siyâsî ve içtimâ'î ve dînî inkılâbâtından ne kadar mütevahhiş olduğunu söylemeye lüzûm yoktur. Zâten muvakkaten kabûl eylediği ahlâkî düstûrların ilk mâddesi, "Memleketin dîn ve âdâtına tebe'iyet etmeyi" âmir idi. Onun için, devlet ve hayât-ı içtimâ'iyede olduğu kadar kilise mesâ'ilinde de [26] inkılâbkâr fikirlerin aleyhinde idi.

Fart-ı ihtiyâtı neticesiydi ki, doğrudan doğruya bekâ-yı rûh ve âlem-i uhrevî mes'elelerine temâstan kaçındı. Galileo'nun âkibetine muttali' olunca, *Âlem (Le monde)* nâmıyla yazdığı eseri neşr etmemiş, bazı kısımlarını imhâ eylemişti. Çoktan beri kâni' olduğu hâlde, bir türlü Copernicus'un âlem hakkındaki fikirlerini açıkça tervîc etmedi. Bossuet, "Mösyö Descartes kilise tarafından ta'kîb olunmaktan çok korkardı. Bunun için müfrit derecede ihtiyâtkâr oldu" diyor. Vâkı'â

bu ihtiyâtkârâne hareket ve bi'l-hâssa felsefe ile ihtiyâtın müterâfikan gideceği hakkındaki i'tikâd ve neşriyâtı sâyesinde, on altıncı asır mütefekkirlerinin uğradığı ta'kîbâta dūçâr olmadı. Bî'lakis hükümdârlardan, ricâl-i hükûmetten, hattâ kilise mensûbîninden bazılarının himâye-i mahsûsalarına bile mazhar oldu. Fakat büsbütün ta'rîzden kurtulamadı. Bazı ruhbânın şiddetli hücûmlarına, tenkîdlerine uğradı. Ma'a-mâfîh felsefesinin on yedinci asırda sür'atle ta'mîm etmesinde, az zamân içinde mühim bir zümreyi etrâfında toplamasında bu ihtiyâtkârlığın büyük te'sîri olmuştur.

Descartes'ın, en mühim eseri olan *Discours*'unu Fransızca [27] yazması ve neşr eylemesi, bu sûretle felsefesiyle yalnız bir zümre-i mahsûsayı değil, kendi ta'bîriyle kardeşlerini bile alâkadâr etmek istemesi şâyân-ı dikkat bir hareket-i teceddüdiyyedir. On yedinci asırda henüz felsefe lisânı Garb memleketlerinde umûmiyyetle Latince idi. Vâkı'â daha evvel Ramus eserini memleketin lisânıyla yazmıştı. Fakat açılan bu çığır ta'kîb edilmedi. Birkaç müstesnâ eser bir tarafa bırakılırsa, mühim felesefe kitâbları Latince yazılıyordu. Hattâ bazı ta'bîrât-ı felsefiyyenin Latince'den mâ'adâ bir lisânla ifâde olunamayacağı iddi'â ediliyordu. Descartes'ın felsefesini neşr ve ta'mîm etmek için eserlerinin bir kısmını Fransızca yazması, hayât-ı fikriyyede şâyân-ı ehemmiyet bir yenilik olduğu gibi, memleketin lisânına da büyük bir hizmettir.

Bâhusûs ki, Descartes'ın üslûbu on yedinci asırda Fransız edebiyâtı nokta-i nazarından ayrıca bir kıymeti hâ'izdir.

Ma'amâfîh Descartes bütün eserlerini Fransızca yazmamıştır. *Le monde* ile *Discours de la methode, ou de l'homme, Traité des passions, Les principes, Méditations*'dan mâ'adâsı yani *La lumière, Mécanique, Traité de la musique, Règles pour la direction de l'esprit* ve mektûblarından mühim bir kısmı Latince'dir. [28]

Eserlerinin bir kısmı Fransızca, bir kısmı Latince olması sırf keyfî değildir. Umûm için yazdığı eserleri Fransızca kaleme almış, zümre-i ulemâya hitâb eylemek istediklerini Latince yazmıştır.

Descartes, hemen bütün hayâtını ilim ve felsefeye hasr eylemiş, yalnız taharriyyât-ı ilmiyyeden zevk almış, Bacon gibi zamânının hiçbir kısmını siyâsete, sarây entrikalarına hasr eylememiştir. Hü-

kümdâr sarâylarına intisâbı onlardan göreceği himâye sâyesinde felsefesini kolayca neşr ve ta'mîm eylemek emeline ma'tûf olmuştur.

Hayâtının sonlarına doğru Kraliçe Christina kendisini Stocholm'e da'vet eylemişti. "Buz ve kayadan ibâret bir memleket" diye tavsîf eylediği bu şimâl şehrine kadar seyâhati, felsefesini yeni bir muhitte neşr ve ta'mîm eylemeye ma'tûf idi. Stocholm'un soğuk iklimi sıhhatine sû-i te'sîr etti. Bir sene sonra, 1651'de, elli dört yaşında iken vefât etti. Descartes'ın nisbeten erken vefâtı terakkiyyât-ı ilmiyye nâmına ne kadar büyük bir ziyâ' olduğunu Leibniz'in izhâr eylediği şu te'essür kâfi derecede isbât eder.

Büyük feylesofumuzun [yani Descartes'ın] hiç olmazsa Hobbes ve Roberval [29] derecesinde yaşaması ne kadar şâyân-ı temennî idi. Hiç şübhe yok ki, Descartes, daha yaşasaydı şâyân-ı ehemmiyet keşfiyyât ve tedkikât-ı ilmiyyede buluncak, beşeriyet bunların netâyicinden mahrûm kalmayacaktı. Şurası muhakkaktır ki, insâniyyet bu büyük vücûdun ölümlüyle telâfisi pek müşkil bir ziyâ'a uğramıştır. Vâkı'â bir çok husûsâtta biz Descartes'a fâ'ik büyük şahsiyyetlere mâlikiz. Fakat onun kadar vâsi' ve aynı zamânda derin ve nâfiz bir nazara mâlik feylesof tanımıyorum.

Kraliçe Christina, bu büyük misâfirinin vefâtıyla cidden müte'essir olmuş, ağlamıştı. On altı sene sonra kabri Fransa'ya nakl olundu. Büyük bir merâsimle defn edildi.

Descartes'a Göre Felsefe ve Usûl

Descartes'ın felsefesini anlatabilmek için onun şâheseri olan *Discours*'unda ihtiyâr eylediği usûlû ta'kîb eylemek lâzımdır. Fi'l-hakîka bu eserinde Descartes, büyük bir mahâretle kendi usûlünü ve felsefesini mücmelen anlatmıştır. Eğer bu eseri, diger kitâblarıyla, bi'l-hâssa *Principes* ve *Méditations* ile itmâm edilirse, bu büyük müceddidin kâ'inât hakkındaki nokta-i nazarına vâkıf olabiliriz. [30] Descartes'ın nazarında felsefe, kudemâ ve mu'âsırları gibi "ilmü'l-ulûm" dur. *Principes*'inde felsefe ilm-i hikmettir. Hikmet, yalnız ef'âl ve harekâtta müdîrâne hareket etmek değil, hayâtı idâre, sıhhati muhâfaza gibi her husûsta bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmektir. Ulûm yekdiglerine o kadar mülâsıktır ki, Descartes'ın nazarında

onları ayrı ayrı bilmekten ziyâde, hey'et-i umûmiyyesine nüfûz daha sehîldir. Fakat bu ma'lûmât tâm olabilmek için, hepsi bir (illet-i ûlâ)dan istinbât edilmiş olmalıdır. O hâlde felsefenin gâyesi, bu illet-i ûlâyı taharrî etmektir.

Mevzû'u bu yolda yakîn olunan felsefenin gâye ve fâ'idesi nedir? Descartes'a göre felsefenin gâyesi nev'-i beşerin şerâ'it-i hayâtiyyesini islâhtır. Felsefe iki mühim kısma ayrılır:

1) Mâ-ba'de't-tabî'a (Metafizik),

2) Hikmet (Fizik)'tir.

Fizik, eşyâ-yı mâddiyyenin hakîkî esâsını bulduktan sonra, kâ'inâtın nasıl terekküb ettiğini tahkîk eyler. Felsefe, aksâmıyla bir ağaca teşbîh olunabilir. Metafizik kökü, fizik sâkı teşkîl eder. Bu sâktan bi'l-hâssa üç ilim; mihanik, tıp, ahlâk inşî'âb eder. Ahlâk, bütün ulûmdan sonra gelir. Çünkü bütün [31] diger ma'lûmâtı icâb eyler. Bazılarının nazarında felsefenin gayr-ı müsmir bir ilim gibi gözükmesi, yalnız kökü teşkîl eyleyen mâ-ba'de't-tabî'iyyeye atf-ı nazar edilmesinden ve onun en yukarı derecesi olan ahlâka çıkılamamasından ileri gelir. Nasıl meyve, ağacın en yukarı kısmında olursa, felsefenin de semeresi sonunda, yani hayât-ı ameliyyeye tatbîki demek olan ahlâkta tecellî eyler. Nasıl köksüz ağaç olmazsa, felsefe-i ahlâka kadar yükselebilmek için de metafiziğe ve fiziğe ihtiyâç vardır. Görülüyor ki Descartes, Bacon gibi felsefede bir fâ'ide-i ameliyye arıyor. Ve skolastizmin fâ'ide-i ameliyyesi olmamasını da bir kusûr, bir noksân telakkî ediyor.

Şimdi Descartes bu yolda tasavvur eylediği felsefeyi nasıl ve ne yolda vücûda getirmek istedi? Hakîkate vâsıl olabilmek için evvel emirde doğru bir yol, bir usûl bulmak lâzımdır. Mektebde hakîkate vâsıl olabilmeye hâdim bir takım mantikî kâ'ideler öğrenmişti. Fakat bu bir çok kıyâs kâ'idelerini bir tarafa bırakarak yalnız şu dört esâslı kâ'ideyi zihin için düstûr ittihâz etmekle hakîkate vüsûlü mümkün görmüştü.

1) Bir şey bedâheten ma'lûm olmadıkça [32] hakikat olarak kabûl edilmemelidir.

2) Her mes'eleyi, her da'vâyı doğru ve kat'î olarak hall edebilmek için, mümkün olduğu kadar eczâsına tefrîk etmelidir.

3) En basît ve binâenaleyh halli ve anlaşılması en kolayından başlayarak, tedricen daha mürekkeb ve daha mufassal mesâ'ile çıkmak sûretiyle tefekkürâtımızı muntazamân idâre eylemelidir.

4) Hiçbir şeyin terk edilmiş, unutulmuş olmasına ihtimâl kalmamak üzere, her zamân mes'eleyi tamâmıyla tahlîl ve hey'et-i umûmiyyesini tedkîk eylemiş olduğumuza kanâ'at hâsıl etmek iktizâ eder.

Descartes, bu dört kuralı, özellikle *Règles pour la direction de l'esprit* nâmıyla *Discours de la méthode*'dan evvel yazıp yarım bıraktığı eserinde mevzû-ı bahs etmiş ve îzâh eylemişti. Bu kâ'idelerin hudûd-ı tatbîkâtı nedir? Descartes'ın nazarında bu dört kâ'idenin sâha-i tatbîki umûmî ve ihtivâ eylediği hakikat mutlaktır. Binâenaleyh şu veya bu ilim için değil, bütün ilimler için kavâ'id-i usûliyyedendir. Birinci kâ'ide, yani bedîhî (*evident*) olmayan şeyi hakikat olarak [33] kabûl etmemek düstûru, diğerlerinin esâsı ve en umûmîsidir. Fakat her fikir bidâyetten bedâhet olamaz. Diğer üç kâ'ide bize bedâhetin istihsâl yolunu irâ'e eder.

Fakat bu mantikî kâ'idelere göre istidlâlâtta bulunabilmek için bir esâs-ı metîn, bir nokta-i istinâd lâzım. O hâlde ki, mütûnun varlığından şübhe edilemesin ki diğer hakâyık ona rabt olunabilsin. Hâfıza ve hissiyyâtta ki galatât ve hatâ, i'tikâdâtta ki tenevvü', ulemânın ictihâdındaki tebâyün, Descartes'ı bütün ma'lûmât-ı beşeriyye hakkında şekke düşürmüştü idi. Bunların hepsinden şübhe edilebilirdi. Vâkı'â müselles üç dıl'li şekildir. Müsâvî şeylere müsâvî kemmiyyet ilâve olursa, müsâvâta hâlel gelmez gibi riyâzî müte'ârifeler vardır ki, onları zihin bi'l-bedâhe kabûl eder. Fakat bunlar da umûmî hüküm ve kaziyyelerdir. Ne ma'lûmdur ki, kâdir bir rûh-ı habîs (*esprit malin*) müdâhale ederek bâtil kaziyyeleri bize hakikat gibi göstermekte olmasın, çünkü zihin bu riyâzî müte'ârifeleri bi'l-bedâhe kabûl ediyorsa da, bunları doğrudan doğruya bi'l-hads (*par intuition*) bilmiyor. Çünkü hads ile doğrudan doğruya vakâyî'-i münferideye (*des cas particuliers*) muttali' oluruz, [34] kazâyâ-yı umûmiyyeye değil... İhtimâldir ki, bunları teşmîl ve ta'mîkde hatâ edilemez.

Bu hâlde, bu ma'lûmât karşısında şübhe edilebilir. Görüyorsunuz ki, Descartes, buraya kadar hisbânî (*sceptique*) olanlara hak veriyor. Onun maksadı şekde kalmak değil. İlmimizin şübheye memnû'

olan cihetlerini bir tarafa atarak, hakikat için bir nokta-i istinâd bulmak ve sonra o mesnedden başlayarak diğer varlıklara intikâl eylemektir. Onun içindir ki, Descartes'ın "şübhe" ile taharrî-i hakâyika başlamasına Hallet ve bazıları "şekk-i usûlî" (*doute méthodique*) demişlerdir. Ya bakınız şimdi "varlık" için nasıl bir nokta-i istinâd arıyor? Bütün bu şübheler doğru olsa, hakikaten bir vücûd-ı iblîs her dakîka insânı aldatmaktan zevk alsa bile mâdâmki aldanıyorum, aldandığımı biliyorum, o hâlde aldanana bir varlığın vücûdundan şübhe edilemez.

Aldanmak için deli olmak lâzımdır. Mâdâmki şübhe ediyorum, o hâlde düşünebilen bir mevcûdum, [35] binâenaleyh bir varlığa mâlikim. İşte bir hakikat ki, bunda şübhe edilemez. Şekkin hudûdu buraya kadar. Daha ilerisine varamaz. "Düşünüyorum, o hâlde varım" (Cogito, ergo sum.) Descartes'ın meşhûr düstûrudur ki, ilk mebdî-i hakikat, vücûd için ilk nokta-i istinâddır.

Descartes'ın mu'âsırlarından bir kısmı, bu tarz-ı tefekkürde ca'liyyet görmüşler, bi'l-hâssa "Düşünüyorum, binâenaleyh varım"ı, kübrâsı müte'ammik bir kıyâs farz eylemişlerdir. Bunlara göre "Düşünüyorum, binâenaleyh varım," "Her düşünen vardır" kaziyye-i külliyyesini nâtıktır. O hâlde, bu mesned-i hakikat, "Her düşünen vardır, ben de düşünüyorum, binâenaleyh varım" gibi bir kıyâsa, bir istidlâle ircâ' olunur ki, bundaki, zâten Descartes'ın isbât etmeye çalıştığı kaziyyedir. Şu hâlde, Descartes'ın iddi'âsı bir nev' müsâdere ale'l-matlûbdur.

Descartes'ın fikrine lâyıkıyla nüfûz edersek, bu i'tirâzı haklı bulmayız. Nitekim kendisi de gerek *Méditations* ve gerek *Principes*'inde pekiyi cevap vermiştir. Descartes, kendi vücûduna, her hangi bir hâdise-i mâ-kabliyyeden istidlâlen yahut bir kıyâsın i'ânesiyle intikâl etmemiş, [36] doğrudan doğruya tefekkür ve şu'urunun, varlığı bi'l-bedâhe icâb edeceğini ortaya koymuştur. *Principes*'inde⁶ diyor ki:

Bir kimse "Düşünüyorum, binâenaleyh varım" dediği vakit, bir kıyâs i'ânesiyle kendi varlığını isbât etmiş değil, bilakis kendiliğinden bi'l-bedâhe ma'lûm olan bir şeyi ortaya koymuş, rûhunu dinlemekten münhasır bir hakikati ifâde eyle-

⁶ *Réprese au second objections*. P. 1220.

miştir. Eğer bir kıyâs i'ânesiyle kendi varlığımıza intikâl etmek isteseydi, zâten isbât etmek istenilen (Her düşünen vardır) kaziyyesine muhtâç olunacağı tabîî ve bu i'tirâz ma'kûl olurdu.

Descartes'ın bu i'tirâzı da'vet eylemesi, mebde-i hakikat addeylediği bu düstûru bir kıyâs neticesi gibi ifâde etmesinden ve iki cümle arasına "binâenaleyh" (*ergo*) kelimesini koymasından mütevelliddir. Bu kelime ile bir sû'-i tefhîme meydân vermiştir.

"Düşünüyorum, binâenaleyh varım" Descartes'ın nazarında sâ-dece bir hakikati ifâdeden ibâret değildir. Descartes, felsefesini hep buna istinâd ettirmiş, rûhun müstakilen vücûdunu, [37] Allah'ın varlığını hep bundan istihrâc eylemiştir. Saint Augustinus daha Kurûn-ı Vustâ'da "Biliyorum, binâenaleyh varım" tarzında aynı hakikati söylemişti. Fakat Saint Augustinus, Descartes gibi bunu vâsi' bir ma'nâda kullanmamış, bu kadar mühim netîceler istihrâca uğraşmamıştır.

Descartes, evvelâ kendi varlığımızı teslim, sonra mahsûsâtın vücûduna intikâl eylemekle felsefede yeni bir yol açmıştır... Maine de Biran'ın şu sözleri, Descartes'ın mâ-ba'de't-tabîiyyede usûl i'tibâriyle vücûda getirdiği teceddüdü irâ'e eylemek i'tibâriyle pek ma'nidârdır:

Descartes, mâddenin evsâfıyla cevher-i tefekkürün evsâfı arasındaki fark-ı esâsiyi gösteren ilk feylesoftur. *Méditations* bu ta'rîfi tevsî' ve ona göre sistemini te'sîs ve tatbîkâtını irâ'e eylemekle mâ-ba'de't-tabîiyyenin Kurûn-ı Cedîde'de hakîkî mü'essisi addolunabilir.

Fakat ilk mebde'-i hakikati bulmak kâfi değildir. Varlığım bir esâs şübhe olarak kabûl edildikten sonra, diğer hakâyıka intikâl eyleyeceğim. Bu sıralarda zihnim için ilk esâslı düstûr, kabûl edeceğim fikirlerde bedâhet ve vuzûh aramak olacaktır. [38] Descartes'ın yalnız bedîhî ve vâzih fikirleri kabûl etmek lüzûmunda bu kadar ısrâr etmesi, Kurûn-ı Vustâ felsefesine hâkim olan velâyet (*autorité*) ve te'sîrât-ı sâ'ireyi ibtâl eylemek ve felsefede serbestî-i tefekkürü ikâme etmek arzusundan mütevelliddir. Vâkı'â Kurûn-ı Cedîde'de serbestî-i tefekkür lüzûmunu ilk def'a müdâfa'a eden Descartes değildir. Geçen sömestrdeki dersleri hâtırlarsanız on altıncı, hattâ on yedinci asır mütefekkirleri de felsefede ne Aristoteles'in, ne de kilise

e'âzımının efkârına tebe'îyyetle iktifâ eylemek doğru olamayacağını ve feylesof taharriyyâtında akıl ve bedâhetten mâ'adâ hâkim tanımayacağını iddi'â ve i'lân eylemişlerdir. Fakat bu büyük mütefekkirlerin mesâ'îsine rağmen, Descartes'ın zamânında nüfûz ve velâyet üzerine mü'esses skolastik felsefe devâm ediyordu. Descartes'ın yalnız akli hâkim tanımakla iktifâ etmeyerek, bedâhet ve vuzûhun sûret-i istihsâlini de göstermesi ve felsefesinin intişâr ve ta'mîm husûsundaki kâbiliyyeti sâyesindedir ki, Kurûn-ı Vustâ skolastizmi tamâmen defn olunabilmiştir. [39] Descartes'ın mu'akkiblerinden, yani Karteziyyenler'den olan ulemâ-yı dîn bile, felsefede akıldan mâ'adâ rehber olamayacağı fikrinin en sâdık mürevviclerinden olmuştur. Bu i'tibârla on sekizinci asrın meselâ derler ki en serbestî-i tefekkür tarafdârı bir mütefekkirle, Karteziyyenler'den olan Arnauld, Malebranche, Fenelon, Bossuet gibi erbâb-ı dîn arasında fark yoktur.

Yalnız acabâ bedâhet ve vuzûh hakikat için delîl-i kâfi midir? Çok zamân bedîhî ve vâzih olarak gördüğümüz bir çok hakâyık vardır ki, zamânla yanlışlığını anlıyoruz. O hâlde nasıl olur da yalnız bedâhete dayanabiliriz. Descartes ve mu'akkiblerine göre bu sûretle aldanmaklığımız zihnın sâkin ve her türlü te'sîrden ârî bir sûrette hakikati aramamasından hissiyyât ve te'sîrât-ı sâ'ireden kendisini tecrîd edememesinden mütevelliddir. Yoksa her türlü te'sîrât ve hissiyyâttan âzâde kalan zihnın dikkatlice tahlîl ettikten sonra teslim edeceği efkâr-ı bedîhiyye ve vâziha hakikat-i mutlakayı ihtivâ eder. [40] Fakat bu cevâb kâfi değildir. Evvel emirde bedâhetin mâhiyyetini anlamak ve bize bedâheti teslim ettiren akli ve mebâdî-i akliyyenin menşe'ini ve tatbîkât sâhasını ta'yîn eylemek icâb eder. Fakat ma'rifet mes'elesini bu sûretle vaz' ve tedkîk, ancak on sekizinci asır feylesoflarınca kâbil olabilmıştır.

"Düşünüyorum, binâenaleyh varım" mebde'-i hakikatinden diğer hakâyık intikâl ederken, zihnın arayacağı bedâhet ve vuzûhdur demiştim. Fakat zihnın bu sûretle bedîhî olarak kabûl eylediği fikirler, acabâ bir varlığa delâlet eder mi? Ne ma'lûm ki, Descartes'ı hattâ riyâzî müte'ârifelerde bile şübheye düşüren bir kuvve-i habîs bize ma'dûmu, hakikat gibi göstermiyor. Zihnen hakikat addeylediğim şeyin vücûd-ı hâricîsi var mıdır? Mes'ele buraya

dayanınca Descartes Vücûd-ı İlâhî'ye istinâd zarûretini görüyor. Bunun için evvel emirde Allah'ın mevcûdiyyetini isbât ve teslîm etmeye mecbûr oluyor. Kendi varlığım bi'l-hads (*par intuition*) sonra, bundan hemen Allah'ın vücûduna intikâl edilebilir. [41] Descartes bu husûsta illiyyet (*causalite*) mebd'e'ine istinâd eyliyor. Bakınız nasıl?

Akl-ı selîm teslîm eder ki, netîce illetten fazla bir şey ihtivâ edemez. Aks-i hâlde netîcede fazla olan şeyin illeti bulunmamak, ta'bîr-i âherle yoktan bir şey var olmak lâzım gelir. Hâlbûki yoktan bir şey var olamaz. Bu hâlde, kemâl ve nâ-mütenâhînin illeti noksan ve mütenâhî olamaz. Şu mukaddimeyi esâs ittihâz ederek fikirlerimizi tahlîl eyleyecek olursak görürüz ki, bir takım tasavvurâtımızın illeti eşyâ-yı hâriciyyedir. Bir kısmının bizzât kendimiziz. Fakat vücûd-ı nâ-mütenâhîyi ve kemâl-i mutlakı nâtık olan fikr-i ulûhiyyetin illeti ben olamayacağım gibi, eşyâ-yı hâriciyye de değildir. Çünkü bir ki ben mahdûd ve noksânım, arzularımı tatmîn edememeliğim, ma'rifetimin bir çoğundan şekk eylememeliğim, acz ve noksânıma delâlet eder. Kemâl-i mutlak hâricde idrâk ettiğim kemâlât-ı cüz'iyenin muhassalası da add edilemez. Çünkü bu hâlde fikr-i ulûhiyyette [42] mündemiç olan vahdet ve adem-i tecezzî mevcûd olamaz. Zâten eşyâ-yı hâriciyye mütenâhîdir. Binâenaleyh zâten mütenâhî olan idrâkâtım, nâ-mütenâhînin illeti olamaz. Bu hâlde, bende vehbî olarak mevcûd ve bedâhетен ma'lûm olan fikr-i ulûhiyyetin illeti de vücûd-ı mutlak sâhibi olan "Allah" olmak icâb eder. Ve Allah'ın bu sûretle varlığı sâbit olunca, bedihî olan fikirlerin hâricte bir vücûda tekâbü'l ettiğine şübhe edemem. Çünkü hakîkat addeylediğim bedihî fikirler, "Allah" fikrinde mündemiç varlıklardan ve kemâlden bir cüz'dür. Binâenaleyh vücûdları muhakkaktır. Nâkıs olan bir vücûd aldanır. Fakat vücûd-ı nâ-mütenâhîde hatâ etmek ve ettirmek ihtimâli olmaz. Ben vâzıh ve sarîh fikirlerimle kemâl-i nâ-mütenâhîye imkân mertebesinde vukûf hâsıl edince, bu yoldaki ilmimin varlığında şübhe edemem. Descartes, bu fikr-i esâsîyi herkesin anlayacağı gibi şu sûretle ifâde ediyor:

Bedihî fikirleri bana teslîm ettiren Allah, beni aldatamaz. Binâenaleyh bu yolda bildiğim şeylerin varlığında şübhe edemem.

Descartes'ın fikrine [43] iyice nüfûz edilecek olursa, ma'rifetimizin bir varlığa delâlet ettiğine kâni' olabilmek için serd eylediği şu mütâla'ât muzır gelir: Descartes demek istiyor ki, ben mâdemki zihnimde vâzıhan mevcûd olan kemâl fikrinden noksâr-ı ma intikâl ediyorum, varlığı sâbit olan Allah ise her şeyi ihtivâ eden "kemâl-i a'lâ"dır, o hâlde bu fikir benim için bir ideal, bir "nümûne-i hakikat"dir ki, benim izâfî ve noksân ilmimin sıhhatini bununla ölçebilirim. Ma'rifetimizin sıhhati, hâricte varlığa delâleti için bir mesned olmak üzere kabûl eylediği fikr-i ulûhiyyete Descartes, tamâmıyla dînî bir ma'nâ vermemişti. Descartes'ın bu sûretle isbât ve teslîm eylediği fikr-i ulûhiyyet, mevcûdâtın müte'âkib bu teselsül-i temâdisini mukayyedir ki, bir şeyin var olabilmesi için o silsile arasında bir mevki'i olması iktizâ eder. Nitekim eserlerinin birinde⁷ şöyle diyor:

Umûmiyyetle tabî'atı mülâhaza edince, bizzât Allah'ı yahut Allah'ın eşyâ-yı mahlûk arasında te'sîs [44] ettiği âhenk ve irtibâtı anlıyorum.

Hakikat olarak telakkî edilen her şeyin bu âhenk, bu silsile arasında bir mevki'i olması iktizâ eyler. İşte bu ma'nâdadır ki Descartes, "Vâzıhan biliyorum ki, bütün ulûmun sıhhati Allah'ın varlığına, ma'rifetine müsteniddir" diyor. Pascal'ın şu sözleri de aynı fikrin ifâdesidir: "Bu Allah ve hakikat yekdiglerinden ayrılamaz. Bunlardan biri var ise, diğeri de vardır. Birinin vücûdu muhakkak veya şübheli ise, diğeri de öyledir." Belki Descartes'a denilebilir ki, "illiyyet" mebd'e'ini bütün vüs'at-i ma'nâsıyla kabûl ettikten sonra, Allah'ın vücûdunu isbâta ve teslîm etmeye mecbûr olmaksızın aynı netîceye varılabilir. Çünkü "illiyyet" eşyâ arasında [45] te'âkub ve teselsül kabûl eylemek demektir. Bu takdîrde hakikat addelediğim fikirlerin, bu silsile arasında bir mevki'i olması zarûrîdir. Ancak illeti bu sûretle vâsî' bir ma'nâda telakkî ve tahlîl, yukarıda söylediğim gibi, on sekizinci asırda kâbil olabilmıştır.

Görüyorsunuz ki Descartes, kendi varlığından Allah'ın varlığına îsâl eyledi. Vücûd-ı ilâhîyi ma'rifetimiz için bir mesned addettiği için bi'l-hâssa ulûhiyyeti isbâtı bir hedef-i mahsûs telakkî etti. Onun için

⁷ *Méditations.*

Descartes'ın, vücûd-ı ilâhî hakkındaki delîlleri bir kıymet-i mahsûsayı hâ'izdir. [46]

İsbât-ı Vâcib

Descartes, ma'rifetimizi iyice bir tahlîle tâbî' tutmuş ve şekke başlamıştı. İlk mebde'-i hakîkatî, yani kendi varlığını teslîm ve kabûle muztar kalarak, "Düşünüyorum, binâenaleyh varım" düstûrunu koyduktan sonra, bundan hemân rûhun müstakilen mevcûdiyyetine ve Allah'ın varlığına intikâl ediyor. "Rûh" hakkındaki fikrini ileride söyleyeceğim. Şimdi ulûhiyyet hakkındaki delîllerinden bahs eyleyeceğim. Bu sûretle, Allah'ın delâ'il-i akliyye ve mantıkiyye ile isbâtı mümkün olduğuna kâ'il olan hükemânın isti'nâd eylemiş oldukları delîlleri de, kısmen olsun görmüş olacağız. [47]

Kendi varlığımı, "hakîkat" için bir esâs-ı metîn addettikten sonra, acabâ bundan Allah'ın varlığını isbât edebilir miyim, evet... Kendi varlığım bi'l-bedâhe kabûl edildikten sonra, Allah'ın vücûdu da sâbit olur. Hattâ Allah'ın vücûdu, eşyâ-yı hâriciyyenin mevcûdiyyetinden daha bâhir ve daha âşikârdır. Bakınız nasıl: Bir an için mahsûsâtı unutuyorum. Gözümü kapıyor, kulaklarımı tıkıyorum. Yalnız efkâr ve tasavvurât-ı zihniyyemi tahlîl eyliyor, kendimi düşünüyorum. [48] Bu takdîrde görüyorum ki, fikirlerimin bir kısmını muhayyilem terkîb etmiştir. Bir kısmı ise, eşyâ-yı hâriciyyenin tasavvurudur. Tabî'î bu iki hâlde fikirlerimin sıhhat ve hakîkatindeki derece muhtelifdir. Fakat kıymeti ne olursa olsun, her tasavvur ve fikrin ihtivâ eylediği hakâyık onun doğrudan doğruya illiyyet-i fâ'ilesinde de olmak lâzım gelir. Yoktan hiçbir şey var olamayacağı gibi noksân olan bir şey kemâlin illeti olamaz. Ta'bîr-i âherle kemâl, noksâna tâbî' bulunamaz.

İrfân-ı selîm (*lumière naturelle*) insâna telkîn ediyor ki, fikirlerimiz bizde [49] mevcûd bir takım elvâh (*tableaux*) ve mutasavverdir (*images*) ki, muktebes olduğu varlığın ihtivâ eylediği kemâli zamânla kolayca gâ'ib edebilir. Fakat illeti olan eşyâdan daha mükemmel olamaz, daha fazlasını ihtivâ edemez.

Binâenaleyh bedâhетен düşündüğüm fikirler, kudret-i beşeriyye ile mütenâsib kemâli ihtivâ edince onun illetini tabî'at hâricinde a-

ramaya lüzûm yoktur. Fakat zihnimde bedâheten ma'lûm olan bir fikir ve tasavvura tesâdüf eder ve onun ihtivâ eylediği kemâl tabî'atin tamâmen fevkinde [50] olursa o fikrin muhtevî olduğu hakâyıkı câmi' bir illetin, bir varlığın lüzûm-ı vücûdunu kabûl eylemekliğim zarûrîdir. Hiçbir fikir yoktur ki, illeti olan cismin fevkinde bulunsun. Hâlbûki zihnim fa'âliyyete gelince, ben de bedâheten fikr-i ulûhiyyetin mevcûdiyyetini görüyorum ki ezeli, ebedî, mürîd, alîm, kâdir ve bütün eşyânın hâlikı "cevher-i nâ-mütenâhî"yi (*substance infinie*) mutazammındır. Şimdi, tabî'at-i beşeriyyede böyle bir fikir vücûda getirebilecek mâhiyyet var mıdır? Hayır!... Vâkı'â bizâtihi cevher [51] olmak i'tibâriyle bende cevheriyyet fikri mevcûd olabilir.⁸ Fakat mütenâhî ve nâkıs olduğum için uzviyyet ve ma'neviyyetimden istihrâc eylediğim cevheriyyette nâ-mütenâhiyyet bulunamaz. O hâlde bu fikrin tazammun eylediği bütün kudret ve nâ-mütenâhiyyeti hâ'iz bir varlığı teslim etmekliğim ve bu fikrin illeti olarak kabûl eylemekliğim iktizâ eder. İşte bi'z-zarûre teslim ettiğim bu varlık, [52] "Allah"tır. O hâlde Allah'ın vücûdu müsbettir. Görülüyor ki, Descartes vücûd-ı ilâhiye "bi'l-hads" (*par intuition*) değil, bi'l-istidlâl intikâl ediyor. Mektûblarının birinde "Allah'ın varlığı mu'cizât tarîki istisnâ edildiği takdîrde ancak bi'l-istidlâl isbât edilebilir" diyor. Şu hâlde, doğrudan doğruya Allah'ı bilmek kâbil olduğu fikrinde bulunan Malebranche'dan ayrılıyor.

Descartes'ın, vücûd-ı ilâhî hakkındaki diğer delilleri de hep bu delil-i aslıden müteferri'dir. Onun için Descartes'ın mu'ârizları, bi'l-hâssa bu tarz istidlâle hücum eylemeye çalışmışlar, [53] Descartes da bu delili te'yîde uğraşmıştır.

Meselâ Gassendi, gâyet mühim bir noktayı öne sürerek i'tirâz eylemiştir. Ma'lûmdur ki, zihnimizde mevcûd "fikr-i ulûhiyyet" kemâl-i a'lâyı muhtevîdir. Yani bizim için gâye-i kemâldir (*idéal*). Bu sûretle zihnimizde vücûda gelen kemâl fikri beşeriyyetin terakkiyyât-ı mümkinesinde istinbât eylemiş olamaz mı? Bu hâlde, zihnimizde mevcûd kemâl fikrinin illetini tabî'at hâricinde aramak insâniyyetin tekâmülât-ı mümkinesinde bi'l-istidlâl elde edilmiş

⁸ Descartes zât-ı ulûhiyyete "cevher" tesmiye eylediği gibi, mâdde ve rûhu da iki müstakil cevher olmak üzere kabûl eylemiştir. Cevhere verdiği ma'nâyı ve bu husûstaki telakkisini ileride söyleyeceğim.

olduğuna hükm eylemek iktizâ etmez mi? Gassendi, bu i'tirâzıyla gâye-i kemâle [54] â'id fikirleri insân tasavvurât-ı âdiyyesinin hudûdunu tevsî' ederek, bazen o hudûdu kaldırarak elde ettiğini göstermek istemiştir. Fikr-i ulûhiyyet de gâye-i kemâli muhtevî olduğu için onun da muhayyilemizde bu sûretle hâsıl olması mümkün bulunduğunu ve bu takdîrde onun mâhiyyetini anlamak için rûhî bir tahlîle tâbi' tutmak kâfi bulunduğunu ileriye sürmüştür. Gassendi'nin bu mütâla'ası gâyet mühim bir noktaya temâs eder: "Hâlen bir vücûda tekâbül etmemiş gâye-i kemâl (*idéal*) dediğimiz fikirleri nasıl elde ediyoruz? Bu mes'ele, mühim bir rûhiyyât [55] mes'elesidir ki, ciddî ta'mîka değer. Descartes'a göre insâniyyetin tekâmülât-ı mümkinesi fikr-i ulûhiyyeti tevlîd edemez. Çünkü beşeriyyetin tekâmül-i nâ-mütenâhîsi ancak bi'l-kuvve (*en puissance*) mevcûddur. Hâlbûki ulûhiyyet fikrindeki kemâl bi'l-fi'l vâkî'dir. Diger taraftan, tekâmül ve terakki eden varlık dâ'imâ mütenâhîdir. Hiçbir zamân nâ-mütenâhiyyete eremez. Çünkü nâ-mütenâhîde derece, kemiyet gibi ölçü, terakkî gibi tebeddül-i hâl mevzû'-ı bahs olamaz. Binâenaleyh ulûhiyyetteki kemâl beşeriyyetin tekâmülünden istinbât edilemez.

Descartes'a karşı, nâ-mütenâhiyyet ve ulûhiyyet fikrinin zihinde vâzıh ve sarîh olarak [56] mevcûd olamadığını ileriye süremezsiniz. Yalnız feylesofa göre nâ-mütenâhiyyet, mevcûdât-ı mütenâhîden ziyâde, zihin için vâzıh ve sarîhtir. Hattâ bedîhî ve vâzıh olarak bildiğimiz hakâyık-ı mütenâhiyye, nâ-mütenâhînin tahdîdinden başka bir şey değildir. *Méditations*'undaki şu fikirler, Descartes'ın nâ-mütenâhiyyeti zihin için ne derece müsbet ve sarîh olarak kabûl eylediğini irâ'e eylemek i'tibâriyle pek ma'nidârdır:

Nasıl hareketin adem-i mevcûdiyyetinden sükûnu, ziyânın yokluğundan zulmeti anlıyorsam, mütenâhînin zıddı olmak üzere de nâ-mütenâhiyyeti idrâk eylediğimi tasavvur etmekliğim, [57] bu sûretle nâ-mütenâhiyyeti müsbet bir fikir olarak kabûl etmemekliğim doğru olamaz. Bilakis cevher-i nâ-mütenâhîde cevher-i mütenâhîden fazla bir hakikat vardır. Dikkat edersem, zihnen mütenâhî mefhûmundan ziyâde, nâ-mütenâhî mefhûmunu sarîh olarak idrâk ediyorum.

Yine aynı *Méditations*'da me'âlen şöyle diyor: Nâ-mütenâhî fikri pek vâzıh ve pek sarîhtir. Zihnimin vuzûh ve sarâhatle düşündüğü, hakikat ve sıhhatini teslîm eylediği az çok kemâli muhtevî her şey ta-

mâmen nâ-mütenâhiyyet fikrinde mündemiçtir. Bununla berâber nâ-mütenâhiyyeti tamâmıyla idrâk edemem. Çünkü ben mahdûd ve mütenâhiyim. Vâzih olarak [58] bildiğim ve kemâli muhtevî olarak gördüğüm her şey onda dâhildir. Ancak bunların hâricinde daha mütenâhî hakâyık vardır ki, Allah onları da muhtevî olduğu hâlde, ben bilmiyorum.

Descartes, bu delîli herkesin seviye-i zihniyesiyle mütenâsib gördüğü için, aynı fikr-i esâsiyi başka sûretle îrâd eyliyor. Eğer Allah mevcûd olmasa, sebep-i vücûdumuz hakkında şu üç ihtimâl vârid olabilir: İllet-i vücûdumuz ya kendimiz veya ebeveynimiz yahut kemâli hâ'iz olmayan bir sebep-i hâriciyyedir. Sebeb-i vücûdumuz kendimiz olamayız. Çünkü biliyoruz ki, kendimiz nâkısız. Hâlbûki bizde kemâl fikri vardır. Eğer biz kâdir olsak, kemâl fikrinin muhtevî olduğu veçhile kendimizi vücûda getirmiş olsak, [59] varlığımız gibi muhâfaza-i mevcûdiyyetimiz de hiçbir şeye muhtâç olmayan bir hâlika arz-ı ıftikâr eder. Çünkü şu dakîka yaşayan "Ben" bir dakîka sonra yaşayacağımı bilmiyorum. Eğer muhâfaza-i mevcûdiyyete kendi kendime kâdir olsaydım, istikbâlde yaşayacağımı bilmekliğim, düşünmekliğim iktizâ ederdi. Çünkü ben bir vücûd-ı mütefekkirim (*chose qui pense*). Şu hâlde varlığım gibi muhâfaza-i mevcûdiyyetim de, dâ'imâ hâlik bir vücûda muhtâctır. Şu delîl ile tebârüz ettiği veçhile, Descartes ve mu'akkibleri "halk-ı mütemâdî"ye (*création continue*) kâni'dir. Yani mevcûdâtın devâmı, her dakîka Allah'ın vücûdunu müstelzim olduğu fikrindedirler. [60] Zamânın zihnen nâ-mütenâhî kâbil-i taksîm olması ve aksâmı arasında münâsebet bulunmaması bu nazariyye-i esâsiyenin bürhânıdır.

Varlığımı kendime istinâd ettiremeyeceğim gibi, ebeveynim yahut eşyâ-yı hâriciyye gibi kemâli hâ'iz olmayan bir kudretin tâbi'i de addedemem. Çünkü bende "kemâl-i mutlak" fikri vardır. Benim illetim olan şey, bu fikri vücûda getirecek mâhiyyette olmazsa, bunun yoktan var olması iktizâ eder ki, zihin bunun butlânını bi'l-bedâhe teslim eyler. Yalnız bir nokta kalır. Acabâ münferiden kemâl-i mutlaktan dört kemâlât-ı izâfiyye bir araya gelerek bu fikri vücûda getirmiş olamaz mı? Hayır... Çünkü [61] bu hâlde ulûhiyyette tasavvur eylediğim vahdet ve besâtet (*simplicité*) vücûda gelemmez. Elhâsıl Allah vardır. Çünkü ben varım, bende kemâl-i mutlak fikri vardır.

Bu ikinci delîl de, mâhiyyeten birincinin aynıdır. Her ikisi de, bizde mevcûd olan ulûhiyyet fikrinden onun illetine, yani Allah'a intikâl eylemekten ibârettir.

Descartes, vücûd-ı ilâhîyi isbât etmek için ikinci bir tarîk-i istidlâle daha mürâca'at ediyor. Allah'ın vücûdunu isbât eylemek kendi felsefesi, bi'l-hâssa ma'rifetimizin hakîkate mutâbakâtı nokta-i nazardan pek ehemmiyetli addettiği için, bu ikinci delîli bir hendese da'vâsı kadar vuzûhla irâ'e eylemeyi hedef ittihâz ediyor.

Discours de la méthode'unda şöyle diyor: "Zihnimde mevcûd olan fikr-i kemâli tedkîk eylediğim vakit [62] görüyorum ki, bir müselle sin üç zâviyesi mecmû'u iki kâ'ime olduğu da'vâsı ne kadar müsbet ise, vücûd-ı ekmel de o kadar sâbittir." Descartes, o eserinde hutût-ı aslîsini irâ'e eylediği bu delîli, *Méditations*'unda tevsî' eyliyor. Zihnimizde bazı eşyâ hakkında öyle fikirler vardır ki, bunların bizim hâricimizde bir mevcûdiyyeti olmamakla berâber, ma'dûm da değildirler. Çünkü basît ve vâzıhdırlar. Tahlîlât ve ibdâ'ımız mahsûlü de değildirler. Çünkü zihnen bir mevcûdiyyet-i sâbiteye mâliktirler. Meselâ bir müselleste gördüğümüz havâs böyledir. Bu havâs, müşahhas (*concret*) olarak ecsâm da görülmemekle berâber, sıhhatlerinde şübhe edemeyiz. Belki denebilir ki, bir müselleste gördüğümüz havâs az çok müsellesü's-şekl ecsâmdan istinbât edilmiştir. Fakat o vakit daha mürekkeb ecsâm-ı hendesiyyeyi misâl olarak alabilirim ki, bunların zihnen kabûl edilen [63] havâs, bi't-tecrûbe bilinmiş değildir. Bununla berâber, müsbet olduğu için sâdece bir vehim ve hayâl de addedilemez. Elhâsıl zihnimde bir vücûd-ı sâbite mâlik olarak ve vâzıhan düşünüle bilen fikirlere â'id olmak üzere tasavvur eylediğim havâs da, fikirler kadar doğrudur ve vardır. Örneğin müselle sin fikrinin varlığı ne kadar sâbit ise, ondan istihrâc eylediğim havâs da, ez'an-cümle üç zâviyesi mecmû'unun iki kâ'ime olması da o kadar doğrudur. Bunun gibi, mâdâmki bende "Allah" fikri vardır, bu fikrin havâs ve evsâfı olmak üzere vâzıhan düşünebileceğim her şey de, o fikir kadar hakîkate mutâbıktır. Allah fikrinde mündemiç olan kemâl, onun vücûd-ı ebed ve ezelisini de nâtıktır. Nasıl bir müselle sin tasavvurundan, onun üç zâviyesi mecmû'u iki kâ'ime olması vâzıhan müstedil ise, Allah ve o fikirde mündemiç kemâl de vücûdu

öylece istilzâm eder. Bu iki da'vâdan biri ne kadar doğru ise, öteki de o kadar doğru, o kadar hakîkate mutâbıktır. [64]

Descartes, bu delille vücûd-ı ilâhîyi herhangi bir da'vâ-yı riyâzî kadar vâzih ve müsbet göstermek istemiştir. Fakat bunda acabâ ne dereceye kadar muvaffak olmuştur? Descartes bile bu delilin kuvvetinde şübhe ediyor; diyor ki:

İstinâd ettiğim esbâba nüfûz edilmediği takdîrde, bu sûret-i istidlâl bir nevi' safsata şeklini alır. Onun için bidâyetten bu delilin da'vâmı isbât edebileceğinden şübhelendim, hattâ diğer delillerin kuvvetini tenkîs eyleyebileceğinden korktum. Fakat vücûd-ı ilâhînin isbâtı sadedinde iki yol vardır: Biri netîceden, yani bizdeki fikr-i kemâlden illetine intikâl etmek, diğeri zâtını mülâhaza ile vücûd-ı mutlakı istintâc eylemektir. İlk sûret-i istidlâlî söyledikten sonra, ikincisini sükût ile geçmeği muvâfık görmedim. [65]

Filhakîka Descartes'ın bu delili üzerinde bir parça tavakkuf edince za'îf noktaları pek bâriz olarak görülür. Çünkü vücûd (*existence*) kemâl veya adem-i kemâli hâ'iz bir şey için zarûrî olmakla berâber, bir müsellesin üç zâviyesi mecmû'u iki kâ'ime olması gibi bir vasıf ve keyfiyyet (*attribut*) addolunabilir mi? Kezalik kemâl (*perfection*) için "vücûd" zarûrî olsun ve birini kabûl ettikten sonra diğerini inkâr tenâkuzu mûcib bulunsun. Fakat bu hâlde ben diyemez miyim ki, zihnî kabûl eylediği kemâl bir mefhum-ı mücerred olduğu gibi, onun lâzım-ı gayr-ı müfârıkı olan vücûd da (*existence*) yine sâdece zihnî bir varlıktan ibârettir. Descartes'ın bu delili şöylece bir kıyâsa ircâ' olunabilir:

Zihnimde fikr-i kemâl vardır. [66] Her kemâl, vücûdu istilzâm eder. Zihnimdeki kemâl de vücûd-ı hâricîyi müstelzimdir.

Ma'lûmdur ki, kıyâsta mukaddimînin ihtivâ eylediği hakîkatin vüs'at ve derecesi ne ise, netîce de aynı sûretle olur. Mukaddimedeki kabûl edilen "kemâl" eğer mücerred ise, netîcede ona atf olunan "varlık" da nihâyet bir "vücûd-ı zihnî" olabilir. Zâten Descartes değil midir ki, skolastik felsefeyi tenkîd ederken, ale'l-ittlâk kıyâsâtın yeni bir hakîkati isbâta yaramayacağını, olsa olsa mukaddimedeki hakîkati tavzih eyleyeceğini söylemişti. Şu hâlde "preuve ontologique" denilen bu delilin, Gassendi'nin açıkça söylediği veçhile, büyük bir kıymeti yoktur.

Descartes, bu delâ'il-i akliyye ile vücûd-ı ilâhîyi [67] isbât ettikten sonra, sıfât-ı ilâhiyye ve zât-ı bârînin kâ'inâtla münâsebeti mes'elelerini uzun uzadıya ta'mîk etmemişti. Felsefe müverrihi Ritter'in dediği gibi, bu mebâhisle iştigâli ilâhiyyât müntesiblerine bırakıyor ve bu bâbdaki kanâ'atini vesîleler ve mecbûriyyetler tahaddüs ettikçe ekseriyâ mektûblarında bi'l-mecbûriyye yazıyordu. Niçin sıfât-ı Bârî mes'elesinde tavakkuf etmemişti? Bunun sebebi, kısmen felsefesinin hutût-ı esâsiyyesi i'tibâriyle lâzım görmemesinden, kısmen kiliseye mu'âriz bir neticeye varmaktan ihtirâz eylemesinden mütevelliddi. Ma'amâfih on yedinci asır feylesofları, bi'l-hâssa Karteziyyenler, Descartes'ın mübhem bıraktığı noktalar üzerinde tavakkuf eyledikleri ve muhtelif mesleklere ayrıldıkları için, Descartes'ın, zât [68] ve sıfât-ı İlâhiyye hakkındaki efkârından da bahs eylemek lâzımdır.

Descartes, Zât-ı Bârî'nin sıfâtı hakkında kendi tasavvuruyla avâmın telakkîsi arasında fark olduğuna kâni'dir. Herkes Allah'ı her şeyin hâlik-i yegânesi, vücûd-ı ekmel ve nâ-mütenâhî olarak tasavvur etmez. Avâm, ekseriyâ Allah'ı, kendine takdîs ve ibâdet edilen bir vücûd-ı mütenâhî gibi düşünürler. O yolda sıfât isnâd eylerler. Descartes, ulûhiyyeti bu sûretle tasavvurdan tenzîh etmek üzere onu "cevher-i mutlak" (*substance absolue*) olmak üzere tavsîf ediyor. Allah cevherdir demek, bizâtihi kâ'im, yani vücûdu için başka şeye muhtâç değil demektir. Nitekim Descartes, cevheri *Principes*'de, "Vücûdu için kendinden başkasına [69] muhtâç olmayan" diye ta'rîf ediyor. Descartes'a göre bu ma'nâda Allah'tan mâ'adâ hiçbir şeye "Cevheriyyet" izâfe olunamaz. Çünkü yalnız vücûd-ı ekmel, başka şeye muhtâç olmaksızın kâ'imdir. Bu sebebe istinâdendir ki Descartes, atomizm nazariyyesini reddeyliyor. Çünkü eskilere göre "atom" bizâtihi kâ'im ve başka bir şeye muhtâç değildir. Hâlbûki bu sûretle var olan ancak Allah'tır.

Yalnız eşyâ-yı mahlûk arasında bir kısmı vardır ki, vücûdları için digerine muhtâçtır. Fakat diger bir kısmının varlığı için hiçbir şey-i mahlûkun vücûduna ihtiyâç olmayıp, ancak Allah'ın vücûduna müftekindir. Bunlardan birinci kısma a'râz yahut keyfiyyât (*qualités*) dediğimiz gibi, digerine de cevher (*substance*) diyoruz. [70] Descartes'a göre işte bu ma'nâda mâdde ve rûh birer müstakil cev-

herdir. Çünkü bunları hiçbir şey-i mahlûka müftekir olmaksızın düşünebiliriz. Hâlbûki her nevi' hâdisât ve a'râz mâdde ve rûha muhtâç olmaksızın mevcûd olamaz. Demek oluyor ki, cevherin daha umûmî bir ma'nâsı da vardır. Bu takdîrde cevher a'râzın mâ-bihî'l-kıyâmı (*support*) olan şeydir. Cevherin bu iki ma'nâsı digerine pek yakındır. Nitekim Descartes bile, âsârının pek çok yerinde bu iki telakkîyi karıştırmıştır. Rûh ve mâdde, müstakil birer cevherdir dediği zamân, bazen bu ıstîlâha verdiği ma'nâ bunların bizâtihi kâ'im olduklarıdır. Kezalik cevher-i mutlak bütün tahavvûlât ve hakâyık-ı mümkineyi, ta'bîr-i âherle kâffe-i a'râz ve hâdisâtı muhtevî [71] olduğuna nazaran, Allah hakkında isti'mâl edildiği vakit bile cevhere umûmî ma'nâ atf olunabilir. Bu takdîrde cevhere mu'ayyen bir ma'nâ atf eylemek ve bu ikiliği ortadan kaldırmak doğru olmaz mı? İşte Descartes'ın cevâbsız bıraktığı bu nokta, Spinoza felsefesinin mukaddemâtından birini teşkil ediyor.

Descartes'ın felsefe-i dîniyyesinin uğradığı müşkilâtın biri de, illiyyet mefhûmunun bizzât vücûd-ı ekmele tatbîki mes'elesidir. Evvelce söylediğim gibi, Descartes, vücûd-ı ilâhîyi illiyyet mebd'e'i i'ânesiyle isbât ediyor. O hâlde bizzât illiyyet "Allah" hakkında kâbil-i tatbîk değil mi? Mâdâmki illiyyet mebd'e'i isbât-ı vâcib sadedinde istinâdgâhtır, o hâlde "Allah" mefhûmundan mukaddemdir, Bu takdîrde bunun Zât-ı Bârî [72] hakkında da tatbîki lâzım gelmez mi? Descartes bu i'tirâzdan kurtulmak için diyor ki:

Bizâtihi kendisinin illeti olanla, illeti hâricte bulunan şeyleri yekdigerinden tefrîk etmelidir. Allah'ın illeti bizzât kendisidir (*cause sui*). Ta'bîr-i âherle vücûd-ı ekmele illet ve netîce münâsebeti Allah'ın zâtıyla olan nisbetinden başka bir şey değildir. Allah vücûd-ı nâ-mütenâhî olmak i'tibâriyle bir kudret-i gayr-ı mahdûdeye mâliktir ki, varlığı için kendinden başka hiçbir kuvvete, hiçbir illete muhtâç değildir.

Bu mes'ele bizâtihi kâ'im bulunan, ta'bîr-i âherle illeti kendisi bulunan cevher de tasavvuru kâbil olup olmadığı mes'elesiyle alâkadârdır. Fakat düşünülecek diger bir nokta da, Allah'ı zâtının illeti olmak üzere tasavvur kâbil-i fehm olup olmadığıdır. [73] Bilâhere Descartes felsefesinin en şiddetli mürevviclerinden olan Arnauld, bir şeyin illetini zâtında aramanın mütenâkız bir ifâde olacağını ileriye sürmüş ve her hâlde illet mefhûmunun Zât-ı Bârî hakkında kâbil-i

tatbîk bulunmadığını söylemiştir. Arnauld'un istinâd eylediği deliller şâyân-ı ehemmiyettir. Çünkü Allah illet ise, aynı zamânda netice de olmak lâzım gelir. Hâlbûki netice, illetten mu'ahhar olacağı için Zât-ı Bârî'de zamân i'tibâriyle bir ikilik tasavvur eylemek lâzım gelecektir. Hâlbûki Zât-ı Bârî'de zamân, yani mâzî ve istikbâl, hakikat (*réalité*) ve imkân (*possibilité*) tefrîk olunamaz. Arnauld'un i'tirâzına karşı Descartes diyor ki:

Mâdâmki Allah'ın vücûdunu illiyyet i'ânesiyle isbât [74] ediyoruz, o hâlde illeti Zât-ı İlâhî hakkında da aramaklığımız lâzımdır. Bu husûsta müşkilâtтан kurtulmak için, Allah'ı bizâtihi kendisinin illeti tasavvur eylemek zarûrîdir. Şu kadar ki, Allah hakkında isti'mâl ettiğimiz illet ta'bîri, ilm-i beşerin mahdûdiyyet ve izâfiyyeti dolayısıyla bi'l-kıyâs bir ifâdeden başka bir şey değildir. Vücûd-ı nâ-mütenâhî hakkında isti'mâl edilen "illet" ta'bîrini tamâmen âdî ma'nâsında telakkî etmemelidir. Nitekim Allah kendi varlığının illeti addolunabilir. Fakat Zât-ı Bârî'ye "netice" denemez. Çünkü netice mu'ahhar ve tâbî'dir. Hâlbûki Zât-ı Bârî'de mu'ahhar ve tâbî' bir kısım tefrîk olunamaz. İlliyyet mefhûmu eşyâ-yı sâ'ireye tatbîk edildiği vakit, "zamân" mefhûmu da hâtıra gelir. Fakat "Allah" hakkında bu vârid değildir. Çünkü [75] zamân tasavvurât-ı beşeriyyeye müte'allik bir mefhûmdur (*un modus cogitandi*) ki, Zât-ı İlâhî hakkında elbette kâbil-i tatbîk değildir.

Ma'amâfih bütün bu mübâhesât mühim bir mes'eleyi açar; o da bizim efkâr-ı esâsiyye ve mebâdî-i akliyyemizin ilâhiyyât mebâhisine kâbil-i tatbîk olup olmadığını ve "dîn-i tabî'î" mürevviclerinin kabûl eylediği veçhile aklen Zât ve Sıfât-ı Bârî'nin kâbil-i teyakkun bulunup bulunmadığıdır. Bu cihetlerle on yedinci asrın diğer feylesoflarının nasıl iştigâl eylemiş olduklarını ilerideki derslerde göreceğiz.

Şimdi Descartes'ın felsefe-i tabî'iyyesine intikâl edelim.

Âlem-i Hâricî, Mâdde

Evvelki derslerde Descartes'ın nasıl şekke başladığını, nihâyet kendi varlığına ve ma'rifetimizin [76] hârice mutâbakatı için Allah'ın vücûdu lüzûmuna nasıl intikâl ettiğini anlatmıştım. Şimdi âlem-i

hâricîyi, yani mâdde, hâdisât-ı mâddiyye hakkındaki fikirlerini söyleyeceğim.

Bî'l-hads (*par intuition*) kendi varlığım sâbit olduktan ve Allah'ın varlığını isbât ederek vâzih ve bedîhî fikir ve tasavvurlarımın vücûd-ı hâricîsinde şübheye mahal olmadığı ta'ayyün eyledikten sonra, âlem-i hâricînin de mevcûdiyyeti tebeyyün eder. Çünkü bende bir takım tasavvurât (*idées adventices*) vardır ki, onların kendi vâhimemin mahsûlü olmadığı biliyorum. Bu hâlde bunların bende vücûda gelmesine âmil ve benden hâriç olan eşyâ-yı mâddiyyenin varlığını teslim etmekliğim zarûridir.

Yalnız bu eşyâ-yı mâddiyyenin, ta'bîr-i âherle [77] rûhumdan, cevher-i mütefekkinden hâriç olan cevher-i mâddînin mâhiyyeti nedir?

Evvelâ cevher-i mâddîde renk, koku gibi keyfiyyât-ı hissiyye vardır ki, maddenin bundan ibâret olması kat'iyyen lâzım gelmez. İdrâk-i hissînin başlıca gâyesi amelîdir. Biz bu sâyede eşyânın fâ'ideli veya muzır olanını birbirinden tefrîk edebiliriz. İdrâk-i his ma'rifetimiz için esâs olsa bile müdrikâtımızın eşyânın aynı olması icâb etmez. Belki kelimelerle fikirler arasındaki münâsebet gibi eşyâ ile idrâkâtımız arasında bir tetâbuk mevcûd olabilir. Bâhusûs idrâkâtın sûret-i husûlünü te'emmül ettiğimiz vakit görürüz ki, müdrikâtımız havâssımızın eşyâ ile temâsından husûle geliyor. Biz işte eşyârın ancak sathıyla temâs edebiliyoruz. Eğer [78] eşyânın bizim üzerimizdeki te'sîrâtını bir tarafa bırakarak mâhiyyetini düşünecek olursak, yalnız hayyiz [imtidâd] (*etendue*), kâbiliyyet-i taksîm (*divisibilité*) ve hareket (*mouvement*) kalır ki, zihnen ne kadar uğraşırsak mâddeyi bu evsâftan tecrîd edemeyiz. İşte mâdde hakkında vâzih ve sarîh olarak bizde mevcûd olabilecek fikir budur. Mâddeyi böyle imtidâd ve hareketten ibâret addedince, yani maddenin mâhiyyet-i esâsiyyesi sırf hendesî (*géométrique*) telakkî edilince, âlem-i mâddîde geçen hâdisâtın anlayabilir ve îzâh edebiliriz. Hareket bütün diğer hâdisâtı îzâh için kâfidir. Yoksa suveri (*des formes*) ve keyfiyyâtı [79] (*des qualités*)⁹ esâs ittihâz eylemekle hâdisâtı îzâh ey-

⁹ Ma'lûdur ki, Kurûn-ı Vustâ skolastikleri Aristoteles'in heyûlâ ve sûret nazariyyesini az çok tahrîf ederek ale'l-ittlak tahavvûlât ve hâdisâtı müstakil farz eyledikleri keyfiyyâtın mâddeye inzimâmıyla îzâh eyliyorlardı.

lemek kâbil değildir. Keyfiyyât hâlât-ı nefsiyyemiz, hâlât-ı şu'ûriyyemizdir. Gerek âlem-i hâricîde, gerek uzviyyetimizde, elhâsıl âlem-i mâddîde (*dans le monde de la matière*) her şey yalnız hareketten ibârettir. Biz ilim ve felsefede mâddenin mâhiyyet-i esâsiyyesini tasavvur ederken, idrâkât-ı hissiyyemizi bir tarafa bırakmalıyız. [80]

Şu söylediğim nazariyyenin ilk netîcesi, keyfiyyât-ı hissiyyenin enfüsiyyetini teslîmdir ki, rûhiyyât ve fizyolojinin terakkiyyâtı her gün bu hakîkati bir parça daha te'yîd eylemektedir. Descartes bu netîceye, mi'yâr-ı hakîkat olarak kabûl eylediği bedâhete vüsûl arzusıyla ve kâ'inâtın besâtetini (*simplicité*) bir mebd'e-i müsellemlerle addeylemekle varmıştır. Geçen sönestrdeki derslerde, Copernicus'un ve Galileo'nun manzûme-i âlem hakkındaki yeni nazariyyelerini, nasıl hilkatteki besâtet esâsına istinâd ettirdiklerini anlatmıştım. Aynı esâs, Descartes'ın mâddeyi yalnız imtidâd ve harekete ircâ' ederek keyfiyyât-ı hissiyyeyi enfüsî addeylemesine sebep olmuştur. Galileo da, keyfiyyât-ı hissiyyenin enfüsiyyetinde ısrâr eylemişti. Fakat Descartes bu hakîkate [81] büsbütün başka başka bir yoldan vâsıl olmuştur. Bütün hâdisât-ı mâddiyyeyi vetîre-i mihânikiyye ile îzâh edebilmek zarûreti, mâddeyi imtidâd ve harekete ircâ' ederek, keyfiyyât-ı hissiyyenin enfüsiyyetini kabûle sevk eylemiştir. Descartes'ın, hâdisât-ı mâddiyyeyi tamâmen mihânikî bir sûretle îzâh eylemek husûsundaki kanâ'atını tevli'dde bi'l-hâssa Copernicus'un ve Sebastian Basso'nun âsâr ve nazariyyâtının mü'essir olduğuna şübhe yoktur. Basso da Giordano Bruno'dan mülhem olduğuna nazaran Descartes'la Rönessans harekât-ı fikriyyesi arasındaki irtibât târihi tezâhür eder. Bunu söylemekten maksadım, devr-i intibâhla ulûmun usûlünde, hâdisâtın telakkisinde vukû'a gelen yeni tarz-ı tefekkürün safahât-ı tekâmüliyyesine nazar-ı dikkatinizi celb etmektir. [82] Harvey'in "deverân-ı dem" hâdisesini keşf eylemesi, on yedinci asır mütefekkirlerinin hâdisâtın mihânikî bir sûrette îzâh edilmesi lâzım geleceği kanâ'atını takviyeye çok yardım etmiştir.

Descartes'ın ısrâr eylediği, bu sûret-i îzâhın bir ma'nâ ifâde etmeyeceğidir. Geçen sönestrlerde devr-i intibâh felsefesinden bahs ederken bu noktaları anlatmıştım.

Descartes, keyfiyyât-ı hissiyyenin enfüsiyyetinden ne anlıyor? Keyfiyyât-ı hissiyyenin hâlât-ı şu'ûriyyemizden ibâret olduğunu iddi'â etmekle Descartes, ecsâmda o hisleri bizde tevlîd edecek bir şeyin olduğunu inkâr etmiş değildir. Bu noktanın on yedinci asır mütefekkirlerinden bir kısmı tarafından anlaşılmaması, feylesof hakkında haksız i'tirâzâtı mûcib olmuştur. Descartes'ın bu husûstaki fikirlerinin en hakikî ifâdesini Malebranche'ın *Recherche*'inde görürüz. Malebranche, bu eserinde Descartes'ın bu husûstaki fikrini pek güzel [83] anlatıyor. Me'âlen diyor ki: "Descartes'tan beri âteş sıcaktır, yaprak yeşildir, sözlerinin ma'nâsındaki ibhâm kısmen zâ'il olmuştur. Eğer âteşin sıcaklığından, yaprağın yeşil olduğundan, elhâsıl renk, tad, kokudan bahsten maksad, bu cisimlerde gayr-ı mahsûs aksâmın hareketini ifâde eylemek ise, bu havâssı cisme atf eylemekliğimiz, gâyet doğrudur ve bu hâlde âteş sıcaktır, yaprak yeşildir. Fakat maksadımız böyle değil de âteş karşısında his eylediğim sıcaklığı, yaprakta gördüğüm yeşilliği anlatmaksa, bunlar benim rûhumda husûle gelen hâllerdir. Binâenaleyh sıcaklık, yeşillik âteşte yahut yaprakta değil de, bendedir."¹⁰ [84]

Şu sözlerden pek iyi anlarsınız ki Karteziyenler, ecsâmda keyfiyyet-i hissiyyeyi tevlîd eden herhangi bir şeyin olduğunu inkâr etmiyor, yalnız bu keyfiyyâtın bugünkü ta'bîr ile şey'î (*objectif*) değil, rûhumuzda husûle geldiğini anlatıyor ki, asrımızın rûhiyyât ve fizik taharriyyâtının vâsıl olduğu netice de budur.

Keyfiyyât-ı hissiyye enfüsî olunca mâddenin esâs ve mâhiyyeti ne olabilir? Zihnin mâddede bedâheten gördüğü ve gayr-ı kâbil-i infikâk bulduğu vasıf hayyiz ve harekettir. Descartes'ın mâddenin mâhiyyet-i esâsiyyesi hayyiz ve hareketten ve binâenaleyh bütün hâdisâtın tebeddül-i hareket ve şekilden ibâret bulunduğuna ne derece kâni' olduğunu *Principe*'indeki şu cümle pek vâzıh gösterir: "Bana [85] hayyiz ve hareket veriniz, âlem-i mâddîyi yeniden vücûda getireyim." Demek oluyor ki, Descartes hayyiz ve mekânı mâddeden ayrı görmüyor, bilakis nasıl rûhun mâhiyyet-i esâsiyyesini tefekkür (*pensée*) olarak kabûl ediyorsa, mâddenin vasıf ve mâhiyyet-i asliyyesini de "hayyiz"den ibâret addeyliyor. Bir cismi hayyizsiz tasavvur etmek, onun cevheriyyetini izâle etmektir. Bir hayyiz ta-

¹⁰ *Recherche*: Livre VI, 2 –me Partic. chapitre III.

savvur eylemek, aynı zamânda cevher-i mâddiyyi kabûl etmek demek olduğu gibi.

Görülüyor ki, Descartes hâdisât-ı mâddiyyeyi hayyiz ve kâbiliyyet-i taksîm (*divisibilité*) ve taharrük (*mobilité*) ile tamâmen kâbil-i îzâh buluyor. Descartes bu hükme bir vetîre-i istintâciyye (*procédé déductif*) ile yani kabûl ettiği mukaddemâttan netîceye [86] intikâl etmek sûretiyle varıyor. Bununla berâber zannetmemelidir ki, Descartes tecrübe ve istikrânın ehemmiyetinden tamâmıyla gâfil bulunuyordu. Bilakis Descartes, istintâc ile bulunan hükmün bir hakikat-i kat'îyye ifâde etmeyeceğini ve bu sûretle bulunan ma'lûmâtın birer faraziyyeden ibâret kalacağını biliyordu. Ancak hâdisât-ı mâddiyye hakkında çıkardığı netîcenin müşâhedât ile te'yîdi için kendi kudretinin yetişemeyeceği derecede vâsi' tecârîbe ve bir çok âlimlerin mu'âvenetine ihtiyâç vardı. Yalnız Descartes, tecrübenin ehemmiyetinden gâfil olmamakla berâber, Bacon'dan çok fazla mukaddemât-ı evveliyye ve bedîhiyyeye ve bi'l-hâssa faraziyyeye ehemmiyet veriyordu. Descartes, hâssaten vetîre-i ilmiyye olarak istintâci kabûl eyliyor ve bu i'tibârla Galileo'dan da az çok [87] ayrılıyordu. Taharriyyât-ı husûsiyyeden, hâdisât-ı münferide tedkikâtından vâsi' netâyic çıkarabilmek husûsunda Galileo'nun hâ'iz olduğu evsâfa umûmiyyetle mâlik olmamakla berâber münferid vakâyî' ve tecrübeyi ihmâl dahi etmemişti. Bunun en mühim şâhidi *Discours de la méthode*'unda bir idrâk-i husûsiye merbût hadsini, ta'bîr-i âherle tecrübe-i bâtınıyyeyi nefsin vücûduna esâs addeylemesi ve bunu felsefesinin temeli telakkî etmesidir. Zâten Descartes'ın usûlü nokta-i nazarından ilim ve felsefeye îfâ eylediği hizmetin nev'i Bacon ve Galileo'nunkinden ayrılır: Descartes bi'l-hâssa vâzihan göstermek istiyordu ki, hâdisât-ı mâddiyyenin bir kudret-i mâ-fevka't-tabî'a müdâhalesiyle veya bir kuvve-i fevka'l-âdeye i'tikâdla îzâhı zamânı geçmişti. Bu sûretle ulûm-ı tabî'iyyenin [88] gâyesini gâyet doğru olarak çizmiş bulunuyordu! Vaz' edilen faraziyyeden netâyic-i riyâziyye nasıl kat'îyyetle istihrâc olunuyorsa hâdisde de illetinden o sûretle istintâc edilmeliydi. Descartes, bedâheti böylece esâs addetmekte az çok haklı idi. Fakat mebâdî-i külliyyeye ve bi'l-hâssa bunların hâdisât-ı tabî'iyyeye tatbikiyle vukû' bulan istintâcâta -ki nihâyet faraziyyelerden ibâret olması lâzım gelir-

fazla ehemmiyet veriyor ve ekseriyâ bunlara hakâyık-ı kat'îyye nazariyla bakıyordu. Bu sûretle felsefe-i tabî'iyyesi tamâmen ikânî (*dogmatique*) bir şekil alıyordu. Karteziyyenler'den bir kısmının elinde bu felsefe, yeni bir nev' skolastizm vücûda getirmişti.

Descartes'ın, mâtde hakkında kabûl eylediği [89] bu nazariyyenin netîcesi, bir kere cüz'-i ferd (*atome*) olamayacağıdır. Çünkü kâbiliyyet-i inkisâm, mâtddenin vâsf-ı esâsisidir. Şu hâlde, mâtde ve hayyiz'in ilâ nihâye inkisâmına nihâyet verilemez ki, cüz'-i ferd veya atom mevcûd olabilsin. Diger taraftan halâ mevcûd olmaz. Çünkü halâ mekân-ı mücerred demektir. Mekân ise hayyizdir. Hayyiz de, mutlakâ bir vahdet-i mütehayyizi, yani mâtdeyi müstelzimdir. Kezâlik âlem-i mâddî nâ-mütenâhîdir. Çünkü hayyize bir hudûd atf olunamaz. Her nerede bir hayyiz var ise, orada da mâtde mevcûddur.

Descartes, bütûn hâdisât-ı mâddiyyeyi (bekâ-yı hareket) kânûnuyla izâh eyliyor. Descartes, tabî'atin en umûmî kânûnu addettiği bu düstûra da vücûd-ı ilâhîye [90] müstenid bir istintâc ile intikâl eyliyor. Evvelki derslerde de söylediğim veçhile, vücûd-ı ilâhî Descartes'ın nazarında (ma'rifet) mesâ'ilinde ne kadar mühim ise, fizik mesâ'ilinde de, bi'l-hâssa hareketin bekâ ve temâdîsi husûsunda da öylece mebd'e-i harekettir. Çünkü Allah'ın varlığı sâbit olunca, mükemmeliyyetin vâsf-ı esâsîsi olan bekâ ve adem-i tegayyür sıfât-ı rabbâniyyesi de teslîm edilmiş demek olur. Zât-ı ulûhiyyetin bekâ ve adem-i tegayyürü kabûl olununca, Allah'ın halk esnâsında tabî'ata verdiği hareketin bir nevi' tekvîn demek olan tabî'atin muhâfaza ve temâdîsi sırasında eksilip artmaması icâb eder. Ta'bîr-i âherle Allah tahavvûlden münezzehe olduğu için tekvîn-i âlemde tabî'ata ilkâ ettiği hareketin, [91] bir nevi' halk demek olan muhâfazada da bâkî kalması, yani ziyâdeleşip eksilmemesi lâzım gelir. Şu hâlde hareket, zamânla tabî'atin aksâm-ı muhtelifesine muhtelif sûretlerle inkisâm edebilir. Fakat yeniden hareket vücûda gelemeyeceği gibi, mahv da olamaz. Ma'amâfîh dikkat ederseniz, bu delîl, Descartes'ın maksûdunu isbâtta ziyâde, bekâ-yı kudretin hareketten daha esâslı, daha umûmî bir kânûn olduğunu ve ikincisi birincinin mücerred bir tatbîki bulunduğunu isbât eder. Çünkü bu delîlle sâbit oluyor ki, asıl berdevâm olan dâ'imâ fa'âl ve hâlik kudret-i ilâhiyyedir. Hareketteki

bekâ bunun neticesidir. Demek ki, asıl olan “bekâ-yı kudret” kânû-nudur. Hareketteki devâm ve bekâ, bunun mücerred bir tatbikinden başka [92] bir şey değildir. Eğer Descartes, serd eylediği delilin bu sûretle netice-i hakîkiyyesine kadar gitmiş olsaydı, “bekâ-yı kudret” kânûnunu vaz’ ederek felsefe-i tabî’iyyesi için daha esâslı bir düstûr kabûl etmiş olur ve bi’l-hâssa hareketin sükûna, sükûnun harekete nasıl inkılâb eylemekte olduğunu izâhda müşkilâta uğramazdı. Ma’amâfih, bu nâkıs hâliyle Descartes’ın nazariyyesi “muhâfaza-i kudret” kânûnunun mübeşşiri olmuştur.

Descartes, Allah’ın bekâ ve adem-i tegayyür sıfatından “atâlet kânûnu”nu da (*loi d’inertie*) istintâc eylemiştir. Zât-ı ilâhî lâ-yetegayyer ve tabî’ate ilkâ eylediği hareket kemiyyeten gayr-ı müte-havvil olunca, bir cismin sebep-i hâricî olmayınca tebdil-i hâl eyle-mesi yani sükûndan harekete, hareketten [93] sükûna geçmesi müm-kün olamaz. Atâlet kânûnu bu sûretle vâzih olarak ilk evvel Descartes tarafından ortaya konulmuştur. Feylesof-ı ağleb, ihtimâl, bu husûsta Kepler’in âsârından mülhem olmuştu. Fakat geçen sö-mestrdeki derslerde anlatmıştım, Kepler atâlet-i ecsâmı sezmiş ise de, tamâmen kânûn-ı umûmî şeklinde ifâde etmemiş idi. Şurası mu-hakkaktır ki, Descartes bu husûsta Galileo’dan istifâde etmiş de-ğildir. Çünkü Descartes bunu ilk evvel *Le monde* isimindeki eserinde zikr eylemişti. Bu eseri vücûda getirdiği vakit, Galileo’nun *Dialogues*’u henüz intişâr etmemişti. Descartes yalnız rûhu bu kânû-nun sâha-i tatbikinden hâric görüyor ve rûhun doğrudan doğruya, [94] yani kendiliğinden cisim üzerinde mü’essir olabileceğini kabûl ediyordu. Bu istisnâ, rûh hakkındaki telakkîsinin neticesidir. İleride bu ciheti anlatacağım.

Görüyorsunuz ki, Descartes’ın felsefe-i tabî’iyyesi vuzûh ve besâtet ve bi’l-hâssa besâtet üzerine mü’essestir. Hâdisât arasındaki münâsebâtı basîte ircâ’ eylemek feylesofun nazarında en mühim esâs olmuştur. Devr-i intibâhta Kepler ve Galileo’nun de aynı sâ’ikle keşfiyyâtta muvaffak olduklarını ve bi’l-hâssa hâdisâtı münâsebât-ı kemiyyeye (*rappports quantitativs*) ircâ’ eyleyerek ulûm-ı müsbetenin esâsını vaz’ ettiklerini biliyorsunuz. Descartes’ın teşebbüsâtı bu yolu itmâm ve ikmâl eylemiştir. Yalnız Descartes, evvelce de söylediğim gibi, istintâc (*dédution*) tarîkiyle bulduğu netâyicin ancak faraziyye

kıymetinde olduğunu ve binâenaleyh tecrübelerle te'yîd ve tevsîka muhtâç [95] bulunduğunu ekseriyâ unuttuğu gibi, basîte ircâ' etmek için vâki' olan ta'rîfât-ı mücerredeyi de mevzû'-ı müşahhas addeylemiştir. Meselâ mâddenin vâsf-ı aslîsini hayyiz, taharrük, kâbiliyyet-i inkisâmdan ibâret addeylemek ve bu nokta-i nazardan ta'rîf etmekle mâddenin zât ve mâhiyyetine intikâl ettiğini zannetmiştir. Fakat mâddenin böyle bir cevherden, ta'bîr-i âherle hareket ve hayyizden ibâret olduğu te'yîd edebilmek için, yalnız yukarıdan beri anlattığım tarzda istintâc kâfî değildir. Aynı zamânda bu cihetin tecrübe ile tevsîk ve isbâtı lâzım gelir. Descartes mâddeyi bir "cevher-i mütehayyiz" (*substance étendue*) diye ta'rîf ve tavsîf ediyor değil mi? Bu tarzda vukû' bulan bir ta'rîfle bir mevcûd-ı müşahhasın bir keyfiyyetini zâtı yerinde isti'mâl eylediğimiz nereden ma'lûmdur? [96] Ta'bîr-i âherle, hayyiz ve hareket gibi, keyfiyyât-ı kemiyeye ve zihniyyenin, eşyânın aynı olduğu ne ile sâbittir? Bu keyfiyyât-ı ûlâ, mâddenin en mühim evsâfı olabilir. Fakat eşyânın zât ve mâhiyyetinin bundan ibâret olduğunu ne ile kestirip atabiliriz. Renk, tad, koku nasıl eşyânın bizim üzerimizdeki te'sîrinden mütevellid ise hayyiz ve hareket de böyle olamaz mı? Eğer böyle ise, mâddenin en ehemmiyetli bile olsa herhangi bir keyfiyyet ve arazını zât ve mâhiyyet gibi telakkî etmiş olmuyor muyuz? Diğer cihetten, bizzât Descartes'ın delîliyle de sâbit olduğu veçhile, tabî'atte bekâ-yı hareket, bekâ-yı kudretin netîcesi değil midir? Bu takdîrde kuvvet, hareketten daha mukaddem bir keyfiyyet olmuyor mu?... ilh. İşte bunlar bir takım süâllerdir ki, Descartes bunları mübhem bırakmış olduğu için, kendinden sonra gelen feylesofların medâr-ı iştigâli olmuştur. [97]

Bütün hâdisât-ı mâddiyyeye hayyiz, hareket ve kâbiliyyet-i inkisâmdan ibâret olan keyfiyyât-ı ûlâ ile îzâh olununca, artık feylesof için tabî'at-ı mâddiyyede illel-i gâ'iyye (*causes finales*) taharrîsine hâcet kalmaz. Zâten insânın hâdisât-ı tabî'iyyede illet-i gâ'iyyeyi bulabilmesine imkân yoktur. Çünkü kudret ve irâde-i ilâhiyye nâ-mütenâhîdir. Halk ve ef'âlindeki gâyeye bizim nüfûz etmekliğimize imkân yoktur. Mükevvenâtta gâye, taharrî etmek kudret-i beşeriyyeyi i'zâm eylemektir. Bâhusûs ki, bize te'sîr etmeyen bir çok eşyâ vardır. Bunlarda insâna hâdim bir gâye farz eylemek ma'nâsız olmaz mı? Descartes, bu sûretle hâdisât-ı tabî'iyyenin dînî

(*théologique*) bir tarzda îzâhını reddederken, yine kudret ve irâde-i ilâhiyyenin nâ-mütenâhiyyetine istinâd ediyor. Biliyorsunuz ki, Kurûn-ı Vustâ ilim ve felsefesinin [98] en esâslı kusûrlarından biri, hâdisâtın illet-i fâ'ilesine ehemmiyet vermeyerek illet-i gâ'iyye taharrî edip durmaktır. Bu yüzden ulûm-ı müsbete te'sîs edemediği gibi, insânı merkez-i âlem addederek mükevvenâtta ona göre bir gâye tasavvur etmeye ve hâdisâtı o sûretle îzâha çalışmakla çıkmaz bir yola girilmişti. Descartes illet-i gâ'iyye taharrîsi hakkını ilim ve bi'l-hâssa felsefe-i tabî'iyyeden nez' etmekle bu sû-i isti'mâle muhâlefet etmiş oluyor.

Tabî'atin sûret-i teşekkülünü anlayabilmek için, gözümüzün önünde geçen en basît ve en bedîhî hâdiselerden başlamak ve bu ma'lûm vakâyî'den meçhûl istidlâl eylemek îcâb eder. Ve bu sûretle önümüzde tekerrür eden hâdisât i'ânesiyle en küçük ve en gizli vakâyî'i ve mâzînin sûret-i teşekkülünü îzâh eyleyebiliriz. Descartes [99] bu sûretle vaz' ettiği mebd'e-i hareketle meçhûl ve bizden uzak zamânlara â'id vakâyî'in ma'lûm ve hâlen mevcûd hâdisâtın istidlâl edilebileceğini ortaya koymuş oluyor. Nitekim her gün isti'mâl ettiğimiz âlâtın sûret-i teşekkülünü ve icrâ-yı harekâtta tarzı iyice anlarsak, buna kıyâsen tabî'atin sûret-i teşekkül ve tevellüdü hakkında da bir fikir hâsıl edebiliriz. Ez'ân cümle mükevvenâtın bugünkü hâlini bi'l-farz böyle bir tarz-ı teşekküle tâbî' add eyler ve o sûretle îzâh edebiliriz. Tabî'atte mukaddimâ bir hâlet-i ibtidâ'iyye yani mâdde mevcûd olabilir. O mâddeye kudret-i ilâhiyye i'ânesiyle hareket ilkâ olunarak bir fevzâviyyet vücûda gelebilir. Bu sûretle bazı merâkiz etrâfında harekât-ı serî'a başlar. Bu hareket esnâsında küçük parçalar birleşerek büyük kütleleri, yani ecrâm-ı semâviyyeyi teşkil eyler. Semâdaki büyük, küçük kütlelerin sûret-i teşekkülünü [100] bu sûretle îzâh eyleyebildiğimiz gibi arzın teşekkülünü de bu tarzda anlayabiliriz. Descartes faraziyye şeklinde olsa bile, âlemin sûret-i tekevvününü böyle mihânikiyyetle îzâha temâyül edince, o zamânın en dikenli bir mes'elesi olan arzın hareketini düşünmesi gâyet tabîî idi. Zâten Copernicus'un nazariyyesini Tycho Brahe'ninkinden çok doğru, çok ma'kûl bulmuştu. İlk evvel yazdığı *Le monde* isimindeki eserinde, arzın müteharrik olduğu esâsını kabûl eylemiş ve bunu isbâta çalışmış idi. Bu eseri Mersenne'e gönderdikten ve hattâ tab'a

verdikten sonra Galileo'nun kilise tarafından mahkûmiyyetini işitmiş ve korkmuştu. Onun üzerine bu eseri geri aldı ve bir daha kitâbı aynı tarzda neşr ettirmedi. Bununla berâber, arzın müteharrik olduğu kanâ'atine tamâmen merbûttu. 1673 [101] Kânûn-ı Sâni'sinde dostlarından birine yazdığı mektûbda me'âlen şöyle diyordu:

Eğer bu nazariyye (yani arzın hareketi) yanlış ve hatâ ise, benim bütün tasavvurât-ı felsefiyyem de yanlış olmak lâzım gelir. Çünkü kabûl eylediğim mukaddemât-ı felsefiyye ile bu hareket bedâhетен isbât edilebilir.

Bilâhère Katolik riyâzîlerinden ve feylesoflarından bazılarının zımnî veya sarîh, bir arzın hareketini tervîc eylemeleri kendini teşcî' etti. *Principes*'inde bu mes'eleyi tekrâr ortaya koydu. Fakat doğrudan doğruya Tevrat'a ve kiliseye mütezâd bir neticeye varmaktan çekinerek, kaçamaklı bir yol ihtiyâr etmek istiyordu. Copernicus'un nazariyesini, hakikat-i hâle tamâmen mutâbık olmasa bile, zihin için eski nazariyyeden daha vâzih, daha basît buluyor ve doğrudan doğruya arza hareket izâfesinden kaçınmakla berâber, üzerinde yaşadığımız kürenin müteharrik [102] olduğunu göstermek istiyordu. Bunun için hareketin izâfiyyetini öne sürerek bir tarîk-i te'vîl buldu: Deniz ortasında gayr-ı müteharrik bulunan gemi, cezr ve med ile muhât olduğu suyun hareketinden nasıl müte'essir olursa, arz da muhât olduğu fezânın sür'at-i hareketinden müte'essir olarak ecrâm-ı sâ'ireye nazaran yerini tebdîl etmeksizin hareket edebilir. Bu sûretle arza doğrudan doğruya hareket izâfe etmiyor, fakat sükûnuna da kâ'il olmuyordu.

Descartes bu nazariyyesiyle Kurûn-ı Cedîde'de âlemin tekevvününü mihânikiyyetle izâh eden ilk feylesof olmuştur. Vâkı'â bu husustaki fikrini muta'assıb kilise erkânından çekindiği için kaçamaklı bir tarzda serd etmeğe çalışmıştır. Meselâ âlemin Tevrat'ın hikâye ettiği veçhile tedricî tekevvün ve tekâmüle tâbî' olmaksızın şimdi olduğu gibi halk edilmiş [103] olduğunu kabûl etmiş görünmekle berâber, bir hâl-i ibtidâ'iden (*état initial*) kavânîn-i tabî'yye ve mihânikiyye ile tedricen teşekkül etmiş olması da farz edilebileceğini söyleyerek, kilise muta'assıblarının hücûmundan kurtulmak istemiştir. Buna ve bi'l-hâssa sûret-i tekevvün hakkında serd eylediği tâlî fikirlerdeki hatâlara rağmen, teşekkül-i âlemi mihânikiyyetle izâh

eden esâslı bir program ortaya koymuştur ki, a'sâr-ı müstakbelenin bundan istifâdesi pek azîm olmuştur.

Hayât-ı Uzviyye

Descartes, nasıl tekevvün-i âlemi kavânîn-i tabî'yye ve mihânikiyye ile îzâh etmeye çalışmış ise, hayât-ı uzviyyeyi de tamâmıyla bu sûretle tenvîre uğraşmıştır. Descartes'ın nazarında ilm-i hey'et gibi fizyoloji de tamâmıyla mihânîkî bir ilimdir. Kevniyyât mebâhisinde nasıl dînî telakkîleri ber-taraf etmek lâzım ise, ef'âl-i uzviyyede de her nevi' [104] te'sîrât-ı rûhiyyenin adem-i mevcûdiyyetine kâ'il olmak îcâb eder. Descartes'a göre beden-i insânî bir takım aksâm-ı mâddiyyeden mürekkebdir. Bunların hareketleri ve vezâ'ifinin îfâsı harâret ve hareket kânûnlarına tâbî'dir. Vezâ'if ve harekât-ı uzviyyenin îfâsında bir te'sîr-i rûhî mevcûd değildir. Descartes'ın fizyoloji sâhasındaki bu nazariyesi, fizikte kabûl eylediği mukaddimenin netîcesidir: Mâdâmki uzviyyetin terekkübü mâddedendir. O hâlde mâddenin kânûnuna tâbî'dir. Descartes'ın nazarında hiçbir hâdise-i mâddiyye yoktur ki mihânikiyyetle ta'bîr-i âherle hareket ve kâbiliyyet-i inkisâmı ile îzâh olunamasın. Ma'amâfih Descartes, William Harvey'in deverân-ı dem keyfiyyetini keşf etmesi sâyesinde bi'l-istintâc bulduğu bu hakîkatin tecrübe ile de te'eyyüd eylediğine kânî' idi. Çünkü Harvey, kanın a'zâ dâhilindeki hareketi ne bizâtihi hâ'iz olduğu [105] kuvvetten, ne de rûhun te'sîrinden mütevellid olmayıp, kalbin aksü'l-ameliyle kanı a'zâ-yı bedene def' etmesinden husûle geldiğini söylemiş, yani deverân-ı demi mihânikiyyet-i uzviyye ile îzâh etmişti. Şu hâlde, hareket kânûnu, a'zâ-yı beden için de doğru oluyordu. Harvey'in deverân-ı dem nazariyesiyle ulûm-ı tabî'yyeye îfâ eylediği hizmet pek büyüktür. Galileo gibi Harvey de ulûm-ı tabî'yyenin mü'essislerindendir. Harvey'in bu nazariyesini, büyük âlim ve feylesoflar meyânında ilk evvel kabûl ve tervîc eden ve ta'mîre çalışan Descartes olmuştur. Çünkü bu keşif Descartes'ın hayât-ı uzviyye hakkındaki fikirleri için en büyük istinâdgâh teşkîl ediyordu. Descartes, *Discours de la méthode*'unda Harvey'i bu keşfinden dolayı takdîr ediyor ve kendisi de esâs i'tibâriyle bu nazariyyeyi tervîc

eylediğini söylüyordu. Descartes, Harvey'in [106] nazariyyesinin galebesine ve hayât-ı uzviyye hakkında eski nazariyyenin adem-i kifâyesini göstermeye çok çalışmış ve muvaffak olmuştur.

Descartes, bi'l-hâssa *Traité de l'homme* ismindeki eserinde böyle bir makine addettiği vücûd-ı beşerin harekât ve ef'âlini tasvîr ve izâh eylemiştir. Bu husûsta da Descartes'ın umûmî fikir ve nazariyyeleri ne kadar vâzih ise, teferru'ât hakkında çıkardığı netîceler de, ekseriyâ terakkiyyât-ı ilmiyye ile tekzîb olunmuştur. Ma'amâfih, Descartes'ın fizik ve tekvîn-i âlem hakkındaki nazariyyeleri terakkiyyât-ı müstakbeleğe mühim bir te'sîr icrâ ettiği gibi, fizyoloji sâhasında tatbîk eylediği usûl de fâ'ideli netîceler vermiştir. Descartes'ın bu husûstaki hizmetinin büyüklüğü bütün âlimlerin şehâdetiyle mü'eyyedir. On sekizinci asrın en büyük teşrîh âlimlerinden biri olan Niels Stensen "Descartes'ın [107] usûlü sâyesinde, o vakte kadar fizyolojide hâkim olan nazariyyâtın adem-i kifâyeti tahakkuk ettiğini" söylüyordu ki, pek doğrudur.

Harvey, deverân-ı dem keyfiyyetini mihânikiyyetle izâh eyliyordu. Zamânının fizyoloji âlimleri gibi, Descartes da a'sâbın içinde rûh-ı hayvânî (*esprits animaux*) cereyân eylediğine kâni' idi.¹¹ Kan kalbte ısındıktan sonra aksâm-ı rakîkası dimâğa giderek oradaki telâfîfi imlâ, diğer kısmı da damarlar delâletiyle vücûdun aksâm-ı sâ'iresine intişâr eyler. Demin dimâğa giden aksâm-ı rakîkası –ki rûh-ı hayvânîyi teşkîl eder– bilâhere azalâta yayılır. İşte a'sâb delâletiyle vücûda gelen bu cereyân, gayr-ı meş'ûr ve gayr-ı irâdî harekâtın sebebidir. Harekâtımızdan bir kısmı vardır ki, onlara harekât-ı mün'akise (*mouvements réflexes*) diyoruz. Descartes, rûh-ı hayvânînin in'ikâs nazariyyesiyle bu nevi' harekâtın mâhiyyetini pek iyi göstermiştir.

¹¹ Rûh-ı hayvânîyi ilk evvel kabûl eden, Descartes değildir. Bir nevi' kuvve-i hayâtiyye ma'nâsına olmak üzere daha çok eskiden beri müsta'mel idi. Galien, ciğerlerde rûh-ı tabî'î, kalbte rûh-ı hayâtî, dimâğda rûh-ı hayvânî farz eyliyordu. Böyle üç nevi' rûh tasavvuru, devr-i intibâh âlimlerince ekseriyetle kabûl edilmişti. Descartes, diğer iki nevi' rûhu bir tarafa bırakarak yalnız "rûh-ı hayvânî"yi kabûl eyledi ki, zamânının tıp ve fizyoloji âlimlerince hemân umûmiyyetle kabûl olunmuş idi. Bu ta'bîr, bizim Şark felsefemizde de, bi'l-hâssa tasavvufta da mevcûd ve mu'teberdir. [108]

Harekât-ı uzviyye için rûhun müdâhalesi lâzım olmayınca, hayvânâtta bir rûh tasavvuruna hiç hâcet kalmaz. Fî'l-hakîka hayvânâtın bütün ef'âli yukarıda söylediğim gibi, tamâmıyla mihânîkî ve gayr-ı irâdîdir. Hayvânâta rûh atf ve izâfesine hiç lüzûm yoktur. Meselâ kuzunun [109] kurttan kaçması, bir ihtisâsın netîcesi değildir. Bilakis kurttan in'ikâs eden ziyâ rûh-ı hayvânînin cereyân-ı mün'akisini mûcib olarak hayvânın azelâtını harekete getirir. Kır langıçların ilk baharda hareket ve seyâhatleri bir sâ'atin mu'ayyen zamânlarda çalmasının aynıdır. Şu hâlde hayvânât bir makineden, belki insânların yaptığı âlâtın daha mükemmel bir makineden başka bir şey değildir. Mâhir bir usta farz ettiğiniz, kâffe-i a'zâsıyla, kanıyla, damarlarıyla, kalbiyle tamâmıyla bir hayvâna müşâbih bir makine vücûda getirebilsin. O makine de mihânikiyyetinin netîcesi olarak, aynıyla o hayvân gibi hareket eder.¹² İşte Descartes'ın, hayvânâtın [110] harekât ve ef'âli hakkındaki nazariyyesi.

Öteden beri hayvânâtın ef'âliyle, insânın harekâtı arasındaki münâsebet, ta'bîr-i âherle insânla hayvân arasındaki fark, feylesofların medâr-ı iştigâli olmuştur. "Bizden farklı olmakla berâber, bize müşâbih harekât ve ef'âle, hattâ ihtisâsât, temâyülât ve ihtirâsâta mâlik olan yahut mâlik gibi görünen hayvânâtın tabî'at üzerinde mevki'î nedir?" sü'âline [111] feylesoflar bir cevâb bulmaya çalışmışlardır. Tekâmül nazariyyesi az çok mes'eleyi tenvîr etmezden ve bi'l-hâssa mukâyeseli rûhiyyât ef'âl-i beşeriyye ile hayvânâtın harekâtı arasındaki münâsebeti tecrübî bir sûrette tedkîk eylemezden evvel, feylesofların bu mühim mes'ele hakkındaki fikirleri evvelce kabûl

¹² La Fontaine'in bir hikâyesinden muktebes şu parça Descartes ve Karteziyenler'in hayvânât hakkındaki nazariyyesini güzel bir sûrette tasvîr eyler:

Nul sentiment, point d'âme, en elle tout est corps.
Telle est la montre qui chemine,
A pas toujours égaux, aveugle et sans dessein.
Ouvrez-la, lisez dans son sein;
Mainte roue y tient lieu de tout l'esprit du monde.
La première y meut la seconde,
Une troisième suit, elle sonne à la fin.
Au dire de ces gens, la bête est toute telle. (L. X. falle 1.)

eyledikleri mukaddemâta göre az çok indî idi. Meselâ Epikuros ve o mesleğe mensûb olanlarla Montaigne, Charron, Locke gibi feylesoflar, hayvânâtın mevki'ini insâninkine, hattâ bir parça daha fevkine çıkardıkları hâlde, Revakiyyûn (Stoiciennes) ve Karteziyenler de hayvânâtı zihin ve ihtisâstan tamâmen mahrûm bir kalıp, bir makine derekesine indirmişlerdir. Montaigne'e göre hayvânât, insândan o kadar farklı değildir. Hattâ insânlar arasındaki fark, insânla hayvân arasındaki farktan daha büyüktür. Charron da hemân ayrı fikirde-
 dir. [112] Descartes hayvânâtta mihânîkî ef'âlden başka bir şey görmüyor. Ne kadar ibtidâ'î olursa olsun, bir hâssa-i zihniyye buluyor. Buna karşı hayvânâtın az çok zekâyâ dâl gibi görünen ince ef'âlini, işlerini göstererek i'tirâz edemezsiniz. Çünkü bütün onlar, Descartes'ın nazarında hayvânâtın makine gibi hareket ettiğine delâlet eder. Mâdâmki hayvânât ef'âlinde yeni şerâ'ite intibâk edemiyor, aynı fi'li, aynı sûretle tekrâr edip duruyor: O hâlde, yapılan işin mahsûl-i beşer bir makineden ne farkı vardır? Yalnız bir takım çarhlardan mürekkeb olan sâ'at mu'ayyen zamânlarda intizâmla çalar, vakti, en zeki olanların bile takdîr edemeyeceği bir tarzda ta'yîn ve bize ihbâr eyler. Bununla berâber rûha mâlik farz olunabilir mi? Ne kadar mükemmel olursa olsun, hayvânâtta gördüğümüz ef'âl, onlarda tefekkür ve rûhun mevcûdiyyetine delâlet etmez. Ekser hayvânâtta [113] tefekkür –ki Descartes'ın lisânında şu'ûr ve rûh demektir– bulunduğuna delâlet eyleyecek yegâne hâssa, nutuk olabildi. Bu da hayvânâtta yoktur. Descartes diyor ki:

Montaigne ile Charron, insânların yekdigeri arasındaki farkı, insânla hayvân arasındaki farktan büyük addediyorlar. Fakat hiçbir hayvân gösterebilirler mi ki, doğrudan doğruya ihtirâslarına müte'allik olmayan bir şeyi, diger bir hayvâna ifâde etmek kudretine mâlik olsun.

Descartes'ın peyrevlerinden biri bu delîli tahrîk-âmiz bir şekle sokuyor da diyor ki: "Hayvânlar kendilerinde his ve zekâ olduğunu bana söylesinler ki, inanayım."

Descartes yalnız fizik ve fizyolojik nazariyyâtının netîcesi olmak üzere hayvânât için bu müteharrik bi'z-zât (*automatisme*) nazariyyesini kabûl etmemiş, yalnız hayvânlarda bir rûh tasavvur etmemeyi, dînî ve ahlâkî [114] sebepten dolayı da tervîc eylemiştir. Çünkü eğer hayvânlarda da, bizim gibi bir rûh farz edecek olursak,

onların da fânî olmaması lâzım gelir. Bir istiridye, bir kurbağada nasıl gayr-ı fânî bir rûh farz edilebilir?

Descartes ve Karteziyenler'in hayvânât hakkındaki bu nazariyeleri on yedinci ve on sekizinci asırlar feylesof ve mütefekkirlerinin uzun uzadıya münâkaşalarını mûcib olduğu gibi, bunu bir akîde-i mahsûsa ittihâz eden Karteziyenler hakkında bir nevi' tehzîl vesilesi olmuştur. Bi'l-hâssa hayvânât bir makineden ibâret ise, onların çıkardıkları sadâ bir hisse tekâbül eylemiyorsa, o hâlde onlar hakkında duyduğumuz hiss-i merhametin ne ma'nâsı olabilir? Öyle ya, merhametsizce dövülen, aç bırakılan hayvânlara niye acıyorsunuz? [115] Bu bîçâre mahlûkların da bir hisse sâhip olduklarını farz ettiğinizden dolayı değil mi? Eğer bunlar birer makine ise ve çıkardıkları sadâ ve harekât bir takım uzvî çarhların dönmesinden mütehassıl sırf mihânîkî ve bilâ-şu'ûr oluyorsa, o hâlde, onlar hakkında beslediğimiz hisler ma'nâsız kalır. İşte Descartes'ın hayvânât hakkındaki nazariyyesinin hiss-i selîme mugâyir olan bir ciheti budur ki, Karteziyenler'e hücum için bir vesîle olmuştur.

Ma'amâfih Descartes'ın peyrevlerinden bir kısmı üstâdın bu nazariyyesini tereddüdle karşıladıkları gibi, bir takımı da doğrudan doğruya hayvânâtta his ve şu'ûru kabûl eylemiştir.

Bu müteharrik bi'z-zât nazariyyesi, on sekizinci asrın mütefekkirlerini şiddetle alâkadâr eylemiştir. Madame de Sévigné, [116] La Fontaine hayvânât hakkındaki bu nazariyyeye şiddetle hücum eyledikleri gibi, Molière de, hayvânâtı tamâmen bî-şu'ûr farz eylemek ma'nâsız olduğunu söylemiştir.¹³ Yine bu asrın Voltaire'den [117]

¹³ La Fontaine'in "Les Souris et le chat-huant" unvânlı hikâyesinden muktebes şu parça, Kartezyenler'e ne derece mu'ârız olduğunu göstermeye kâfidir:

Puis, qu'un Cartésien s'obstine
À traiter ce Hibou de monstre et de machine!
Quel ressort lui pouvait donner
Le conseil de tronquer un peuple mis en mue?
Si ce n'est pas là raisonner,
La raison m'est chose inconnue, etc.

Molière'in şu beyti de aynı fikri gösteriyor:

Et dans le mouvement de leurs tendres ardeurs,
Les bêtes ne sont pas si bêtes que l'on pense. (*Amphitryon*)

i'tibâren bir kısım feylesofları, Descartes'ın bi'l-hâssa efkâr-ı vehbiyye nazariyyesiyle hayvânâtı makineden ibâret addeden bu faraziyyesine hücum eylemişler; bir kısmı da, Descartes'ın bu nazariyye ile dînî ve ahlâkî elde etmek istediği netâyicin, büsbütün zıddı fikirler istintâc etmişlerdir. Meselâ Bayle, Descartes'ın bu nazariyyesini hisbâniliğe bir delîl gibi kullanmıştır. Bu feylesof diyor ki:

Şimdiye kadar herkes hayvânâtta his ve şu'ûrun mevcûdiyyetine kâni' idi. Descartes aksini isbât etti. Mütefekkirlerin birçoğu da bunu kabûl etti. Şu hâlde, inandığımız şeylerden hakikat addıyla iftihâr eyleyebileceğimiz hangi fikir kalır?

Diger cihetten, on sekizinci asrın en koyu mâddiyyûnu da, hayvânâtın makine gibi hareket ettiğine dâ'ir Descartes'ın [118] serd eylediği delîlleri insâna tatbîk ile, rûhun adem-i mevcûdiyyeti netîcesini çıkarmışlardır. Hayvânâtın makine gibi hareket ettiği kabûl olunduktan sonra, insânların her türlü ef'âli niye mihânikiyyete ircâ' olunamasın? On sekizinci asrın en koyu mâddiyyûnundan olan Lamettrie *Traité de l'homme-machine*'de me'âlen hemân şöyle diyor: "Descartes hemân bir çok noktada aldandı, fakat hayvânâtın mâhiyyetini pek iyi anladı. Ve bunların birer makineden ibâret bulunduğunu ilk def'a pek güzel isbât eyledi. Bu büyük keşfinden sonra Descartes'ın diger hatâlarını avf eylememek hakk-nâ-şinâslık olur. Bence, Descartes hayvânâtı böyle bir makineden ibâret addetmek sûretiyle harekât-ı insâniyyenin mâhiyyetini düşünenlere bir yol [119] göstermiş ve bütün diger hatâlarını ta'mîr eylemiş oldu."

Descartes, hayvânâtın his ve şu'ûru selb eylemekle bir fâ'ide-i ma'neviyye ve dîniyye istihsâl edilebileceğini farz ediyordu. Hâlbûki kendi delîli, en koyu mâddiyyûn için bir istinâdgâh bile oldu.

Şimdi insâna geelim: Beden-i insânî yukarıda söylediğim gibi mihânikiyyet mahsûlüdür. Çünkü mâddeden mürekkebtir. Fakat insânda bundan başka şu'ûr (*conscience*) vardır ki, bizde rûhun ta'bîri âherle bir cevher-i mütefekkirin (*substance pensante*) mevcûdiyyetini bize teslîm ettirir. Rûh ile beden, ta'bîri âherle cevher-i mütefekkirle

Madame de Sévigné'nin aynı kuvvetle bu fikre muhâlefeti, bi'l-hâssa mektûblarında pek açık ve vâzih bir tarzda görülür.

mâdde yekdiglerine mütekâbilen te'sîr eder. Bu sûretle, rûh-ı hayvânînin cereyânı tanzîm edilir. Rûh doğrudan doğruya dimâğın yalnız bir kısmıyla, gudde-i sanevberiyeye (*glande pinéale*) [120] ile hâl-i temâsdadır. Dimâğın bu kısmı Descartes'ın bi'l-hâssa nazar-ı dikkatini celb eylemiştir. Çünkü Descartes'a göre gudde-i sanevberiyeye, dimâğın ale'l-âde bir kısmı değil, onun ortasındadır. Rûh-ı hayvânî, gudde-i sanevberiyeye çarparak rûhu tenbîh ve ondan ihsâsât ve ihtisâsât ve temâyülâtı tevlîd eyler. Rûh da aksü'l-amelle gudde-i sanevberiyeye üzerine te'sîr yaparak rûh-ı hayvânîyi mu'ayyen gâye-ye doğru sevk eyler. Elhâsıl Descartes, şimdiye kadar anlattığım bu nazariyye ile bir kere harekât-ı mün'akise (*mouvement réflexe*) dediğimiz gayr-ı irâdî ef'âlin mâhiyyetini tenvîr eylemiş, diğer taraftan fa'âliyyet-i rûhiyyenin doğrudan doğruya dimâğa merbût olduğunu söylemiştir ki, bunlar rûhiyyât sâhasında câlib-i dikkat hatve-i terakkîdir. Bunlardan [121] başka teşrîh ve fizyoloji husûsundaki nâkıs müşâhedâta rağmen Descartes, spiritüalizm meslek-i felsefîsi dâ'iresinde ruh ve hâdisê-i rûhiyyeyi büyük bir vuzûh-ı mantikî ile îzâh eylemiştir.

Şimdi rûh ve hâdisât-ı rûhiyye hakkındaki nazariyyesini daha yakından tedkîk edelim.

Rûh ve Hâdisât-ı Rûhiyye

Yukarıdan beri verdiğim îzâhattan da anladığınız veçhile, Descartes, rûhu yalnız insânda mevcûd farz ediyor. İnsânda mevcûd olan rûh, tamâmen bedenden yani mâddeden ayrı ve müstakil bir cevher teşkîl eder. Nasıl cevher-i mâddî (yani hayyiz) keyfiyyât-ı mâddiyyenin mâ-bihî'l-kivâmı ise, rûh da keyfiyyât-ı nefsiyyenin mâ-bihî'l-kivâmıdır (*substrat*). İnsân mâdemki rûh ile mâddeyi [122] ayrı ayrı düşünebiliyor ve biri olmaksızın diğerini zihin tefekkür eyleyebiliyor, o hâlde bu ikisi ayrı ayrı cevher teşkîl eder.

Tecrübe sâhasına geçince teslîm etmeye mecbûrsunuz ki, bu iki cevher mâhiyyeten yekdiglerinden ayrı bile olsalar, hiç olmazsa birbirine mütekâbilen te'sîr ederler. Descartes, rûh ve mâddenin gudde-i sanevberiyeye vâsıtasıyla birbirlerine te'sîr ettiğini kabûl ediyor. Fakat îzâh edilmesi lâzım gelen nokta, bedenîn rûhtan, mütekâbilen

rûhun bedenden nasıl müte'essir olduğu ve bi'l-hâssa bu temâs ve te'essür keyfiyyetinin Descartes'ın felsefe-i tabî'yyesinde kabûl eylediği esâslara ne dereceye kadar tetâbuk eylediğidir. Ma'lûmdur ki Descartes, uzviyyet mâddeden mürekkeb olduğu için, onda da mâdde kânûnunun hüküm sürmekte olduğunu [123] bi'z-zarûre kabûl ediyor. Şu hâlde, tahavvülât-ı uzviyye hareket kânûnuna tâbi'dir. Âlemde her hareket diger bir hareketin temâdîsinden ibâret olduğu için, uzviyyette vücûda gelen her tebeddül de diger bir hareketin netîcesidir. Şimdi de Descartes'ın kabûl eylediği bu umûmî hareket kânûnunu unutmaksızın, rûh ile beden arasındaki münâsebeti ne yolda îzâh eylediğine bakalım: Descartes demek istiyor ki, rûh gudde-i sanevberiyeye vâsıtasıyla rûh-ı hayvânîye çarpar, onu harekete getirir. Mütেকâbilen rûh-ı hayvânînin gudde-i sanevberiyeye avdetinde vücûda gelen sadmeden müte'essir olur. Rûhun, rûh-ı hayvânîyi harekete ilkâ etmesi -Descartes'ın felsefe-i tabî'yyesindeki esâsâta göre- kendinde mevcûd hareketin temâdîsi demektir. [124] Böyle olunca, yani rûhta, mâddede olduğu gibi hareket kabûl edilince, her ikisi de aynı cevherden olmaları iktizâ etmez mi? Eğer rûhun, rûh-ı hayvânîyi harekete getirmesi böyle olmuyorsa, rûh-ı hayvânîde yoktan hareket peydâ oluyor demektir ki, bu Descartes'ın kabûl eylediği "*constance des mouvements*" kânûnuna mugâyir olur. Elhâsıl ne vâsıta ile olursa olsun, rûh-ı hayvânînin, yani mâddenin sadmesinden (*choc*) müte'essir olan yahut aynı sûretle uzviyyete te'sîr eyleyen rûhun mâddiyyeti kabûl edilmiş olmaz mı? Nitekim Descartes'la olan muhâberâtından zekâsı ve felsefî mesâ'ili ihâta [125] husûsundaki kâbiliyyeti pek bâriz bir sûrette anlaşılan Prenses Elizabet bu noktaya dikkat etmiş ve yazdığı mektûbların birinde me'âlen "Mâdâmki rûh mâddeyi harekete getiriyor ve onun te'sîriyle harekete geliyor. O hâlde, rûhu gayr-ı mâddî tasavvur etmekten ziyâde, mâddî olarak kabûl, zihin için daha pek kolay olur" demiştir ki, bunun haklı bir i'tirâz teşkîl ettiğine şübhe yoktur.

Descartes, bu gibi muhik i'tirâzlardan kurtulmak için, rûhun, rûh-ı hayvânîye olan te'sîrini hadd-i asgarîye indirerek yalnız onun istikâmetini tebdîl ettirdiğini kabûl ediyor. O sûretle ki, rûh-ı hayvânî [126] hadd-i zâtında bir istikâmet ta'kîb edebilir ki, rûhun mü-

dâhalesiyle o istikâmet değişmiş oluyor. Fakat bu tarz îzâh da yine rûhun, rûh-ı hayvânîyi yani mâddeyi bir nevi' harekete ilkâ ettiğine delâlet eder. Çünkü yine Descartes'ın kabûl ve teslîm eylediği atâlet kânûnu mûcibince bu tebeddül-i istikâmet kendi kendine olamaz. Bilakis te'sîr-i mâddî ve mihânîkî ile kâbil olabilir. Aksi hâlde bu hâdiseyi atâlet kânûnunun bir istisnâsı olmak üzere kabûl etmek îcâb eder. Elhâsıl hangi cihete giderseniz gidiniz, Descartes'ın felsefe-i tabî'yyesi ile rûh hakkındaki felsefesi [127] arasındaki tezâd tebârüz eyler. Ma'amâfîh rûh ile bedeni iki müstakil cevher olarak kabûl eden spiritüalist feylesofların îzâhta en güçlük çecekleri mes'ele de, bu münâsebet ve te'sîr-i mütekâbil keyfiyyetidir. Bunda vuzûh-ı mantıkî aranınca böylece tezâda münker olmaması hemân kâbil değildir.

Ma'amâfîh Descartes'ın felsefe-i rûhiyyesine nüfûz edebilmek ve ilm-i rûh nokta-i nazarından îfâ eylediği hizmeti takdîr eyleyebilmek için, nokta-i hareketini hiç unutmamak iktizâ eder. Yukarıda söylediğim gibi, Descartes'ın rûh ve mâddeyi ayrı ayrı bir cevher sûretinde telakkî eylemesi, tefekkür ile hayyizin birbirine ircâ' edilemeyeceği ve binâenaleyh iki müstakil cevher olarak tasavvur edilebileceği esâsına müsteniddir. [128] Bu istiklâl de, "Düşünüyorum, binâenaleyh varım" düstûrunda mündemiçtir. Burada tefekkür, yani düşünme sâdece bir hâl-i şu'ûrünün ifâdesinden başka bir şey değildir. O hâlde, "İstiyorum, binâenaleyh varım," "Hissediyorum, binâenaleyh varım" ... ilh. denilebilir. Elverir ki, şu'ûrun bir hâl-i ibtidâ'î ve aslîsi ifâde olunabilsin.

Bu sûretle Descartes, şu'ûr ve hâdisât-ı şu'ûriyyeyi mebd'e-i hareket addetmekle reh-i hayât ve felsefe-i rûhiyyede büyük bir hatve-i terakkî atmıştır. Çünkü rûh (*anima*) hâdisât-ı rûhiyyenin heyet-i mecmû'ası ma'nâsına geldiği gibi, onların mâ-bihî'l-kıvâmı olan cevher-i latîf ma'nâsına da gelir. Bu ikinci takdîrde tamâmen mistik bir ma'nâya delâlet eder. Descartes, tecrübe ile ma'lûm olan şu'ûr ve hâdiselerini, mebd'e-i hareket ittihâz eylemekle daha müsbet bir esâsa istinâd eylemiştir. [129] Bu husûsta ağıleb-i ihtimâl Vives'den¹⁴ mülhem olmuştur. Eserlerinin birkaç yerinde Vives'ten bahs eylemesi buna delâlet eder. Vives, hâdisât-ı şu'ûriyye ile, yani tecrübe-i

¹⁴ Rönesans felsefesi meyânında Vives hakkında ma'lûmât vermiştim.

bâtınıyemizle kat'ıyyen ma'lûm olan rûh hâdiseleriyle mâhiyyet-i rûhu yekdiglerinden tefrîk etmiş ve rûhiyyât için ancak birincisi mevzû' olabileceğini söylemişti. Yalnız Descartes bu noktada kalmamış ve bi't-tecrûbe ma'lûm olan şu'ûr ve tefekkürü mebd'e' ittihâz ettikten sonra, bunda vâzıh bir cevher-i rûhî mâhiyyetini görmüştür. Nitekim hayyizde de mâddenin vâzıhan mâhiyyetini bulunduğunu zanneylemişti. Descartes şu yolda muhâkeme ediyor:

Mâdde ve beden fikrine muhtâç olmaksızın –yani ondan ayrı olarak- rûhu, ta'bîr-i âherle tefekkürü, keزالık rûh fikrinden ayrı olarak mâddeyi [130] düşünebiliyorum. Bu hâl bunların tamâmen yekdiglerinden ayrı iki cevher, iki varlık teşkîl ettiği-ne delâlet etmez mi?

Descartes, bu neticeyi çıkarmakta mantıken ne derece haklı olduğunu anlayabilmek için “cevher”den kasd eylediği ma'nâyı tahlîl etmek lâzımdır. Feylesof cevheri iki ma'nâda kullanıyor ve ekseriyâ bu iki ma'nâyı yekdiglerine karıştırıyor. Fi'l-hakîka cevher, hâdisât ve keyfiyyâtın –Skolastikler'in ta'bîri veçhile a'râzın- mâ-bihî'l-kıvâmı (*support*) ma'nâsına gelir, ta'bîr-i âherle tecrübelerimizle muttalî' olduğumuz keyfiyyât-ı mahsûsayı vücûda getiren şey ma'nâsına gelir. Cevheri bu sûretle telakkî edince, Descartes'ın, rûh ve mâddeyi ayrı ayrı telakkî etmesi için hiçbir zarûret-i mantıkiyye yoktur. Çünkü aynı şeyin, yani aynı cevherin tefekkür ve hayyiz için mâ-bihî'l-kıvâm olamayacağı, bu ikisini de vücûda getiremeyeceği nereden ma'lûmdur? Nitekim ileride [131] göreceğiz, Spinoza gerek tefekkür ve gerek hayyiz aynı cevherin iki keyfiyyeti olmak üzere kabûl ediyor. Görüyorsunuz ki, cevheri bu söylediğim ma'nâda telakkî ettiği takdîrde, Descartes, bahs eylediğim tarz-ı muhâkeme ile cevher-i mâddî ve rûhînin ayrılığını hemen kabûl edivermekte haklı değil... Cevherin asıl diger bir ma'nâsı daha var... Buna göre cevher, müstakilen mevcûd olan, yani bizâtihi kâ'im olan şey ma'nâsına gelir. Bunun içindir ki, yine Descartes, “cevherin mâhiyyetinde müstakilen mevcûdiyyet ve başka bir şeye adem-i ihtiyâç ma'nâsı vardır” diyor. Feylesofun, tefekkür ve hayyizi ayrı ayrı düşünebildiği için, her ikisini de birbirinden ayrı cevher addeylemesi ancak bu ta'rîfe nazaran doğru olur. Bu hâlde insân yekdigeriyle imtizâc edemeyen iki cevherden terekküb etmiş oluyor. Ancak o vakit bu iki cevherin yekdigeriyle münâsebeti kâbil-i fehm olamaz. Çünkü bir

cevher [132] herhangi sûretle olursa olsun digerine te'sîr ediyor, birinden digerine bir şey geçiyor. Demek ki, müstakilen mevcûd olmuyor, ayrı düşünülemiyor demektir. Elhâsıl cevheri bu ikinci ma'nâda telakkî edince, rûh ile mâddenin yekdigeriyle münâsebetini anlamak mümkün olamaz. Nitekim Descartes da bunu tasdîk ediyor. Mektûblarının birinde diyor ki:

İstidlâl ile, mukâyese ile gayr-ı cismânî olan şu'ûrun cismi nasıl harekete getirdiğini anlamak kâbil olamaz. Fakat her günkü tecrübelerimiz bunu bize bedâheten gösterir. Binâenaleyh rûh ile uzviyyetin münâsebetini bu tecrübelerle bizâtihi anlamaya çalışmalı, diger şeylerle mukâyeseye kalkmamalıdır. Çünkü o vakit mes'ele tamâmen kesb-i ibhâm eder.

Fakat bu mütâla'a mes'eleyi hiç de halle yaramaz. Çünkü biz rûhun gudde-i sanevberiyeye çarptığını, keزالık gudde-i sanevberiyenin rûhu müte'ssir ettiğini doğrudan doğruya bilmiyoruz ki, [133] bu hâlde, bu münâsebet hakkında bir fikir hâsıl edebilmek için elimizde yalnız mukâyese ve istidlâl tarîki kalır. Descartes bu tarîkin de bizi tenâkuzdan ârî bir faraziyyeye îsâl edemeyeceğini söylüyor. O hâlde mes'ele halledilmiş olmuyor.

Elhâsıl Descartes, hâdisât-ı rûhiyye ile hâdisât-ı mâddiyye arasındaki farkı vâzıhan göstermiş olmak i'tibârıyla felsefenin terakkiyyât-ı müstakbelesine pek mühim te'sîr icrâ etmiştir. Fakat bu noktada kalmamış, mâdde ve rûh ayrı ayrı vâzıhan düşünülebileceğinden müstakil birer cevher olduğunu farz eylemeye kadar varmıştır. Yalnız şurayı unutmamalıdır ki, Descartes, rûh ve mâdde arasındaki ayrılığı farz ederken sâdece i'tikâd-ı umûmîyi kabûl ve temsîl edivermiş değil, kendi mukaddemâtına sâdik olarak o neticeyi çıkarmıştır. Şu kadar ki, rûh ve mâddenin yekdiglerinden ayrı birer cevher olduğu kanâ'atini her noktası [134] vâzıh bir felsefe sistemiyle îzâh ettiği için bu husûstaki tenâkuzlar da büsbütün tebârüz eylemiştir.

Descartes'ın hâdisât-ı rûhiyyeyi îzâh husûsundaki tarz ve usûlü, rûh ve bedenın ayrılığı esâsına müsterüddir. Feylesofun hedef-i harekîsi hâdisât-ı nefsiyyemiz meyânında hangilerinin hâssa-i rûhun mahsûlü olduğunu ve hangilerinin uzvun te'sîriyle vücûda geldiğini bulmaktır. Descartes'a göre idrâk-i hissî (*perception sensible*) bedene merbûttur; yani "rûh-ı hayvânî" gudde-i sanevberiyeye vâsıtasıyla

rûha te'sîr ettiği vakit vücûda gelebilir. Ancak idrâkte şu üç safhayı tefrîk etmelidir:

1- İhtizâz-ı hâricînin dimâği harekete getirmesi keyfiyyeti -ki ale'l-ıtlâk hayvânatta da husûle gelebilir.

2- Dimâğda husûle gelen bu hareketin rûha te'sîr ederek bizde renk, koku, tad gibi ihsâsâtı (*sensations*) vücûda getirmesi. [135]

3- A'zâmıza te'sîr eden sebebi bir şey'-i hâricî olarak tanımaklığımıza hâdim hükümlerimiz, idrâkte bu gayr-ı ihtiyârî olarak vücûda gelen hüküm ve tasdîklerimiz sâyesindedir ki, eşyâ-yı hâriciyyeyi biliyor ve onları bir mekân-ı mahsûsa tesbît eyliyoruz. "Rûh-ı hayvânî"nin başımız ve gözümüzün harekât-ı mahsûsasına tekâbül eden taharrükü rûh üzerinde mü'essir olarak, idrâke â'id bu gayr-ı ihtiyârî hükümleri tevli'd eyler. İdrâkin bu üçüncü safhasıdır ki, hâssaten rûhun vücûduyla alâkadârdır.

Tahatturâtımız da (*souvenirs*) iki nev'e ayrılabilir. Biri, eşyâ-yı mâddiyyenin tahatturu ki, evvelce şey'-i hâricînin dimâğımızda husûle getirdiği te'sîrden ve bıraktığı izden mütevelliddir, diğeri ma'nevî ve rûhî şeylerin tahatturudur ki, bizzât şu'ûrdaki izlerden mütehassıldır. Kezalik asıl tefekkürle tahayyül ve tasavvur (*imagination*) mâhiyyeten yekdiglerinden [136] tefrîk olunabilir. Asıl tefekkürde (*intellection*) yalnız rûh âmildir. Hâlbûki tahayyülde (*imagination*) suver-i ecsâm da müdâhale eder. İdrâk ve ecsâm-ı mâddiyyenin tahatturunda olduğu gibi tahayyülde de rûh uzva merbût olmak i'tibâriyle fa'âldir. Hâlbûki asıl rûhda (*anima pura*) tahayyül ve tasavvura ve idrâke muhtâç olmaksızın tefekkür vücûda gelebilir. Şehvet (*appétit*) ile irâde (*volonté*) arasındaki fark da aynı esâstan mütevelliddir. Şehvet (*appétit*), cismin rûha te'sîriyle vücûda geldiği hâlde, irâde rûhun doğrudan doğruya cüz'-i lâ-yenfekkidir. Descartes, irâdenin bilâ illet bir şey tercih kudretinde olduğunu şu'ûrumuzla doğrudan doğruya bildiğimize kâni'dir. Onun için irâde zihinden daha vâsi' mevzû'a mâliktir. Nitekim anladığımız bir şeyi pek a'lâ kabûl ve tercih eyleyebiliriz. İrâdenin hudûd-ı fa'âliyyeti nâ-mahdûddur. Hâlbûki [137] müdrike (*entendement*) mahdûddur. Bazı şeylerde hatâ etmeğimizizin sebebi, irâdenin bu adem-i mahdûdiyyetinden mütevelliddir.

İhtirâsâtımız (*passions*) cismin rûh üzerine te'sîr eylemesinden mütevelliddir. Fakat bunun hâricinde tehyücât-ı bâtniyyemiz (*emotions intérieures*) vardır ki o, münhasıran rûhun tefekkürâtından, muhâkemâtından doğar. Vâkı'â, bu nevi' tehyücât-ı bâtniyyede uzuv üzerine te'sîr eder, heyecân-ı hissîyi mûcib olur. Bu son heyecânın sebebi rûhun dimâğ üzerine olan te'sîrinden mütevelliddir. Meselâ hakikat, ilim aşkı, bundan mütevellid heyecân hep bu nevi' tehyücât-ı bâtniyyedendir ki, münhasıran rûhda vücûda gelir. Ve gudde-i sanevberiyeye vâsıtasıyla bedende tahavvülü mûcib olan tahassüsâtı tevlîd eyler. İhtirâs, bedeninin rûha te'sîri olduğu için, bunda sürûr ve ferah mukaddem ve ondan tevellüd edecek muhabbet (*amour*) mu'ahhardır. Hâlbûki tehyücât-ı [138] bâtniyyede evvelâ aşk ve muhabbet husûle gelir, ferah ve sürûr onun netîcesi olarak tevellüd eyler. Descartes, muhtelif ihtisâsâtı bir takım ibtidâî hislere ircâ' etmek ve tehyücât-ı sâîreyi, onların terkîbi mahsûlû olduğunu göstermeye çalışmakla rûhiyyâta mühim hidemâtta bulunmuştur. Descartes'ı ihtisâsâtımızı tahlîle ve onun basîtlerini aramaya sevk eden sebep, hep münhasıran rûha â'id olanları uzvun te'sîriyle vücûda gelenlerden tefrîk etmek gâyesinden, ta'bîr-i âherle isneyniyyet (*dualisme*) kanâ'at-i esâsiyyesinden mütevelliddir. Descartes, ihtisâsât-ı ibtidâ'îye olmak üzere "tahayyür" (*admiration*), "hubb" (*amour*), "nefret" (*haine*), "arzu" (*désire*) "ferah" (*joie*) ve "keder"i (*tristesse*) ta'dâd eyliyor.

Descartes, bu basît ihtisâsâtı (*sentiments*) ve bunların terekübâtını fizyolojik nazzariyyât dâ'iresinde îzâh eyliyor, bi'l-hâssa ihtisâsâtın tevellüdünde [139] dimâğın kalbe, mütekâbilen kalbin dimâğa te'sîrine ehemmiyet-i fevka'l-âde atf eyliyor. Yalnız bunlardan tahayyürü (*admiration*) münhasıran bir ihtisâs-ı zihnî (*sentiment purement intellectuel*) olarak kabûl ettiği için, bunda dimâğın kalb üzerine bir te'sîrini görmüyor. İhtisâsâtımızla sevk-i tabîî arasında da Descartes münâsebet görmektedir. Rûh-ı hayvânînin ihtisâsâtı tevlîd eden harekâtı, aynı zamânda bizim fâ'ideli olan şeylere müncezib, muzır olanlardan müteneffir olmaklığımızı îcâb eder. Bu husûsta rûhun te'sîri yoktur. Rûh-ı hayvânînin bu yolda ihtirâsâtı tevlîd etmeye masrûf harekâtı gâyesiz değildir. Rûhun her türlü müdâhalesini tecrîd etseniz bile, rûh-ı hayvânînin harekâtı bizi

fâ'ideli olan eşyâya müncezib kılar. Yalnız rûh-ı hayvânînin harekâtındaki gâye ve maksad mutlak değildir. Fâ'ideli ve iyi olan [140] harekâtta bulunabilmek için, yalnız sevk-i tabî'imize kendimizi bırakmamalı, tecrübe ve aklın müdâhalesiyle onu ta'dîl ve tashîh eylemelidir. Rûhda vücûda gelen tasavvurât sâyesinde irâde rûh-ı hayvânînin harekâtına te'sîr ederek ihtisâsâtımızın tekâmülüne bâdî olur. Bilirsiniz ki, bazen bir nevi' harekette his, ta'bîr-i âherle, sevk-i tabî'imizle akıl hâl-i mücâdelede bulunur. Descartes'a göre, bu cidâl rûhda vücûda gelir. Bu takdîrde hâl-i cidâlde bulunan bir taraftan rûh, bâhusus irâde, diğer cihetten beden yani rûh-ı hayvânîdir. Bunlardan hangisinin gudde-i sanevberiyeye üzerindeki sadmesi kuvvetli olursa, galebe o tarafta kalır.

İşte Descartes'ın hâdisât-ı rûhiyyemiz hakkındaki nazariyyâtının hutût-ı esâsiyyesi... Görüyorsunuz ki, hep beden ile rûhu müstakil birer cevher olarak kabûl etmesidir ki, feylesofu bu yolda taharrîye sevk eylemiştir. [141] Rûhiyye: (*spiritualisme*) mesleğini Descartes gibi kabûl edince, çıkarılan bu netâyicin de pek mantikî olacağına şübhe yoktur.

Descartes'ın Felsefe-i Ahlâkiyyesi

İlk derslerde anlatmıştım ki, Descartes, bütün ma'lûmâtını şekk-i usûlî (*doute méthodique*) ile sarsdığı sırada, yalnız ahlâk kâ'idelerinden bir kısmını bundan istisnâ etmiş, felsefesiyle müsbet nazariyye-i ahlâkiyye vücûda gelinceye kadar muvakkaten bazı ahlâk düstûrları kabûl eylemişti. Fakat kendisinin tasrîh eylediği veçhile bu bir muvakkat ahlâk, ilim ve felsefe üzerine müstenid nazariyye-i amelî vücûda gelinceye kadar harekâtımızın başiboş kalmaması gâyesini istihsâl için bir tedbîr idi. Vaktâ ki usûlünü, felsefe-i tabî'iyeye [142] ve rûhiyyesinin esâslarını ihzâr ve neşr eyledi. *Principes* ve *Discours de la méthode*'unda va'd eylediği veçhile ahlâk sâhasındaki nazariyyât ve tefekkürâtını toplu olarak neşrden kaçınmaya başlamıştı. Bunun bi'l-hâssa sebebi hücumlardan, ruhbân ve zümre-i muta'assibînin ta'kibinden ihtirâzı idi. Yoksa Descartes için felsefeden gâye, bi'l-hâssa ameldir. Feylesofun nazarında ilim denilen şecerin meyvesi ancak ahlâk olabilir. Skolastikler bunu takdîr

edemedikleri ve mâ-ba'de't-tabî'î sâhada kaldıkları için, Kurûn-ı Vustâ'da felsefe gayr-ı müsmir münâkaşattan ibâret oluyordu. Felsefeyi böyle düşündüğü ve evvelki derslerde söylediğim veçhile, ilmin gâyesini insânın tabî'at üzerindeki te'sîr ve nüfûzunu arttırmakta gördüğü için, felsefe-i tabî'iyyesini ikmâl eyledikten sonra, ahlâk sâhasına intikâl [143] etmeme ve bu husûsta esâslı efkâra mâlik bulunmaması kâbil değildir. Acabâ Descartes'ın felsefe-i ahlâkiyyesinin hutût-ı esâsiyyesi ne idi? Bu husûsta vâkı'â bir eser-i mahsûsu yoktur. Fakat bir taraftan Kraliçe Elizabeth ve Christina ve Fransa'nın İsveç Sefîri Chanut'ya yazdığı mektûblarda, diğer taraftan *Passion de l'âme*'ndaki fikirler, büyük müceddidin ahlâk husûsundaki nazariyyesine vukûf için bize kifâyet edebilir.

Descartes, muvakkat ahlâkının düstûrlarını Revâkiyyûn'un kavâ'id-i hikemiyyesinden almıştı. Mektûblarıyla anladığımız nazariyye-i ahlâkiyyesinde de aynı meslek-i felsefînin, bi'l-hâssa Seneca'nın (Sénéque) te'sîrî görülür. Fakat zannetmemelidir ki, Descartes'ın ahlâk nazariyyesi, felsefe-i tabî'iyyesinden ayrı esâslara müsteniddir. Bilakis "hayyiz" husûsundaki fikri "hakikat" hakkındaki telakkîsinin bir netîcesidir. [144]

Descartes'a göre, felsefe bizi hayra îsâl için üç vâsita irâ'e eder: Evvelâ vâzihan hayır hakkında ilim, sâniyen vuzûh ile bildiğimiz hayrı kat'iyyen arzu, sâlisen irâdemiz dâhilinde olmayan arzu ve emellerdir...

... Ancak irâde sâyesinde rûh-ı hayvânî üzerinde mü'essir olabilir. Ale'l-âde tahassüsât yahut ihtirâsât, tefekkürâtı ihlâl eder ve huzûzât-ı hâriciyyeyi takdîr ve ta'kîbe bizi sevk eyler. Buna rağmen huzûzât-ı bâtınıyyeye ehemmiyet vermeli ve yalnız onu istihsâle çalışmalıdır. Bu nevi' huzûzât, hakikat üzerine müstenid olduğu için rûh gibi ebedîdir. Bu husûstaki ma'rifet-i hakîkiyyenin ehemmiyeti, evvelâ her şeyin hâlikı ve tefekkürâtımızın menba'ı olan vücûd-ı ekmel hakkındaki ilimdir, sâniyen bedenden ayrı olmak üzere rûhun ma'rifetidir. Sâlisen âlemin bi-pâyânlığı hakkındaki ilim gelir ki, bu sâyede kâ'inâtın arzımız için, arzın da insânlar için halk edilmiş olduğu hakkındaki kanâ'at-i bâtıla ber-taraf edilebilir. [145]

İlim ve tecrübe bize gösterir ki, evvel emirde bir âile, bir cem'iyyet, bir devletin cüz'üyüz. Binâenaleyh şahsî menfa'atimizden

evvel menâfi'-i müşterekeyi düşünmek îcâb eder. Ancak bu husûsda, hangi şeyin yed-i iktidârımızda olduğunu takdîr îcâb eder. Biz yalnız irâdemizi isti'mâl edebiliriz, uzviyyetimiz ve sevk-i tabîîmiz üzerinde doğrudan doğruya değil, ancak bi'l-vâsıta hâkim olabiliriz. Bu hakîkati idrâk eylemekle bütün fezâilin miftâhı olan kerem (*générosité*) hissi bizde vücûda gelir. Kerîm olan insân, yalnız irâdesi üzerinde nâfiz olması sâyesinde bir çok şeyleri icrâya kâdir olduğunu bildiği gibi, hudûd-ı iktidârını da ta'yîn eyler. Hayâtı keyfî olmak üzere, tahayyül gibi bir serâba aldanacağı yerde, her şeyin ezeli ve gayr-ı kâbil-i tağyîr takdîr-i ilâhîye tâbî' olduğunu anlar. Bu sâyede ihtirâsâtını terbiye ve tehzîb ederek zihnini şu hayât-ı fânîde mâlik olabileceğimiz ihtisâsâtın en yükseği, en fâ'idelisi olan hubb-ı [146] ilâhîye yükseltir. Bu hiss-i ulvî, rûh ve tefekkürâtı dâ'imî sûrette işgâl ederek diğer hislerin en kuvvetlisi olur.

Descartes'ın mektûblarından çıkarabileceğimiz kavâ'id-i ahlâkiyye budur. Görülüyor ki feylesof, felsefe-i ma'rifet ve felsefe-i tabî'iyede olduğu gibi, felsefe-i ahlâkiyyede de mebd'e-i â'lâ ve nokta-i müntehâyı vücûd-ı nâ-mütenâhî olmak üzere kabûl ediyor. Bu sûretle, on yedinci asır feylesoflarının ekserisinde görüldüğü veçhile, Descartes'da da rasyonalizme mistisizm karışıyor. Descartes'ın mu'akkiblerinden bahs ettiğim zamân göreceksiniz ki, onların bir kısmında mistisizm daha kuvvetli bir inkişâfa mazhar oluyor.

Yalnız burada bir nokta hâtıra gelir: Descartes, *Discours de la méthode*'unda muvakkaten kabûl eylediği kavâ'idi bir tarafa bırakırsak, ahlâkî, ilim için bulduğu esâslara istinâd ettirmek istiyordu. Hâlbûki mektûblarında reddeylediği şu kavâ'id-i ahlâkiyye, Stoizm felsefesinden kısmen de [147] Hıristiyanlığın esâsât-ı ahlâkiyyesinden muktebestir. Bunların kendisinin ilim telakkîsi ve hey'et-i umûmiyyesiyle felsefesi ile ne münâsebeti vardır? Descartes, ihtisâsât ve ihtirâsât-ı beşeriyyeyi *Traité de l'homme*'da tedkîk eylemiş, bu husûsta mizâcın ve uzviyyetin te'sîrini görerek insânlarda daha hakîmâne harekete intizâr için, tıbbın terakkîsini beklemek lâzım geleceğini bile ileriye sürmüştü. Bu kitâbda Descartes, ef'âl-i beşeriyyeyi ale'l-ıtlâk tabî'atte kabûl eylediği mihânikiyyet düstûrlarına göre tedkîk ediyor ve ihtisâsâtın terbiye ve tehzîbi vesâ'itini

arıyor. Fakat Descartes, yalnız bu noktada kalmıyor; ma'lûmdur ki ihtisâsât-ı beşeriyyenin teveccüh etmesi lâzım gelen bir de gâyesi vardır. Mektûblarında da bu gâyeyi araştırıyor. Bu taharriyyâtında da ilim ve felsefesine mugâyir bir netîce çıkarıyor. Descartes'a göre ilimde esâs, aklın bedâhетен kabûl edeceği fikirler değil mi? Feylesofa göre, bu kavâ'idî, [148] akl-ı beşer vâzih ve bedihî olarak kabûl ediyor. Bu i'tibârla ahlâk kavâ'idinde akli mi'yâr addeden Revâkiyyûn gibi mesâlikle, Descartes'ın nazariyyât-ı ahlâkiyyesi arasında münâsebet olması tabî'idir. Ma'amâfih, bu mesâlikle Descartes'ın kavâ'id-i ahlâkiyyesi arasında akıl ve bedâhet hakkındaki husûsî kanâ'atlerinden mütevellid farklar yok değildir. Bu husûsî mevzû'u size yalnız hâtırlatmakla iktifâ ediyorum. Descartes'ın felsefe-i ahlâkiyyesini ayrıca ta'mik ettiğiniz zamân, bu farkları siz de takdîr edeceksiniz. Yalnız bu husûstaki tedkîkâtınız için fâ'ideli iki kitâbı tavsiye edeceğim: Bunlardan biri, Émile Boutroux'nun *Études d'Histoire de la Philosophie*'si¹⁵ diğeri Victor Brochard'ın, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*'indeki¹⁶ makâlelerdir. [149]

Karteziyenler

Descartes'ın felsefesi efkârda şedîd inkılâb yaptı, bütün ulûm üzerinde te'sîrini gösterdi. Bu felsefenin kısa bir zamânda ta'ammümü ve asır üzerine te'sîri, bi'l-hâssa şu sebeblere müsteniddir: Evvelâ, Descartes taharriyyâtında mebde' olmak üzere şekk-i usûlî (*doute méthodique*) ve tahlîli kabûl eyliyordu. Bu sâyede diğeri asırlardan müdevver mukaddemâta bilâ-tedkîk bir kıymet vermeyerek, ilmi onların te'sîrinden kurtarmaya çalışıyor ve serbestçe taharriyyât-ı ilmiyye usûlünü vaz' ve müfekkirenin istiklâlini te'mîn ediyordu. A'sâr-ı sâlifenin esâret-i fikriyyesini düşünecek olursanız, bu sûretle husûle gelen inkılâbın ehemmiyet-i azîmesini takdîr edersiniz. Bu i'tibârla feylesofun efkârı yalnız onun felsefesi-

¹⁵ Bu kitâb, Dârü'l-fünûnumuzun kütübhânesinde vardır. Sahîfe: 230, III numaralı paragraf.

¹⁶ Sahîfe: 320.

nin mu'akkibleri üzerinde değil, bütün âlim ve feylesoflar [150] üzerinde de mü'essir oldu. Sâniyen, Descartes felsefesi tabî'atin tamâmıyla mihânikiyyetle îzâhı esâsına müsteniddi. Onun için, bi'l-hâssa hikmet ve tıb gibi ulûm üzerinde inkılâbkâr bir te'sîr yaptı. Descartes, o kadar kuvvetle hâdisât arasındaki münâsebât-ı mihânikiyyeyi müdâfa'a eyledi ki, bu esâslar bütün ulûm-ı muhtelifede kendini gösterdi. Sâlisen, Descartes felsefesi "rûhiyye" mezhebine müstenid olduğu için, a'sâr-ı sâbıkâ cereyân-ı fikrîsini okşuyordu. Geçen asırlardan müdevver kanâ'at-i umûmiyye, rûh ve bedenin ayrılığına müstenid olduğu gibi, felsefe-i cedîde de bu ikiliği ibkâ ediyordu. Fazla olarak, onu yeni delâ'ille daha vâzih, daha câzib bir şekle sokuyordu. Diger taraftan, Descartes vücûd-ı ilâhî hakkındaki delâ'iliyle, bi'l-hâssa onu felsefe-i ma'rîfet ve felsefe-i tabî'îyyesine rabt etmekle ulûm-ı cedîde ile ilâhiyyâtı te'lîf zemînini ihzâr etmişti. Bilirsiniz ki skolastizm, dîn ile felsefenin [151] bir nevi' ittihâdından vücûda gelmişti. Onu istihlâf edecek olan felsefenin de dîn ile te'lîf edilmiş olması elbette câzib olurdu. Descartes'ın felsefesi bu neticeyi istihsâle hâdim gibi görünüyordu. Onun için, Fransız kilisesinin Bossuet, Fénelon gibi iki büyük sîmâsı, Arnauld, Nicole gibi Jansenistler hep şedîd ve samîmî Karteziyen oldular ve bunlar felsefî tefekkürât husûsunda hakikî hizmette bulundular. Meselâ bu Jansenist Karteziyenler, Arnauld'un riyâset-i tahrîriyyesi altında *La logique ou l'art de penser*'yi yazdılar ki, bugün için bile şâyân-ı istifâdedir.

Bütün bu esbâbdan dolayı, Descartes felsefesi Fransa'da ve Hollanda'da günden güne vâsi' bir muhît dâhilinde tevessü' eyliyordu. Bütün aristokrat meclisleri, hattâ kadınlar bile, felsefe-i cedîde ile alâkadâr oluyorlardı. Hollanda Dârü'l-fünûnu'nda birkaç genç mu'allim sâyesinde [152] Descartes felsefesi, tedrîsâtta da te'sîrini göstermeye başlamıştı. Ma'amâfih zannetmeyiniz ki, felsefe-i cedîde bilâ müşkilât intişâr ediyordu. Bilakis Descartes felsefesinin gerek Fransa'da, gerek Hollanda'da kuvvetli mu'ârizları vardı. Onların tahrîkâtıyla ciddî müşkilâta ma'rûz kalıyordu. Cizvitler, muta'assıb Protestan ruhbânı, her vâsita ile felsefe-i cedîdeyi boğmaya çalışıyorlardı. Çünkü evvelâ, Descartes mesleği akl-ı beşere, serbest tefekküre fazla imtiyâz veriyor, şekk ile ibtidâ gibi, dîn için tehlikeli bir silâh

kullanıyor. Sâniyen, keyfiyyât-ı hissiyyenin enfüsiyyetini kabûl ediyor ki, akâ'id-i Hıristiyanıyyenin bir kısmıyla kâbil-i te'lîf değildir. Sâlisen, arzın hareketini ve âlemin nâ-mütenâhiyyetini teslîm ediyor. Muta'assıblar nazarında felsefe-i cedîdenin ta'ammümüne mâni' olmak için bu sebebler kâfi idi. Eski ilâhiyyâtın selâmeti için eski skolastik felsefede ısrâr eylemek îcâb ediyordu. Kartezyenizm, Hollanda Dârü'l-fünûnları'nın [153] bir çoğunda men' edildi. Bi'l-hâssa bunun sâlikleri müderrisliklerden uzaklaştırıldı. Roma'da 1663'te, Descartes'ın kitâbları "kütüb-i memnû'a" meyânına idhâl olundu. Bu kitâblar, Fransa'da kralların emirnâmeleriyle dârü'l-fünûnda tedrîsi men' edilmişti. Fakat bunların hiç biri, felsefe-i cedîdenin intişâr etmesine ve Descartes'ın âsârının on yedinci asır felsefesinde hâkim olmasına mâni' olamadı. Bu büyük adam ve mu'akkiblerinin kudret ve nüfûzu, Locke ve Newton ile başlayan harekât-ı felsefiyyeye kadar devâm etti. Zâten bu son hareket-i fikriyyeyi de hakîkatte bizzât Kartezyenizm hâzırlamıştı.

Descartes felsefesinde bazı müşkilü'l-fehm ve mütezâd noktalar var idi ki, Descartes'ın peyrevleri bi'l-hâssa o cihetleri serbestçe tedkîk ve ayrı ayrı netîceler istihrâc eylediler. Bi'l-hâssa şu iki nokta felsefe-i cedîde mu'akkiblerinin nazar-ı dikkatini celb eylemişti: Üstâdın felsefe-i tabî'yyesinde, ma'rifet [154] nazariyyesinde, ahlâkında o kadar mühim yer tutan cevher-i mutlak, yani Allah'la şu âlem-i mütenâhînin münâsebeti ne olabilirdi, ta'bîr-i âherle vücûd-ı mutlak hâricinde nasıl bir âlem-i mütenâhî mevcûd olabilir ve bi'l-hâssa bu âlem-i mütenâhiye nasıl ve ne dereceye kadar hakîkat atf olunabilir? Bu mes'ele bi'l-hâssa tasavvufa müteveccih ve kudret-i mutlakaya i'tikâda müsta'id bir asırda mevzû'-ı bahs oluyordu. Yani öyle bir asırda ki, hükûmetlerin başında kudret-i mutlakayı hâ'iz hükümdâr zarûrî farz olunuyordu. Buna imtisâlen, âlem-i mütenâhînin fevkindeki kudret-i külliyyenin de illet-i asliyye olarak kabûlü tabî'î idi. Descartes felsefesinin müşkilü'l-fehm diğer bir noktası da, rûh ile beden münâsebâtına müte'allik idi. Çünkü feylesof, rûh ile bedeni yekdigeriyle gayr-ı kâbil-i imtizâc iki cevher olarak farz eylemiş ve fakat aynı zamânda bunların birbiri üzerine te'sîr ettiğini kabûl etmişti. Yekdigeriyle imtizâcî kâbil olmayan iki cevher, birbirine nasıl te'sîr eyleyebilirdi? Descartes bile bunun tefekkür-i felsefî tarîkiyle

[155] anlaşılmasını mümkün bulmuyordu. Fakat mu'akkibleri bunun üzerinde de düşünmeye başladılar.

İşte bi'l-hâssa bu iki mes'ele dolayısıyla, Descartes'ın peyrevlerinden bir kısmı ma'rifet-i beşeriyyenin hudûdunu tahdîde mecbûr oldular ve hâdisâtın te'âkub ve ittisâl-i hâricîsi kâbil-i isbât ise de, irtibât-ı bâtınînin gayr-ı kâbil-i fehm olduğu netîcesine vardılar ki, bu sûretle illet-i âdiyye mezhebi (*occasionalisme*) vücûda geldi. Bu mezhebin esâsı, illet-i hakîkiyyeyi ve binâenaleyh hakîkî varlığı cevher-i mutlakta temerküz ettirmektir. Bu cereyân-ı felsefîyi iyice anlayabilmek için başlıca mümessillerinden kısaca bahs edeceğim.

Bir Fransız tabîbi olan Louis de la Forge, 1669'da yazdığı *Tractatus de mente humana* isimindeki kitapta diyordu ki:

Rûhun bedeni tahrîk ettiğini anlamak müşkil olduğu kadar, bir cismin diğerini nasıl harekete getirdiğini lâıkiyla idrâk de o nisbette [156] güçtür.

Paris avukatlarından De Cordemoy da, De la Forge'dan evvel hemen hemen aynı fikri serd eylemişti. Bu iki zâttır ki, on yedinci asırda, "illet-i âdiyye" mezhebinin mü'essisleridir. De la Forge'a göre, Cenâb-ı Allah'ın rûh ile bedeni ezelde hâl-i mutâbakâtta yarattığı farz olunmadıkça, bu iki cevher arasındaki münâsebeti anlamak kâbil olamaz. De Cordemoy da aynı fikri serd ettikten başka, daha ileriye varıyor: Allah'ın müdâhalesi teslim edilmedikçe rûhun yeni bir tasavvuru nasıl vücûda getirdiği anlaşılamayacağı gibi, ale'l-âde cisimde vücûda gelen yeni bir hareketin sebep-i hakîkisi de idrâk olunamaz. Ale'l-ıtlâk mevcûdât-ı mütenâhiyye, beden ve rûh Allah'ın müdâhalesi için bir illet-i âdiyyedir (*occasion*). Meselâ kolumu kaldırmak isterim, bu husûstaki irâde ve arzum bir illet-i âdiyyedir ki, kudret-i ilâhiyyenin ta'allukuna sebep olur ve bilâhere netîce tahassül eder.

İllet-i âdiyye mezhebi Hollandalı Arnold Geulincx'de [157] daha ziyâde inkişâf etti. Geulincx 1623'te, bir Katolik âilesinden Anvers'de doğmuştu. Londra'da okudu. Bilâhere orada müderris oldu. Descartes'ın felsefesini tadrîs eylemesi, şiddetli Karteziyyen olması hoş görülmediği için oradan uzaklaşmaya mecbûr oldu. Leyde'de tebdîl-i mezheb eyledi. Katoliklik'ten Protestanlık'a geçti. Zavallı Geulincx'in hayâtı ta'kîbât yüzünden bir aralık pek sefilâne

geçti. 1669'da henüz genç iken vefât etti. En mühim eseri olan *Ethica*'sı tamâm olarak ancak vefâtından sonra neşr olunabilmiştir.

Geulincx'in felsefesinin vasf-ı bârizi akliyye (*rationalisme*) ile sûfiyye meyelânını te'lîf etmiş olmasıdır. Bi'l-hâssa bu felsefede cevher fikrinin, nasıl illet mes'elesini ortaya attığı vâzihan görülür. Geulincx, hâlen o zamân az çok hâkim olan Aristoteles'in nazariyyât-ı ahlâkiyyesine mu'ârızdır. Yunan-ı Kadîm feylesofunun nazariyye-i ahlâkiyyesi "sa'âdet"'in sûret-i husûlünü taharrîye ma'tûftur. [158] Geulincx'e göre ise ahlâk, Cenâb-ı Allah'ın bize bahş ettiği aklın kavânînine ittibâ'dır, yoksa irâde-i ilâhiyyeye tebe'îyyet değildir. Çünkü Allah'ın irâdesi, biz ne yaparsak yapalım cereyânını ta'kîb eder. Hâlbûki ne kadar ulvî olursa olsun, hiçbir şey aklın tedkikinden vâreste olamaz. Binâenaleyh ahlâk, tabî'at hakkındaki ma'rifetimizi tazammun eyler. İnsân iyi hareket ne olduğunu anlayabilmek için, tabî'atte işgâl eylediği mevki'i idrâk etmesi icâb eder. Bizzât nefsimizin tedkiki ahlâkın en mühim esâsıdır. Bu sûretle anlarım ki, yalnız tefekkürât ve irâdem bana â'iddir. Bedenim bilakis âlem-i mâddînin bir kısmıdır. İnsân, mâdde âleminde hiçbir şey halk edemez. Öyle ya... Bedenimde, umûmiyyetle mâdde âleminde bir şeyin nasıl var olduğunu bilemedikten sonra, onu halk eyleyebileceğimi iddî'â edebilir miyim? Fa'âliyyetim hudûd-ı nefsimi, yani yalnız tefekkürâtımı tecâvüz eylemediği gibi, başka bir şeye de tecâvüz ve onu tahrîk eyleyemez. Irâdemîn hudûdu ancak kendi rûhumdur. Bir hâl-i bâtinî olan [159] fi'l-i irâde, nasıl oluyor da başka şeye te'sîr eyleyecek bir kudrete mâlik olabilir?

Kendi hâricimde vukû'a gelen tebeddülâtın nasıl olduğunu bilmiyorum ki, onlar üzerinde mü'essir bulunmuş olduğumu iddî'â eyleyebileyim. Elinizi nasıl kaldırdığınızı bilemiyorsunuz ki, onda sizin mü'essir olduğunuz sâbit olabilsin. Bir şeyin nasıl yapıldığı bilinmediği hâlde, yine kendimizin eseri olması icâb ederse, bir nevzâd da, vâlidesi beşiği salladığı zamân, onun bizâtihi kendi arzu ve irâdesiyle harekete geldiğini farz etmesini muhik ve doğru bulmak lâzım gelir. Eğer irâde ve fa'âliyyetimin nefsimin hâricinde te'sîr ve netâyicini görüyorsam, bilmeliyim ki, illet-i asliyye ve hakîkiyye olan Cenâb-ı Allah müdâhale etmiştir. Mevcûdât-ı mütenâhiyye, fa'âliyyet-i ilâhiyye için birer illet-i âdiyye, birer vâsı-

tadan başka bir şey değildir. Mâddeye hareket veren ve kavânîn-i tabî'yyeyi tertîb eyleyen Cenâb-ı Allah, irâdemi de halk eylemiş ve onu netîcesi gibi görünen hareketle bir âhenk ve tetâbuk vücûda gelebilecek veçhile merbût olarak yaratmıştır. [160] Nasıl kurulmuş iki sâ'atin aynı zamânda, aynı sür'atle hareket etmiş, aynı anda çalması biri diğeri üzerinde mü'essir olmasından mütevellid değil, bilakis her ikisinin de aynı san'atkârın elinden çıkmasının netîcesi ise, irâde ile hareket arasındaki tevâfuk, ta'bîr-i âherle nefsimle bedenim arasındaki münâsebet de hâlik olan Allah'ın tanzîm ve tertîb ve müdâhalesi mahsûlûdür. Daha evvel Cordemoy tarafından söylenen bir sâ'at misâli, bilâhere rûh ve beden münâsebet mes'elesinde umûmî bir timsâl olarak kullanılmıştır. Leibniz de aynı misâli söyler. Geulincx, irâdemizle hareket arasındaki münâsebeti *Annotata majora in Principe Cartesie'* de başka bir misâl ile tavzîh ediyor. Bilirsiniz ki, para ile gıdâ ve eşyâ tedârik ediyorsak, bunun sebebi akçenin bizâtîhi hâ'iz olacağı evsâftan mütevellid değil. Bilakis onun kıymeti, vaz' ve i'tibârından mütevelliddir. Aynıyla mâddenin vâsita olacağı ihsâs ve efkârın da hakîkî illeti, vaz' ve kânûn-ı ilâhî olmasıdır.

Geulincx'in mes'eleyi bu sûretle bast eylemesi birkaç noktadan şâyân-ı dikkattir. Evvelâ görüyorsunuz ki, hiçbir şeyin diğesine te'sîrini kabûl etmiyor. "O hâlde, mevcûdâtın yekdiğesine intikâl ve irtibâtını îzâh eyleyen illiyyet i'tikâdının mâhiyyeti nedir?" [161] sū'âlî bütün vuzûhuyla meydâna çıkar.

Geulincx, bu mes'eleyi bütün mevcûdât-ı husûsiyyeyi ihtivâ eden ve onlar üzerinde fa'âl olan irâde-i ilâhiyyeyi kudret-i yegâne olmak üzere kabûl ederek hallediyor. Yani demek istiyor ki, bütün bu tenevvü' ve kesretin fevkinde onların irtibâtını ve âhengini te'mîn eyleyen bir vücûd-ı vahdete inanılmadıkça, illiyyet mes'elesi gayr-ı kâbil-i hal kalır. Felsefe târîhi, nazariyye-i "illiyyet" mes'elesinin bu yolda meydâna atılması ve bir sûret-i halle iktirân etmesi için uğraşmış bir hatve-i tekâmüldür. Sâniyen, Geulincx rûh ve beden mes'elesini Karteziyyenler'den daha derin bir sûrette halletmek istiyor ve diyor ki, bizde bir hâdise-i rûhiyye vücûda getiren yalnız hareket değildir. Onunla terekkeb eden diğere bir unsurun netîcesidir. Vâkî'â bu fikirler Geulincx'de dînî ve esâtîri ta'bîrât ile karışmış ve binâenaleyh vuzûh-ı mantikî kalmamıştır. Ma'amâfîh iyice dikkat

edilecek olunursa, bu âlim zâtın o zamânın hakîkî mesâ'il-i felsefiyyesine temâs etmiş olduğu görülür.

Feylesof bu nazariyye-i felsefiyyesinden netâyic-i ahlâkiyye çıkarıyor. Biz âlem karşısında yalnız seyirciyiz. Çünkü eşyâ bende musavver-i mahsûse (*image*) vücûda getiremez. Bende âleme â'id mahsûsât ve efkâr var ise, bunun sebebi Allah'tır. Her şey irâde-i ilâhiyyeye tâbî'dir. [162] Bu hâlde ahlâkın en büyük fâ'idesi: Yapmaya kâdir olmadığım yerde, bir şey istememektir ("Ubi nihil vales, ibi nihil velis."). Bu hâlde Geulincx'in ahlâkı için en mühim fazîlet-i tevâzu'dur. Rönesans feylesoflarında umûmiyyetle görülen kudret-i nefse ve irâdeye i'timâd yerine, görüyorsunuz ki, Geulincx'te tevâzu' ve huzû' kâ'im oluyor. Sû-i tebeddüle bi'l-hâssa nazar-ı dikkatinizi celb etmek istedim, çünkü on yedinci asrın nisf-ı ahîrinde vücûda gelen tebeddül-i hissîye işâret eder. Geulincx diyor ki:

Benim hiçbir şeyde, hattâ bizzât nefsim üzerinde hiçbir hak-kım yoktur. Binâenaleyh bana sa'âdetimi te'mîn ve taharrîyi teklîf doğru değildir. Çünkü bunu vücûda getirmek yed-i kudretimde bulunmuyor. Kudretim eremeyeceği şeyi istemek, elbette fazîlet değildir. Bende şunu bunu istemek yoktur. Benim ancak vazîfelerim olabilir. Ma'amâfih bu sûretle sa'âdetimi daha iyi te'mîn edebilirim. İnsânların bedbahtîsi ve felâketi, çok fazla şiddetle sa'âdetlerini taharrî etmekten ileri geliyor.

İşte Geulincx'in ahlâkı bu sûretle "tevekkül"e müncer olur. Bu cereyânın, yani "illet-i âdiyye" felsefesinin on yedinci asırda en büyük mümessili Nicolas Malebranche'tir. Bu asrın en büyük ve mühim mâ-ba'de't-tabî'yyûnundan olan bu zâttan bahs edeceğim. [163]

Nicolas Malebranche'ın Hayâtı

Nicolas Malebranche'ın illet-i âdiyye felsefesi en yüksek şekliniiktisâb ettiği gibi, bu zâтта okkasyonalizm ile tasavvuf tamâmiyle karışmıştır.

Nicolas Malebranche, Paris'te 1638'de doğmuştu. Pederi, Paris'in en büyük me'mûrlarından idi. Çocukluğunda hastalıklı olduğu için mektebe gönderilmemişti. O vakit ilk terbiyesini vâlikesinden aldı. Madam Catherine de Lauzon, za'îf ve incecik bir kadın idi.

Malebranche'da görülen hiss-i dîn hattâ üslûb-ı ifâde bu terbiyeye medyûndur. On altı yaşında iken Collège de la Marche'da felsefe tadrîs etmişti. Descartes gibi o da, Meşşâ'ıyyûn felsefesinden, ne de ilâhiyyâtta bir zevk almamış, bunlarda büyük bir kıymet görmemişti.

Bilâhere Oratory'e girdi. Ora muhîtinin dîndârlığını tefekkürâta müsâ'id, sükûnetini mizâcına mutâbık bulmuştu. Evvel emirde târîh ve edebiyât tettebbu'una sevk edildi. Malebranche bunlarda hiçbir isti'dâd gösteremiyor, hattâ hoşlanmıyordu. Descartes'ın *Traité de l'homme*'nu tesâdüfen bir kitâbçıda gördü. Eserin ismi hiss-i tecessüsünü uyandırmış, onu almıştı ve okudukça mantık ve vuzûhta o derece mütehassis etmişti ki, istediğini bulan bir adamdaki heyecân, arada sırada eseri okumaktan onu men' edecek derecede mes'ele oldu. [164] Bu ilk eseri okuduktan sonra, Descartes'ın diğer kitâblarını da aldı. Onları iyice anlayabilmek için riyâziyye tettebbu'una koyuldu. Descartes'ı okudukça takdîr ediyordu. Vücûd-ı ilâhîyi, bekâ-yı rûhu evvelâ vâzıhan isbât eylemesi, bu sûretle felsefe ile ilâhiyyât arasında irtibât-ı kavî te'sîs etmesi, onu son derece mütehassis ediyordu. "Descartes," diyordu, "otuz üç senede diğer felsefelerin hepsinin bulduğu hakâyıktan fazla hakikatler keşf etti." Artık Descartes'ın eserini okuduktan sonra, kurûn-ı kadîmenin putperest feylesoflarına inerek orada hakikat aramayı ma'nâsız buluyordu. Yunan-ı Kadîm feylesoflarına bir ehemmiyet ve kıymet vermiyordu. Platon'u bile "ilâhî Eflatun" (Platon Divin) diye tesmiye eylemesi istihzâ için idi. Hâlbûki târîh-i felsefe mü'ellifleri Malebranche'ı on yedinci asrın Eflatun'u kabûl ederler. Çünkü Descartes'ın felsefesini Platonlaştırmış yani Platon hakâyıkı meselde "*ideé*"de gördüğü gibi, Malebranche da "Allah"da bulmuştu. Her hâlde Malebranche'la Platon arasında yahut o zamân dedikleri gibi, Fransız Platon'uyla Yunan Platon'unun nazariyyâtı arasında sıkı bir münâsebet vardı. Fakat Malebranche bunun farkında değildi. Zâten Saint Augustinus'dan daha evvelki hükemâyı da inceden inceye okumuş değildi.

Ma'amâfih Descartes hakkındaki bütün hürmetine rağmen, onu lâ-yuhtî addetmiyordu. [165] Diyordu ki:¹⁷

Eserlerinin birçok yerinde aldandığını isbât edebileceğimi zannediyorum. Ma'amâfih Descartes'ın aldandığını zannederek eserini tedkîk etmek, onun hiçbir noktada hatâ etmediğini farz ederek okumaktan daha çok fâ'idelidir. Çünkü evvelâ yuhtî addedilmeyecek olunursa eserleri tedkîk etmeksizin okunur, anlamaksızın inanılabilir. Târîh okur gibi yalnız hissiyyâtı öğrenilir, fakat bu tettebbu' sâyesinde zekâ tevsi' edilemez.

Fi'l-hakîka Malebranche, Descartes'ı okumuş fakat olduğu gibi bellemeye çalışmamıştı. Onu Saint Augustinus'un efkârıyla tashîh ve ta'dîl eylemeye uğraştı. Malebranche, taharrî -i hakîkati insân için en mühim vazîfe addettiği için, ilk tefekkürâtı bi'l-hâssa bunun esbâb ve vesâ'il hakkında oldu. Ve ilk eserine de *Taharrî-i Hakikat (La recherche de la vérité)* unvânını verdi. Havâs ve tahayyülât ve müdrikeye dâ'ir olan ilk cildi neşr olunduktan bir sene sonra, [166] meyelâna, ihtirâsâta ve usûle dâ'ir olan ikinci cildi neşr olundu.

Eserde, Descartes felsefesine ait fikirler ve değerlendirmeler mevcûd olduğu için, dîne aykırı olduğu bahânesiyle eserin ilk cildinin basılmasına müsâ'ade olunmuyordu. Bereket versin Abbé de Ligny'nin müdâhalesiyle tab' edildi. Malebranche'ın bu ilk eseri bi'l-hâssa hatânın menba'larını pek ince bir tahlîle tâbi' tutması i'tibârıyla bugün için bile kıymetini zâyî' etmeyen muhalledâttandır.

Bu ilk eserini müte'âkib diğer yazıları bi'l-hâssa *Méditation chrétienne, Entretien métaphysique* intişâr eyledi. Bunlardan sonra bir taraftan Cizvitler'in, bir taraftan Jansenistler'in hücûm ve tezyîfine uğradı. Sükûn ve istirâhate olan meyline rağmen, tezyîfât karşısında mücâdeleden kaçınmazdı. Bossuet, bi'l-hâssa Arnauld ile mübâhasâtı şedîd olmuştu.

¹⁷ Malebranche'ın bu sözlerini bi'l-hâssa buraya nakl edişim, tedrîsî bir kıymeti olduğu içindir. Felsefe tedrîsâtına yeni başlayan gençler, hatâ etmez fikir ve eserler karşısında olmadıklarını dâ'imâ hatırdâ tutmalı, bellemek için değil anlamak, tedkîk etmek için okumak lâzım geldiğini unutmamalıdır.

Descartes'ın perestîşkârı Prenses Elizabeth, Malebranche'ın eserlerini okumuş onu takdîr eylemişti. Prens de Condé de, Malebranche'ın en büyük takdîrkârlarından idi. Eserlerinin tarz-ı tahrîri, üslûbu cidden güzeldir. Felsefî tefekkürât ile hiss-i dîn, Malebranche'ta tamâmen iştirâk etmiş ve her ikisini tamâmen tevhi'd eylediğine zâhib olmuştu. Spinoza felsefesiyle Malebranche'ın çıkardığı netâyici mukâyese ettiğimizde, ne kadar [167] aralarında ciddî münâsebet görürsünüz. Yalnız bu dîndâr feylesof böyle efkâra tahammül edemiyordu. Mülhid, sefil, deli tesmiye ettiği Spinoza'nın zâtın felsefesine karşı hiçbir teveccüh ve i'timâdı yoktu. Kendinden evvel illet-i âdiyye fikrini ortaya koyan Cordemoy ve Geulincx'in efkârına da vâkıf değildi. Bu hâl gösteriyor ki, illet-i mutlakaya istinâd etmek temâyül-i zihnîsi on yedinci asrın nısf-ı ahîrinde umûmî bir cereyân idi. Malebranche'ı da, ondan evvelki mütefekkirlerden ziyâde, bu umûmî cereyân yetiştirmişti.

Sinni ilerlediği hâlde kendi hücrelerinde tefekkürât-ı felsefiyyeden fâriğ olmamıştı. Nihâyet dört ay kadar hasta yattı. Zâten nahîf olan vücûdu kadîd kesilmişti. 1715 Teşrîn-i Evvel'inde vefât eyledi.

Şimdi Malebranche'ın efkâr-ı felsefiyyesine geçiyorum. Malebranche, eserine evvel emirde hatânın menşe'ini aramakla başlıyor. Hatâ etmekliğimizin sebebini araştırıyor. Malebranche'a göre hatânın sebeblerinden biri, sırf amelî gâyeye hâdim olan hislerimizin mu'tayâtını zât-ı eşyâyı anlamaya vâsita add eylemekliğimizdir. Hâlbûki havâs mâhiyyet-i eşyâyı bize bildiremez. Hattâ eşyâda olmayan havâssı onlarda gibi gösterir. Nitekim renk, koku gibi [168] keyfiyyât-ı hissiyyeyi mâddede zannettirerek bizi yanıltıyor. Hâlbûki mâdde hayyizden ibârettir. Onun ne koku, ne rengi vardır. Bunlar bizde, şu'ûrumuzda hâsıl olur. Havâs, mâhiyyet-i eşyâyı bildirmediği gibi muhayyile de (*imagination*) bizi aldatıyor. His ve ihtisâsâtımızın te'sîri altındadır. İdrâkimizin ve muhayyilemizin bu sûretle aldatması, uzvun te'sîri altında bulunmasından mütevelliddir. Fakat doğrudan doğruya rûha merbût olan müdrikemizin bir temâyül ve tenkîde tâbî' olması îcâb eder. Düşüneceğimiz cihet, bi'l-hâssa tasavvurâtımızın (*idées*) ne sûretle vücûda geldiğidir. Ma'lûm ya, doğrudan doğruya tahavvülât-ı zihniyyemizi

ve a'mâl-i rûhiyyemizi idrâk eyleriz. Eşyâyı tanımaklığımıza hâdim olan "tasavvurât" (*idées*) nerede vücûda geliyor? Bunun illeti ne eşyâ-yı hâriciyye, ne bizzât nefsimiz olabilir. Hiçbir vücûd-ı mütenâhî illet-i mutlaka olamaz, yani vücûda gelen bir şeyin illet-i asliyyesi addedilemez. Hakîkî illet Allah'tan gelebilir. Putperestler, eşyâyı ma'bûd addedenler, illeti dahi mevcûdât-ı mütenâhiyyede görebilirler, çünkü onların ilâhları da zâten mütenâhîdir. Fakat Allah nâ-mütenâhiyyette olunca, vücûd-ı mütenâhî illet-i hakîkiyye olamaz. O hâlde, hakîkî illet Allah'tır. [169] İlet-i tabî'yye birer illet-i âdiyyeden (*causes occasionnelles*) başka bir şey değildir.¹⁸ Bir küre, diger bir kürenin çarpmasıyla harekete gelince, bunun illet-i hakîkiyyesi çarpan küre olamaz. Çünkü bu sûretle çarpmakla, öteki kürenin hareketi arasında münâsebet-i zarûriyye yoktur. Kürenin bu sûretle çarpması, bütün harekât-ı mâddiyyenin hâlikı Allah için bir vesîle (*occasion*) olmuş ve irâde-i ilâhiyye ile birinci kürenin hareketi digerinin hareketini îcâb eylemiştir.¹⁹ Ecsâmdaki kuvve-i muharrikenin illeti, münhasıran âlemi muhâfaza eyleyen Allah'tır. Rûh-ı beşer için de mes'ele aynıdır. Te'sîr-i ilâhî olmayınca ne idrâk, ne irâde kâbildir. Allah, kendi kudretinden rûh-ı beşere hareket ve irâde kuvvetini verdi de denemez.

Bunu böyle tasavvur etmek, yani velev ki Allah tarafından bahş edilmiş olan kendi harekâtımızın illet-i asliyyesini kendimizde görmeye çalışmak doğru olamaz. [170] Çünkü bu takdîrde Allah'ın kendi gibi illet-i mutlaka olabilecek diger bir mevcûdu halk eylemiş olması îcâb eder. Hâlbûki Allah her şeyi yaratabilir, fakat kendi gibi ilâhlar yaratması tasavvur olunamaz. Elhâsıl nasıl edyân-ı hakîkiyye vahdet-i ilâhî ta'lîm ediyorsa, hakîkî felsefe de illet-i vâhide fikrine müstenid olması iktizâ eder.

Şu esâs dâ'iresinde ma'rifetimiz nasıl oluyor? Malebranche'a göre bütün tefekkürâtımızda Allah'a tâbî' ve mu'allak olduğumuzu kabûl eylemedikçe, ma'rifetimiz îzâh edilemez. Allah, rûhumuzla

¹⁸ İlet-i âdiyye mezhebinin bu ismi Malebranche'ın telakkîsinden sonra başlar.

¹⁹ Hâdisât arasında bir irtibât-ı zarûrî bulunmadığı hakkında Malebranche'ın efkârı Hume'un mütâla'asının aynıdır. Hume'un bu husûstaki mütâla'âtının Malebranche'tan mülhem olduğu muhakkaktır.

dâ'imî münâsebettedir. Âdetâ ervâh ulûhiyyetin makarrıdır. Allah'la bu münâsebet ve vahdet dolayısıyladır ki nefis-i nâtıkımız eşyâ-yı hâricî hakkında fikir hâsıl edebiliyor. Bütün tasavvurâtın menba'ı Allah'tır. Aksi hâlde insân, tasavvurları vücûda getirmekten âcizdir. Zâten bütün husûsî tasavvurât, vücûd-ı nâ-mütenâhî olan fikr-i ilâhın tahdîdinden başka bir şey değildir. Her bir fi'l-i zihni, vücûd (*être*) tasavvur-ı gayr-ı mu'ayyenini yakîn ve tahdîdden ibârettir. Tefekkürâtımız nasıl vücûd-ı hakîkiye müstenid ise, âmâl ve temâyülâtımız da evvelâ Allah'a müteveccihdir. Hakîkî sa'âdet de Allah'a vasıldadır. Zâten sa'âdet arzusunun menba'ı da odur. Yalnız bazen mahdûd bir hayrı hayr-ı hakîkî addediyor, mahdûd bir lezzeti sa'âdet-i asliyye zannederek aldanıyoruz. Nitekim evvelâ hâdisât karşısında da [171] eşyâ-yı mahdûdeyi illet-i hakîkiyye farz eyleyerek yanılıyoruz.

Malebranche'ın nazariyyât-ı ahlâkiyyesi bu esâsâta müstenid olarak devâm eder. Ben size burada uzun uzadıya bahse lüzûm görmüyorum.

Malebranche'ın şu nazariyyâtı, gâyet mühim i'tirâza ma'rûzdur. Fi'l-hakîka dikkat ederseniz, feylesofa göre, bütün ma'rifetimizin, binâenaleyh tabî'at hakkındaki ilmimizin esâsı Allah'ın nefis-i nâtıkımıza te'sîrinden mütevelliddir. Şu hâlde, şu âlem-i mâddî hakkındaki bütün bilgimiz, cevher-i ilâhînin te'sîrinden hâsıl oluyor. Bu takdîrde bir âlem-i mâddî kabûlüne ne lüzûm var? Esâsı hayyiz olan bir mâdde tasavvuruna nereden ihtiyâç hâsıl olabilir? Allah'ın zihnimizde kendi ta'bîrince bir "hayyiz-i ma'kûle" (*etendue intelligible*) halk eylemiş olması kifâyet ettikten sonra, bizde mâdde tasavvurunu vücûda getirmekten başka bir sebep-i vücûdu olmayan âlem-i mâddîyi kabûle ne lüzûm kalır? Berkeley, Malebranche'ın vefâtından bir parça evvel kendisini ziyâret ettiği vakit bu i'tirâzı serd eylemişti. Ma'amâfîh daha evvel talebesinden Mairan, aynı i'tirâzı serd etmişti. Mairan, mektûblarında diyordu ki, ya hayyiz-i mâddî mevcûd değildir, çünkü mâdde hakkındaki [172] ilmimiz için lâzûm olmadıktan sonra sebep-i vücûdu yoktur; yahut Spinoza'nın kabûl eylediği gibi, hayyiz Allah'ın mâhiyyeti dâhilindedir. Şu takdîrde Allah yalnız bize hayyiz tasavvurunu vermiyor. Bizzât onda hayyiz-i hakîkiyi görüyoruz demek lâzımdır. Bu haklı ve ciddî i'tirâz-ı felsefî hayli

mütehassis etmiş ve Mairan'a verdiği cevâblarda i'tikâdât-ı dîniyyeye istinâddan başka çâre bulamamıştır.

Hisbânî Karteziyyenler

Şimdiye kadar bahs eylediğim Karteziyyenler'in çıkardıkları netîce, "iftikâriyye-i dîniyye"ye (*idéalisme théologique*) müncer olduğunu gördünüz. Hepsi bi'n-netîce bugün illet-i hakîkiyyeyi Allah'ta görmekle iktifâ eylediler. Descartes'ın felsefesi diğer bir kısım zümre-i mütefekkirinde de bir nevi' hisbânîliği ve mâ-ba'de't-tabî'a sâhada bir yeniliği uyandırdı. Descartes felsefesi, hadd-i zâtında hisbânîliği tevlîd edecek havâssa da mâlik idi. Çünkü Descartes tedkikâta şekk ile başlıyordu. Vâkı'â isnâd ettiği bu şekk bir vâsıta idi. Fakat felsefesinin mevcûd müntesibleri aynı teveccüh, [173] aynı sür'atle o vâsıttadan dogmatik netâyice hemân intikâl ediveremezdi. Sâniyen, Descartes felsefesinin nassî (*dogmatique*) netâyici tahlîl ve tenkîde uğraya uğraya yeni mes'eleler ortaya çıkıyor yahut eski mes'eleler yeni tarzlarda vaz' olunuyordu.

İşte bu te'sîrât, on yedinci asır nihâyetine doğru bir zümre-i mütefekkire vücûda getirdi ki, nazariyyelerinin husûsiyyetlerine rağmen, Descartes'ın te'sîrâtına tâbî' olmak, felsefe mevzû'larında az çok hisbânîliği kabûl etmek i'tibâriyle müsterek bir seciyye arz ederler. Şimdi pek kısa bir tarzda size bu nevi' mütefekkirlerden bahs eyleyeceğim.

Joseph Glanvill

Joseph Glanvill, gençliğinde püritanizm, terbiye-i dîniyye ve o zamân Oxford'da hâkim olan skolastik felsefesi telkînâtına tâbî' olmuştu. Fakat bilâhere Bacon ve Descartes'ın âsârına meclûb oldu. Bi'l-hâssa Descartes'ı son derece takdîr eyliyor ve ulûm-ı tecrübiyyenin istikbâli hakkında büyük bir i'timâd besliyordu. En mühim eseri olan, Royal Society'ye ithâf eylediği *Scepsis scientifica*'da [174] bi'l-hâssa hasbî tedkikâtı ileriye sürüyordu. Eserin unvânında işâret etmek istediği veçhile, hisbânîliğe "taharrî-i hakîkat" ma'nâsını veriyordu. Fi'l-hakîka bilirsiniz ki, şekk ve hisbânîliğin en ibtidâ'î netîcesi bir i'tikâda bağlanmayarak taharriyyât-ı ilmiyyede bulunmaktır. Glanvill'in burada kasd ettiği ma'nâ da bu idi. Tabî'atin tedkik ve îzâhında, Descartes gibi, tamâmıyla mihâniki kabûl ve

tervîc ediyordu. Onun nazarında tabî'at tamâmıyla büyük bir maki-neden ibâretti. Yalnız bütün ilmimizin mâhiyyet-i faraziyyesini tak-dîr husûsunda, Descartes'dan ayrılıyordu. Glanvill'e göre ma'lûmâtımızdaki noksân dâ'imâ devâm edip gidecektir. Tecrübele-rimiz terakkî ve tevessü' eyledikçe, yeni yeni hâdiselere muttali' olacağız. Bi'n-netîce eski faraziyyelerimizi ta'dîl zarûreti karşısında kalacağız. "İllet-i âdiyye" feylesofları gibi Glanvill'in de nazar-ı dik-katini rûh ve beden münâsebeti ve o vesîle ile ale'l-ıtlâk illet ile ma'lûl yani netîce arasındaki irtibâtın mâhiyyeti mes'elesi celb edi-yor. Bu müşkil mes'eale üzerinde Cordemoy, Malebranche gibi düşü-nüyor. Diyor ki:

Bir illetin vücûdunu doğrudan doğruya hads (*intuition*) ile bilmiyoruz, yalnız netîcenin [175] tezâhürüyle anlıyoruz. Biz bir şeyi illet, diğerini netîce olarak teslîm eyliyorsak bunun se-bebi, aralarındaki illiyyet münâsebetini doğrudan doğruya bildiğimizden değil, birinci vâkı'ayı ikincisi ile dâ'imâ müterâfık olarak kabûl etmekliğimize müsteniddir. Çünkü "illiyyet," yani illet ile netîce arasındaki münâsebet doğrudan doğruya mahsûs değildir. Şu hâlde, iki vâkı'anın birbiriyle dâ'imâ müterâfık olmasından dolayı istidlâl ettiğimiz illiyyet münâsebeti zarûrî addedilemez.

İlliyyet münâsebeti hakkında şu tenkîd Hume'u hâtırlatır. Hume da aynı yolda tenkîd ile zihnî zarûrî gördüğü illiyyet münâ-sebetinin doğrudan doğruya mahsûs olmadığını ve bunun ancak "tedâ'î-i efkâr" kânûnuna istinâd edilebileceğini söylemişti. Hume'un tenkîdâtıyla ale'l-ıtlâk "illet-i âdiyye" feylesoflarının, Glanvill'in illiyyet münâsebeti hakkındaki ta'mîkleri arasında münâ-sebet vardır. [176]

Darülfünûn Edebiyat Medresesi
Felsefe Şubesi

Felsefe Tarihi Notları
Yeni Çağ Felsefesinden
Descartes ve Kartezyenler

1920-1921 Kış Sömesrinde
Muallim Mehmet Emin Bey'in Notlarından

Darülfünûn Matbaası
1921

Descartes için müracaat edilecek Fransızca eserler:

Descartes'ın eserleri çeşitli yayıncılar tarafından basılmıştır. Paul Tannery ve Charles Adam vasıtasıyla en son defa yayınlanmıştır. Elbette kaynak, bir kere Descartes'ın ileride söz edilecek olan bizzat kendi eserleridir. Hayatına ait en önemli Fransızca eserler şunlardır.

Baillet, *La Vie de M. Descartes*, (Paris: 1691); J. Millet Descartes *sa vie, ses travaux, ses découvertes* (Paris 1637); Descartes felsefesine dair Fransızca eserlerden Fr. Boullier'in *de Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris: 1868) adındaki eseri özellikle tavsiye edilmeye değerdir. İki ciltten meydana gelen bu kitap, yalnız Descartes felsefesini derinlemesine incelemek açısından değil, on yedinci yüzyıl felsefesine vukuf için de değerli bir kaynak oluşturur. [3] Özellikle Kartezyenler'in on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara olan etkilerini anlamak için en iyi bir eserdir. Bundan başka Liard'ın *Descartes* (Paris: 1882); E. Krantz'ın *Essai sur l'esthétique de Descartes* (Paris: 1882); Ch. Renouvier'nin, *Philosophie analytique de l'histoire* (Paris: 1896-1897); A. Fouillée'nin *Descartes* (Paris: 1893); Émile Boutroux'nun *Études d'Histoire de la Philosophie* (Paris: 1897) ile *L'imagination et les*

mathématiques selon Descartes (Paris: 1900) ismindeki eserleri*, özellikle tavsiye edilmeye değerdir. Bunlardan Boutroux'un *Études d'Histoire*'ı Darülfünûn kütüphanesinde vardır. Ch. Höffding'in aynı şekilde Darülfünûn kütüphanesinde mevcut olan *Felsefe Tarihi*'nin birinci cildindeki Descartes ve Kartezyenler'e ait bölümü Fransızca bilen meraklıların ve öğrencilerimizin okumaları çok faydalıdır. Bunlardan başka Descartes üzerine yazılmış ve felsefi dergilerde çıkmış makaleler vardır ki, dikkate değer araştırmaların ürünüdür. Bunları, derslerim arasında örnek göstermek için söyleyeceğim. [4]

René Descartes

Hanımlar, Efendiler!

Descartes'a genellikle yeni felsefenin kurucusu unvanını verirler. Yeni Çağ felsefesini incelersek, bu büyük filozofun bu unvana hak kazanmış olduğunu teslim ederiz. Gerçekten de, bir açıdan Descartes felsefesinin kaynağı, düşüncelerimizden varlığa nasıl intikal ettiğimizi araştırmaktır. Malebranche, Spinoza, Leibniz'den tutunuz Reid ve Kant'a kadar hep büyük filozofların hareketlerinin kaynağı da budur. Eski filozoflar için, düşüncelerimiz doğrudan doğruya "varlık"ı kuşatırdı. Bu yüzden fikirlerimizin incelenmesiyle varlığın hakikatine intikal mümkündü. Yeni felsefenin gayesi ise, düşünce yardımıyla varlığı imkân mertebesinde izah etmeye çalışmaktır. Bu tarz gayeyi felsefeye dâhil etme şerefi, Descartes'a aittir. Descartes nasıl yeni felsefenin yönünü belirlemiş ise, çağının bilimlari için en önemli ilkeyi de ortaya koymuştur. Gerçekten de Descartes'a göre bizzat düşünce ve şuurdan başka hadiselerin [5] hepsi mekanizm ile, matematiksel ilke ve metot ile açıklanabilir. On yedinci yüzyılın bilim kanaati de bundan başka bir şey değildir.

Descartes düalizm (*dualisme*) öğretisine bir açıklık ve belirginlik kazandırmıştı. Tabiat felsefesi ile ruh felsefesinin aynı ilkeyle açıklanmasına muhalifti. Bu değerlendirme tarzının etkisi, on yedinci

* *L'imagination et les mathématiques selon Descartes* başlıklı eser, Émile Boutroux'ya değil, oğlu Pierre Léon Boutroux'a aittir (hz. notu).

yüzyılın çoğu filozoflarında görüldü. O suretle bu yüzyılda en tutucu dindarlar, dinî ilkelerini karıştırmaksızın çağın en yüksek filozofu olabildi. Tabiat felsefesi için kabul ettikleri ilkeleri din felsefelerine karıştırmadılar. Bossuet, Fénelon hep böyle yetiştirdi. Pascal'ın yüksek bir bilgin olan şahsı, onun dinî vecdini ihlâl etmedi. Descartes hakikatin araştırılmasına akli, aklî apaçıklığı yegâne hakikat ölçütü olarak kabul etmişti. On yedinci yüzyılda insan toplumunu bu noktada gördü. Akla, aklın verilerine bu aşırı güven, on sekizinci yüzyıla da intikal eyledi. Descartes'ın aklî muhakeme konusu olarak görmediği veyahut buna cesaret eylemediği dinî ve toplumsal kurumlarda da rasyonalite aranmaya başlandı. On sekizinci yüzyıldaki toplumsal inkılâplar, örneğin 1789 büyük Fransız İhtilâli'nde, bu kanaatin [6] etkisi pek büyüktür. Descartes'ın rasyonel açıklığa verdiği aşırı önemin, tahmin eylediğinden çok fazla hayatî etkisi görüldü. Descartes felsefesinin önemi, yalnızca çağdaşlarına etki etmiş olmasından ibaret değildir. Bugün de felsefede, bilimlerde bu büyük filozofun izlerini bulabiliriz.

Émile Boutroux diyor ki, yüzyılımızın felsefesi idealisttir. Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım" (Cogito, ergo sum) ilkesi ise, idealizmin temelidir. Bugünkü bilimler hadiselerin mekanistik açıklamasına dayanmaktadır. Şuurdan başka her şeyi uzama (*etendu*) indirgemekle Descartes, bu bilimsel ilkeyi teslim eylemiş demektir. Bundan başka Descartes, yeni felsefenin en mühim meselelerini ortaya koymuştur. İrade ile düşünce arasındaki varlık ilişkisi meselesi, bilgi ile metafiziğin karşılıklı durumu, ruh ile beden arasındaki ilişki, hep Descartes ve Kartezyenler'in çözmeye uğraştığı meselelerdir ki, çağımızın felsefesinin de en önemli konularındır.

Hayatı

René Descartes, 1596 yılının son gününde, Touraine eyaletine bağlı Tours ile Poitiers arasındaki La Haye kasabasında doğdu. [7] Asil bir aileye mensuptu. Babası Joachim Descartes, parlamentoda üye idi. Annesi Jeanne Brochard, Descartes'ı dünyaya getirdikten pek az sonra vefat etmişti.

Küçüklüğünde pek zayıf ve hastalıklı idi. Prenses Elizabeth'e yazdığı mektupta şöyle diyor:

Annemden kuru öksürük, solgun bir beniz miras aldım. Bu hal yirmi yaşına kadar devam etti. O yıllarda beni gören doktorlar, genç yaşta öleceğimi zannediyorlardı.

Sağlığı sürekli bir itinayı gerektirdiği için, yedi yaşına kadar hiçbir şeyle meşgul edilmemişti. Fakat daha bu yaştayken özel eğilimleri, özellikle sorduğu bazı sorularla açığa vurduğu araştırma hissi, kendisinin bilim ve felsefeye eğilimini gösteriyordu. Onun için babası, "küçük filozof" diye çağırmaya başlamıştı.

1604 paskalyasından sonra, Cizvitler'in yeni kurulan La Flèche mektebine girdi. Orada eski Yunanca, Latince, tarih, matematik, ahlâk, şiir ve nesir, kısacası okunmaya değer bütün bilimleri öğrenmişti. Hocalarının öğretimdeki gayret ve maharetini teslim etmekle beraber, kendisine [8] öğretilen bilgilerin değerini takdirde gecikmemişti. Okuldan çıktığı vakit öğrendiği bilgilerin hiç biri, keza bilim ve hakikate karşı olan muhabbetini dindirememişti.

Büyük bir edebî zevke sahip olduğu halde çocukların terbiyesinde dil, özellikle mantık ve belagat ve şiire atfedilen önemi fazla görüyor, düşünmeyi öğrenmeksizin söylemek ilkelerinden söz edilmesini, fikir vermeksizin kelimeler, boş bir takım mimikler öğretilmesini garip buluyordu. İyi söylemek için, iyi düşünmekten, akıl yürütmeleri ve muhakemeleri güçlü olmaktan ve fikirlerini iyice hazmetmiş bulunmaktan fazla bir şey lazım değil idi. Uzun uzadıya bir takım şekiller ve ilkeler öğrenmeyi gereksiz görüyordu.

Okuduğu tarih derslerinin temin eylediği faydayı, seyahat ve farklı insanlarla sohbetin sağlayacağı istifadeye benzetiyordu. Hiç olmazsa zihnen zaman zaman başka memleketlerde, başka zamanlarda dolaşmak elbette faydalıdır. Bu sayede insan bir takım yanlış inançlardan kurtulur. Çeşitli yerler ve zamanlarda makul kabul edilen inançlara ve âdetlere alışkanlık kazanarak akli siler değil. Yalnız zaman ve memleketinin örf ve alışkanlıklarına muhalif olan her şeyi kötü ve saçma sayıvermekten, kendinden önce gelenlerin sözüne inanıvermekten kurtuluyor. [9] Tarih, bu suretle düşüncelerimizdeki bazı hataları gidererek, bizi ikaz eylemeye yararsa da, hakikati göstermez. Çünkü tarihçi, bir kere hikâye eylediği olayların doğru-

luğunu layıkıyla araştırabilecek vasıtalarla sahip değildir. İkinci olarak, okurlarının görüşlerini düşünerek olayların önemini yüceltir veya hatırlatır. Hükümdarlardan, savaşırlardan uzun uzadıya söz ettiği halde, milletlerin karanlık kalan hayatlarını söz konusu etmez. Özellikle olayları sadece belirler. Fakat hiçbir fikir ve hakikat ortaya koymaz. Bu yüzden bilim için konu olabilecek unsurlar vücuda getirirse de, bizzat bilim oluşturmaz. Descartes'ın zamanındaki tarih anlayışını düşünecek olursak, bu eleştiride isabet noktaları olduğunu teslim eyleriz.

Descartes özellikle matematikten hoşlanıyor. Onda bir bilim için lazım gelen başlıca özellikleri görüyordu. Matematik'in kullandığı öncüller apaçık olduğu gibi, sonuçlar da kesin çıkarımlarla elde edilmıştır. O suretle ki, sonuçların nedenleri, fikir ve hükümlerin birbirine kesin şekilde bağlı olmaları sayesinde gayet açık olarak görülür. Bu özelliklere rağmen Descartes, matematikte de [10] bilim için lazım gelen bütün özellikleri bulamıyordu. Çünkü bilim sadece zihnî ihtiyacımızı, sırf teorik araştırma duygumuzu tatmine hizmet etmekle kalmamalı. Eylemlerimize mümkün mertebe güven, mümkün mertebe genişlik ve kudret verebilmelidir. Oysa matematik, nicelik ve soyut şekiller dairesine mahsus kalmakla zihnimiz için bir tür eğlence olmaktan ibaret oluyor. Gerçekten de matematik'in mekaniğe uygulanmak gibi bir faydası vardır. Fakat bu istifade pek sınırlı ve azdır. Descartes matematik'in bu kadar sağlam ilkelere dayanmasına ve müspet bir metoda tâbi olmasına rağmen, faydasının sınırlı kalmasına hayret ediyor.

Matematik'in sonuçlarının doğruluğuna rağmen, faydasının sınırlı bulunmasına karşılık diğer bir bilim vardır ki, hükümleri ne kadar şüpheli ise kendinden beklenen pratik fayda da o kadar büyük ve tamdır. Bu bilim ahlâktır. Descartes, okulda özellikle Stoacılar'ın (Stoiciennes) ahlâk ilkelerini öğrenmişti. Seneca'yı okumuş, onun hayat hakkındaki anlayışını takdir eylemişti. Fakat ahlâk teorilerinden hiçbiri müspet sayılamazdı. Davranışlarımız ve hareketlerimiz için uygulanabilecek ilkelerin yalnız nasihat şeklinde öne sürülmesi yeterli olamazdı. [11] İnsan o bulunduğu harekete kendisini zorunlu tutabilmek için, "ne için" o tarzın iyi olduğunu bilmesi ve böylelikle o ilkelerin aklen ispat edilmiş olması lazım gelirdi. Oysa

farklı ahlâk teorilerinden hiçbirisi kesin surette ispat edilmiş sayılamazdı. Zaten Stoacılar'ın kabul eylediği ahlâk ilkeleri arasında faydaları olan ve sağduyunun kabulünü reddedeceği kesin bulunan bir takım ilkeler de vardı. Örneğin, kâmil insanı ilâhlık derecesine yüceltmek, kibirliliği desteklemek değil midir? Eylemin iradeye hâkim olabilmesi için, duyarlık ve içgüdülerimizi imkân mertebesinde yok eylemenin bir fazilet gibi gösterilmesi doğru mudur? İntihar bir fazilet sayılabilir mi? Elbette bunlar gösteriyor ki, bu gibi ahlâk teorilerinin ilkesinde ve metodunda hata var. Bu yüzden, matematik gibi müspet ilkelere dayanmadığı noktalarda hakikatten uzaklaştığı sağduyu tarafından belirlenebilen ahlâk teorileri, kum ya da çamur üzerinde yapılan büyük ve güzel saraylara benzer ki, etkisi ve ruhlara daimî nüfuz etmesi mümkün değildir.

Descartes, matematik ve ahlâkta bilimin sahip olması gereken özelliklerden bazısını gördüğü halde, okulda okuduğu diğer bilgilerde [12] bunlardan hiçbirini bulamıyor. İlâhiyat, Descartes'a göre bilimin gerektirdiği ne doğruluğa ne de faydaya sahiptir. Çünkü öğrettiği hakikatler akılla değil, vahiyle sabit olmuştur. İlâhiyatın faydasına gelince, o da pek şüphelidir. Çünkü dindar adam zaten ilâhiyatın uzun uzadıya incelediği akideleri bilir. Dindar olabilmek için, akidelere inanmak yeterlidir. Cennet ve ahiret saadeti, din bilgileri kadar cahil dindarlar için de mevcuttur. Okulda felsefe adı altında okutulan bilgiler de, Descartes'ı tatmin etmemişti. Felsefe adı altında, Tanrı'nın sıfatları ile ruh ve maddenin nitelik ve mahiyeti öğretiliyor. Başka bir deyişle, Orta Çağ'dan intikal eden ve Rönesans'ın yetiştirdiği büyük zekâların hücum ve eleştirilerine rağmen, on yedinci yüzyılın başlarında halen nüfuzunu kaybetmemiş olan skolastik felsefe öğretiliyordu. Descartes bu felsefe sisteminin zihni tatmin etmekten çok uzak olduğunu anlamıştı. Çünkü skolastizm, bir tür otorite (*autorité*) üzerine kurulu bir felsefedir. Oysa bilim, bizatihi zihni tatmin eyler. [13] Yoksa salt herhangi bir yazar tarafından ortaya konulduğu için hakikate uygun sayılamaz. İsterse en büyük dâhî tarafından ortaya konulmuş ve öğretilmiş olsun, bilimsel ve felsefi hakikatlere ancak yeterli nedenler olduğu zaman inanılır. Descartes, bunun için bu felsefe sisteminde araştırma özgürlüğü olmadığını görüyor ve herhangi bir meseleyi hakkıyla anlamak için,

öncelikle o meseleyi ortaya koyup çözümleyenlerin çıkardıkları sonuca bakmaksızın özgürce araştırılması gerekeceğini takdir ediyordu. Çünkü bir şeyi bilmek ve öğrenmek, ancak anlamakla mümkündür. Kavrayış ise, bir şeyin hakikati ve açıklığı konusunda kesin bilgi edinmekle olur. Maddî şeylerin bir elden diğer ele geçmesi gibi, hakikat ve açıklık bir zihinden diğerine intikal etmez. Aksine her bireyin fikrî gayretiyle kendi zihninde oluşur. Skolastik felsefe hakikati içermediği gibi, her ilkesi ve meselesinde şüphe etmek mümkün olduğu için, tabii olarak faydası da olamazdı. Oysa felsefe ilkelerin, ilk ilkelerin bilimi olduğuna göre, diğer bilimlerin onun sağlam ilkelerine dayanmasıyla mümkün olabilirdi. Bilimlerin ilk öncüllerine ve hadiselerin ve varolanların birbirleriyle karşılıklı ilişkilerine dair kesin bilgi elde edecek ve ona göre sınıflandırmaya hizmet edecek ilksel yasalar ortaya koyacak olan felsefedir. Örneğin, madde ve hayatın temeli [14] hakkında bir fikir elde etmeksizin, maddî şeyler ve canlı varlıklar nasıl incelenebilir? Madde ve hayatın mahiyet ve temeli filozofa ait değilse, kiminle ilgili olabilir?¹ Bu yüzden sağlam temellere dayanan bir felsefe, bilimlerin varlığı için esastır. Hakiki bir felsefenin yokluğu, bütün insan bilgisini tahrip eder. İşte bu değerlendirme iledir ki, Descartes, henüz bilimlerin müspet bir surette kurulmamış olduğuna ve insanlık için mümkün bilimlerin her kısmının kurulmasına ihtiyaç bulunduğuna inanıyor. Zaten insanın tabiata hâkim olamaması, onu idare edememesi müspet bilimlerin kurulamadığını ispata yeterli değil mi? Gerçekten de pusula gibi, barut gibi keşifler, insanın şeyler üzerindeki kudretini arttırmıştır. Fakat bunlar, tesadüf eseri olarak keşf ve icat edilmiş, yoksa belirli bir metot altında araştırmalarla bulunmamıştır. Bu yüzden bunu bilimsel keşiflere borçlu değildir. İşte Descartes, zamanın bilimlerinde doğruluktan yoksunluk, faydadan uzaklık görüyor, bundan dolayı hiçbirinde bilim için lazım gelen özellikleri bulmuyordu. Daha önce de söylediğim gibi, La Flèche mektebinde okuduğu bilimlerden yalnız matematiği, bilim [15] için gereken özelliklere kısmen sahip

¹ Bu fikirler, Descartes'ın felsefe hakkındaki anlayışının sonucudur. İleride bundan söz ettiğim vakit daha iyi anlaşılacaktır.

buluyor. İleride de göreceğiz ki filozof, matematiksel mekaniği geniş bir fikirler silsilesiyle ahlâkî hakikatlere bağlamaya çalışmıştır.

Kolejden çıktıktan sonra, ailesinin yanına döndü. 1612-1613 kışını orada geçirdi. Babası asker yapmak istediği için, o yıl eskrim ve binicilik öğrendi. Descartes bu talimlerden son derece memnun oluyor, bu uğraşları sırasında da felsefeyi unutmuyordu. O sıralarda, eskrim üzerine bir kitap yazmıştı. Fakat bugün bu kitabın metnine sahip bulunmuyoruz. 1613'de Paris'e gönderilmişti. Orada, kendisi gibi kilise mektebinin eski bir talebesi olan Mersenne ile karşılaşmış, matematikçilerden Mydorge ile tanışmıştı. Bir aralık Mersenne Paris'i terk etmiş ve Descartes da üniversiteye girmek üzere Poitiers'e gitmişti. Orada yaşadı ve sonra medeni hukuk ve savaş hukuku lisans diploması aldı. İşte Descartes'ın resmî tahsili burada nihayet buluyor. Artık zamanının kitaplarını ve bilginlerini kendisi inceledi ve yine kendi kendine kâinat kitabını okuyarak hakikati aramaya gayret eyledi. O zaman şöyle diyordu:

Bundan sonra gençliğimi seyahate, hükümdar saraylarını ve ordularını görmeye, çeşitli tabiatlarda ve şartlarda bulunan insanlarla tanışmaya, çeşitli tecrübeler kazanmaya ayıracam.

Gerçekten de, daha yirmi [16] yaşında iken, Maurice de Nassau'nun ordusuna gönüllü olarak dâhil olmuştu. Çeşitli memleketlerde seyahat arzusu, onu vatanı dışında bir orduya katılmak zorunda bırakan nedenlerden biri idi. İki yıl sonra Hollanda'yı terk etti. Bavyera Elektörü'nün ordusuna dâhil oldu, bu sırada Otuz Yıl Savaşları başlamıştı. Daha çok yeni felsefenin ilkelerini düşünüyor, insan duygularını ve ihtiraslarını incelemeye çalışıyordu. Breda kargâhında iken müzik üzerine bir eser yazmıştı. Bu zamanlarda çeşitli fırsatlarla yazdığı mektuplardan anlıyoruz ki, Descartes ordu da bilim ve felsefe ile meşgul oluyor, askerî işlerle o kadar alakadar olmuyordu. Maurice de Nassau'nun ordusunda iken, büyük matematik bilginleriyle temas etmiş ve matematik problemlerinin çözümündeki olağanüstü kabiliyetini tanıttırmıştı. Askerlik ancak tecrübe ve görgüsünü arttırmaya yarıyordu. Ordudaki durumunu bizzat şu suretle anlatıyor:

Ordularda bulunduğum dokuz yıl, şurada burada dolaşmaktan, oynanan komedyaya iştirak etmeye değil, seyirci kalmaya çalışmaktan başka bir şey yapmadım.

Bu söz size, Descartes'ın ne derece ruhen asker olduğunu, hele iştirak eylediği orduların manevî duygularına ne dereceye kadar iştirak eylediğini gösterir. Bavyera ordusuna katıldığı 1619 yılı idi. Ordu kış dolayısıyla sınırda konaklamıştı. Descartes bütün o kış bir odaya çekilerek, La Flèche mektebinden çıktığı zamandan beri zihnini meşgul eden meseleler üzerine düşünüyordu. Düşünmesini engelleyecek hiçbir neden, hiçbir ihtiras yoktu. Descartes, bu yılı hayatının en feyizli zamanı olarak görüyor, el yazısıyla Latince şu ifadeyi yazıyordu: [17] "*Cum plenus forem Enthusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem.*"² Bir yıl sonra, yani 16 Aralık 1620'de de şu ifadeyi yazmıştı: "*Coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis.*"³

Descartes'ın bu kadar önem verdiği bu keşfin mahiyeti ne idi? Bu büyük filozofun biyografisini yazan yazarlar bu noktada ittifak halinde değildir. Fakat herhalde Descartes'ı bu derece vecde getiren nedenin, meşhur *Discours de la méthode*'un ikinci bölümünde sözünü ettiği genel metot olması çok muhtemeldir.

1621'de Macaristan'dan dönüşünde orduyu terk etti. Muhtemeldir ki, bilimle daha özgürce uğraşmak istemesi, ordudan çekilmesine neden oldu. Fakat yeni felsefenin ilkelerini yayınlayabilmek için, bir müddet daha [18] zihninde hazırlamış ve tamamlamış olması lazımdı. Avrupa'nın henüz görmediği güneyine ve doğusuna seyahat etti. Roma'ya ve Venedik'e gitti. 1619 kışının en vecidli dakikasında zihninin açılması ve hakikatlerin araştırılmasında başarılı olması için Tanrı'dan dua etmiş ve Roma'da kutsal ziyarette bulunmayı adak eylemişti. Bu defa o adağı yerine getirdi. İtalya'dan sonra Fransa'ya döndü. Özel işlerini yoluna koyduktan ve Brittany, Poitou'daki akrabasını ziyaret ettikten sonra, Paris'e geldi. Tekrar üç yıl kadar gönüllü asker oldu. Bu sıralarda bilimsel topluluklara, çeşitli sosyete mahfillerine devam etti. Hiçbir an bilim ve felsefede tasarladığı inkılâbı düşünmekten geri kalmıyordu. Descartes, hiçbir zaman ne düşüncelerini, ne iradi hareketlerini tesadüfün yönlendirmesine bırakmamıştı. Düşünürken hakikati bulmak için takip edilmesi gereken "metot"u aradı. Hareketlerimizde müspet ahlâk kural-

² Heyecan içinde bilimin ilkelerini keşfettim.

³ Anlamaya başladım ki, keşfettiğim ilke, bilimsel araştırmalarda hizmet itibariyle hayrete değerdir.

ları buluncaya kadar, sureten birkaç ahlâk ilkesini kendisi için rehber kabul etmişti. Yukarıda da sırasında söylediğim gibi, Descartes, aksiyomlara dayalı müspet bir ahlâk felsefesi meydana getirmek istiyordu. O suretle ki, kuracağı ahlâkın ilkelerini zihin apaçık [19] kabul etmiş ve sonuçlar o ilkelere sağlam şekilde dayanmış olsun. Fakat böyle ahlâk meydana getirinceye kadar hareketlerimizi tesadüfe bırakamayız. Düşüncelerimizde “şüphe”yi ilke kabul ederek her şeye şüpheli nazarla baksak bile hareketten vazgeçemeyiz. Onun için de Descartes, sureten birkaç ahlâk ilkesini kabul ediyor. Descartes’ın sureten teslim edildiğini söylediği bu ahlâk kuralları bir sistem oluşturmaz. Bunlar, ahlâk hakikatini meydana getirinceye kadar seçilmiş bazı bilgece kurallardan ibarettir. Amacı, ileride anlatacağım üzere “şüphe metodu” ile zihinde mevcut bilgiler yığılırken, davranışlarımız için geçici bir kriter bulmaktan ibarettir. Bu kurallardan birincisi, memleketteki dinî kanaatlere bağlı kalmak, eşit şekilde kabul edilebilecek olan iki hareket tarzından mutedilini tercih eylemek. İfrattan ve özgürlüğü kısıtlayacak olan her türlü şeylerden sakınmaktır. Bu kuralların Montaigne ve Charron’un felsefesiyle sıkı alakası olacağı pek açıktır.⁴ İkinci kural davranışlarda ve hareketlerde mümkün [20] olacağı kadar metin ve kararlı olmak, takip etmeye ve uygulamaya karar verdikten sonra, en şüpheli fikirleri bile en sağlam düşünceler gibi uygulamaya koymaktan çekinmemektir. Üçüncü ahlâk kuralı, kendi nefesine galebe çalmaya gayret eylemek, dünya nizamını değil, kendi amellerini ve ihtiraslarını değiştirmektir. Descartes bu ahlâkî ilkeyi Seneca’dan almıştı. Filozofun hayatında, teslim eylediği bu geçici kurallar hâkim olmuştur. Onda gördüğümüz ifrattan kaçınma, itidal, basiret ve kararda sebat, nefesine hâkimiyet hep bu ahlâkî ilkelerin sonucudur. Descartes, beşerî meslekleri bu ahlâkî kuralların sonuçlarına göre birer birer gözden geçirmiş ve kendisi için başlamış olacağı işe devam etmekten, yani zekâsını işleyip geliştirmeye ve bulduğu metotlar dairesinde mümkün olduğu kadar hakikate vakıf olmaya çalışmaktan daha uygun meşguliyet görmemiştir.

Kabul eylediği bu ahlâk ilkesiyle hareketlerini düzenledikten sonra, La Flèche mektebinden beri tasarladığı felsefî inkılâbı hazırla-

⁴ Geçen sömestrdeki derslere bakınız!

yabilmek üzere uzlete çekilmeye karar verdi. Onun için ansızın, ak-raba ve dostlarını bırakarak Hollanda'ya gitti. Paris'in iklimini sıcak buluyor, insanı daha fazla hayale sevk eylediğini yazıyordu. [21] İhtimal ki, felsefesini daha özgürce düşünmek ve yazmak endişesiyle Hollanda'ya çekilmeyi tercih eylemişti.⁵ On yedinci yüzyılın serbest düşünen düşünürleri için olduğu gibi, Descartes için de Hollanda ikinci vatan oldu. Burada yirmi bir yıl aralıksız yeni felsefenin ilkele-rini düşündü. Deneyimlerinden anlam çıkarmaya çalıştı. Hollan-da'daki ikametgâhında hayvanların otopsisini için özel bir yer hazır-lamış, bazı küçük aletler yapmak ve cam kesmek için bir tezgâh vü-cuda getirmişti.

Hollanda'da uzlete çekildiği halde, çeşitli bilimsel akımlardan habersiz değildi. La Flèche mektebinden itibaren hayatının nihayeti-ne kadar samimi dostu ve arkadaşı olan Mersenne, bilimsel akımlar-dan kendisini haberdar ediyor, özellikle felsefesine ve matematiksel problemler hakkındaki fikirlerine karşı olan bilgilerin değerlendirmelerinden haberdar ediyordu. Bununla beraber Descartes, bizzat bilimsel tartışmalara da karışıyordu. Descartes'ın hayatını yazan [22] yazarlardan Baillet aynen şöyle diyor: "Descartes tartışmalarda bil-ginlerin görüşlerini bozmak ve kendisinin tahrik eylediği tartışmalar-ı uzatmakta özel bir kabiliyete sahipti."

Descartes, şaheseri olan *Discours de la méthode*'u diğer önemli e-serleri gibi Hollanda'da yazdı. Orada bulunduğu müddetçe, Fransa sefirinin ve bizzat Prens Doranj'ın himayesi sayesinde oldukça sakin bir hayat geçirdi. Gerçekten de bazı tutucu dindarlarla, çeşitli akım-lardan filozoflarla tartışmalarda bulundu. Hatta bu tartışmalar itham derecesine varmıştı. Fakat olağanüstü ihtiyatı, âdetlere ve dine bağlı-lık konusundaki azmi sayesinde, o devirde çoğu müceddid filozofla-rın uğradığı kovuşturmaya maruz kalmadı. Aksine hükümdarlardan itibaren birçok devlet adamının himaye ve yardımına erişti. Hayatını sürdürmeye yetecek servete sahip olmak için başka bir meslek ve sanat aramadı.

⁵ Mektuplarından birinde Hollanda'ya çekilmesinin nedenini anlatırken şöyle diyor: "Bir köşeye çekildiğim ve kendi kendime kaldığım dakikalar dışında, hakikatin araştırılmasında ilerlemeyi başaramıyorum."

Çoğu büyük müceddidler gibi, Descartes da, kendinden önce gelen büyük filozofların etkilerini takdir etmiyor. Onların çalışmalarının fikrî gelişmeler itibariyle değerini hakkıyla teslim etmiyordu. Karşıtlarından birine yazdığı mektupta şöyle diyor:

Gerçekten de sizin ispat etmeye uğraştığınız [23] gibi, ben Aristotelesçiler'in kullandıkları felsefi terminolojiyi biliyorum. Fakat bu benim için önemli bir mesele değildir. Aksine nazarımda bunun için çalışmak, buna fazla önem ve dikkat atfeylemek şeref vesilesi değil, mahçubiyet nedenidir.

Yunanca, İbranice gibi dillere önem veriyor, onunla uzun uzadıya uğraşanlara şaşıırıyordu. Söylediklerinin şimdiye kadar söylenmemiş, yazdıklarının şimdiye kadar yazılmamış olduğu inancında olduğu için, seleflerinin genelde kendi üzerindeki etkisini çoğunlukla inkâr ediyordu. Hollanda'da kendini ziyaret edenlerden birine otopsi için hazırlanmış hayvanları göstererek, "İşte benim okuduğum kitaplar" demişti. Geçmişe karşı olan çoğu horgörü, on yedinci, hatta on sekizinci yüzyılın büyük filozoflarında genellikle görülür. On dokuzuncu yüzyıldadır ki, tarih incelemelerine ve felsefe tarihine özel bir önem verilmiştir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıl düşünürlerinin bu eksikliği, geçmişe ve geçmişten devreden fikirlere aşırı bağıllıkla belirginleşen seleflerin eserlerinin bir antitezi kabul olunabilir. Tarihin tekâmüllerini takdir açısından büyük bir eksikliği olan bu durum, felsefi düşüncelerde özgürlüğü doğurmuştur. [24]

Bununla beraber, Descartes'ın geçmiş hakkında gösterdiği bu kayıtsızlığa bakarak, seleflerin eserlerini hiç bilmediği gibi bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Descartes'ın uzun uzadıya eski eserleri incelememiş, kendisinin ifadesiyle yazılı eserleri değil, kâinat kitabını okumaya çalışmış olacağı doğru olmakla beraber, büsbütün onlardan habersiz değildir. La Flèche mektebinde o zaman öğretilmiş felsefi eserleri öğrenmiş ve bizzat kendinin itiraf eylediği üzere mektep hayatında eline geçen kitabı okumuştur. Geçmiş hakkındaki bu küçümsemesine rağmen, vücuda getirdiği felsefi inkılâp hakkında övünme derecesine varan bir güven ve itimadı vardı. Kendi düşünme tarzını seleflerinden büsbütün ayrı kabul ederek, Rönesans'ta yetişen düşünürlerin, örneğin Galileo'nun bilimsel ve felsefi hayatında vücuda getirdiği inkılâbın önemini, hatta eserleri üzerine olan etkisini hakkıyla takdir eyliyordu. *Principes*'de, felsefesiyle tabii ha-

diselerden açıklanmamış hiçbir şeyin kalmamış olacağını söylüyordu.

Fikren bu derece inkılâp yaptığına kanaat getirmiş olan Descartes, davranışlarında ve hareketlerinde ne kadar ihtiyatlı idi. Geçici olarak kabul eylediği ahlâkî ilkelerinden de pekâlâ anlayacağınız üzere, [25] siyasî ve dinî hayat sahasında her türlü inkılâplar ve hareketlerden sakınıyordu. Öğrencilerinden birine hiçbir fikri yeni gibi kabul etmemesini, aksine eskilerin terimlerine sığınarak zihinleri yeni teorilerin illetleri ve nedenlerine alıştırmak lazım geleceğini yazıyordu. Yine aynı mektuptaki şu fikirler, metafizik sahasında da fikirlerini yayıp genişletir ki ne kadar ihtiyatlı olduğunu bize gösterir.

Tözel biçimlerin ve gerçek ilineklerin varlığını alenen reddedip çürütmeye ne lüzum var? Hatırlıyorsunuz ki, ben eserlerimde bunları red veya inkâr etmeye kalkmadım. Sadece bunları kabule mecbur olmaksızın fikirlerimi açıklayabileceğimi anlatmakla yetindim.

Felsefi ve metafizik fikirlerde bu kadar ihtiyatlı olunca, siyasî ve toplumsal ve dinî inkılâplarından ne kadar ürküğünü söylemeye gerek yoktur. Zaten geçici olarak kabul eylediği ahlâkî ilkelerin ilk maddesi "Memleketin din ve âdetlerine bağlanmayı" emrediyordu. Onun için, devlet ve toplumsal hayatta olduğu kadar, kilise meselelerinde de [26] inkılâpçı fikirlerin aleyhinde idi.

Aşırı ihtiyatı sonucuydu ki, doğrudan doğruya ruhun bekâsı ve ahiret âlemi meselelerine değinmekten kaçındı. Galileo'nun akıbetini haber alınca, *Dünya (Le monde)* namıyla yazdığı eseri yayınlamamış, bazı kısımlarını imha eylemişti. Çoktan beri kanaat getirdiği halde, bir türlü Copernicus'un dünya hakkındaki fikirlerini açıkça desteklemedi. Bossuet, "Mösyö Descartes kilise tarafından takip olunmaktan çok korkardı. Bunun için aşırı derecede ihtiyatlı oldu" diyor. Gerçekten bu ihtiyatlı hareket ve özellikle felsefe ile ihtiyatın birlikte gideceği hakkındaki inancı ve yayınları sayesinde, on altıncı yüzyıl düşünürlerinin uğradığı kovuşturmaya uğramadı. Aksine hükümdarlardan, devlet adamlarından, hatta kilise mensuplarından bazılarının özel himayelerine bile mazhar oldu. Fakat büsbütün hücumdan kurtulamadı. Bazı ruhbanların şiddetli hücumlarına, eleştirilerine uğradı. Bununla beraber, felsefesinin on yedinci yüzyılda süratle

yayılmasında, az zaman içinde önemli bir grubu etrafında toplamasında bu ihtiyatlılığın büyük etkisi olmuştur.

Descartes'ın, en önemli eseri olan *Discours*'unu Fransızca [27] yazıp yayınlaması, bu suretle felsefesiyle yalnız özel bir grubu değil, kendi ifadesiyle kardeşlerini bile ilgili kılmak istemesi dikkate değer yenilikçi bir harekettir. On yedinci yüzyılda henüz felsefe dili Batı memleketlerinde genellikle Latince idi. Gerçekten de daha önce Ramus eserini memleketin diliyle yazmıştı. Fakat açılan bu çıkır takip edilmedi. Birkaç istisna eser bir tarafa bırakılırsa, önemli felesefe kitapları Latince yazılıyordu. Hatta bazı felsefi terimlerin Latince'den başka bir dille ifade olunamayacağı iddia ediliyordu. Descartes'ın felsefesini tanıtip yaygınlaştırmak için eserlerinin bir kısmını Fransızca yazması, fikrî hayatta önem taşıyan bir yenilik olduğu gibi, memleketin diline de büyük bir hizmettir.

Özellikle ki, Descartes'ın üslubu on yedinci yüzyılda Fransız edebiyatı açısından ayrıca bir değer taşımaktadır.

Bununla beraber Descartes bütün eserlerini Fransızca yazmamıştır. *Le monde* ile *Discours de la méthode, ou de l'homme, Traité des passions, Les principes, Méditations*'dan başkası, yani *La Lumiere, Mécanique, Traité de la musique, Règles pour la direction de l'esprit* ve mektuplarından önemli bir kısmı Latince'dir. [28]

Eserlerinin bir kısmı Fransızca, bir kısmı Latince olması sırf keyfî değildir. Genel için yazdığı eserleri Fransızca kaleme almış, bilginler sınıfına hitap eylemek istediklerini Latince yazmıştır.

Descartes, hemen bütün hayatını bilim ve felsefeye hasreylemiş, yalnız bilimsel araştırmalardan zevk almış, Bacon gibi zamanının hiçbir kısmını siyasete, saray entrikalarına hasreylememiştir. Hükümdar saraylarına intisabı, onlardan göreceği himaye sayesinde felsefesini kolayca tanıtip yaygınlaştırmaya yönelik olmuştur.

Hayatının sonlarına doğru Kraliçe Christina kendisini Stocholm'e davet eylemişti. "Buz ve kayadan ibaret bir memleket" diye nitelediği bu kuzey şehrine kadar seyahati, felsefesini yeni bir muhitte tanıtip geliştirmeye yönelikti. Stocholm'ün soğuk iklimi sağlığını olumsuz etkiledi. Bir yıl sonra, 1651'de, elli dört yaşında iken vefat etti. Descartes'ın nispeten erken vefatının bilimsel gelişme-

ler adına ne kadar büyük bir kayıp olduğunu Leibniz'in gösterdiği şu üzüntü, yeteri derecede ispat eder.

Büyük filozofumuzun [yani Descartes'ın] hiç olmazsa Hobbes ve Roberval [29] derecesinde yaşaması ne kadar temenniye değer idi. Hiç şüphe yok ki, Descartes daha yaşasaydı öneme sahip bilimsel keşifler ve incelemelerde bulunacak, insanlık bunların sonuçlarından yoksun kalmayacaktı. Şurası kesindir ki, insanlık bu büyük varlığın ölümüyle telafisi pek güç bir kayba uğramıştır. Gerçekten de bir çok konularda biz Descartes'tan üstün büyük şahsiyetlere sahibiz. Fakat onun kadar geniş ve aynı zamanda derin ve etkili bir bakışa sahip filozof tanımıyorum.

Kraliçe Christina, bu büyük misafirinin vefatıyla ciddi üzülmüş, ağlamıştı. On altı yıl sonra kabri Fransa'ya naklolundu. Büyük bir merasimle defnedildi.

Descartes'a Göre Felsefe ve Metot

Descartes'ın felsefesini anlatabilmek için onun şaheseri olan *Discours*'unda kabul ettiği metodu takip eylemek lazımdır. Gerçekten de bu eserinde Descartes, büyük bir ustalikle kendi metodunu ve felsefesini kısaca anlatmıştır. Eğer bu eseri, diğer kitaplarıyla, özellikle de *Principes* ve *Méditations* ile tamamlanırsa bu büyük müceddidin kâinat hakkındaki bakış açısına vakıf olabiliriz. [30] Descartes'a göre felsefe, eskiler ve çağdaşları gibi "bilimlerin bilimi"dir. *Principes*'inde felsefe, hikmet bilgisidir. Hikmet, yalnız davranışlarda ve hareketlerde kontrollü hareket etmek değil, hayatı idare, sağlığı muhafaza gibi her hususta bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmektir. Bilimler birbirlerine o kadar bitişiktir ki, Descartes'a göre onları ayrı ayrı bilmekten çok, hepsine birden nüfuz daha kolaydır. Fakat bu bilgilerin tam olabilmesi için, hepsinin bir ilk nedenden çıkarılmış olması gerekir. O halde felsefenin gayesi, bu ilk nedeni araştırmaktır.

Konusu bu yolda kesin olarak bilinen felsefenin gaye ve faydası nedir? Descartes'a göre felsefenin gayesi insanoğlunun hayat şartlarını iyileştirmektir. Felsefe iki önemli kısma ayrılır:

1) Metafizik,

2) Fizik'tir.

Fizik maddî şeylerin gerçek temelini bulduktan sonra, kâinatın nasıl meydana geldiğini araştırır. Felsefe kısımlarıyla bir ağaca benzetilebilir. Metafizik kökü, fizik dalları oluşturur. Bu dallardan özellikle üç bilim; mekanik, tıp, ahlâk kollara ayrılır. Ahlâk, bütün bilimlerden sonra gelir. Çünkü bütün [31] diğer bilgileri gerektirir. Bazılarına göre felsefenin semeresiz bir bilgi gibi gözükmesi, yalnız kökü oluşturan metafizikle ilgilenmesinden ve onun en yukarı derecesi olan ahlâka çıkılamamasından ileri gelir. Nasıl meyve, ağacın en yukarı kısmında olursa, felsefenin de semeresi sonunda, yani pratik hayata uygulanması demek olan ahlâkta tecelli eyler. Nasıl köksüz ağaç olmazsa, ahlâk felsefesine kadar yükselebilmek için de metafiziğe ve fiziğe ihtiyaç vardır. Görülüyor ki Descartes, Bacon gibi felsefede pratik bir fayda arıyor. Ve skolastizmin pratik faydası olmamasını da bir kusur, bir noksan kabul ediyor.

Şimdi Descartes bu yolda tasarladığı felsefeyi nasıl ve ne yolda vücuda getirmek istedi? Hakikate ulaşabilmek için ilk önce doğru bir yol, bir metot bulmak lazımdır. Okulda hakikate ulaşabilmeye hizmet eden bir takım mantıksal kurallar öğrenmişti. Fakat bu birçok kıyas kurallarını bir tarafa bırakarak, yalnız şu dört temel kuralı zihin için ilke kabul etmekle hakikate ulaşmayı mümkün görmüştü.

1) Bir şey apaçık bilinmedikçe [32] hakikat olarak kabul edilmemelidir.

2) Her meseleyi, her davayı doğru ve kesin olarak çözebilmek için, mümkün olduğu kadar parçalarına ayırmalıdır.

3) En basit ve bununla beraber çözümlenmesi ve anlaşılması en kolayından başlayarak, derece derece daha karmaşık ve daha ayrıntılı meselelere çıkmak suretiyle düşüncelerimizi düzenli olarak idare etmelidir.

4) Hiçbir şeyin terk edilmiş, unutulmuş olmasına ihtimal kalmamak üzere, her zaman meseleyi tamamıyla analiz etmiş ve bütünü incelemiş olduğumuza kanaat elde etmek gerekir.

Descartes, bu dört kuralı, özellikle *Règles pour la direction de l'esprit* adıyla *Discours de la méthode*'dan önce yazıp yarım bıraktığı eserinde söz konusu etmiş ve açıklamıştı. Bu kuralların uygulama sınırı nedir? Descartes'a göre bu dört kuralın uygulama alanı genel

ve içerdiği hakikat mutlaklıdır. Bu yüzden şu veya bu bilim için değil, bütün bilimler için metoda ait kurallardandır. Birinci kural, yani apaçık (*evident*) olmayan şeyi hakikat olarak [33] kabul etmemek ilkesi, diğerlerinin temeli ve en genelidir. Fakat her fikir başlangıçta apaçık olamaz. Diğer üç kural bize apaçıklığın elde edilme yolunu gösterir.

Fakat bu mantıksal kurallara göre çıkarımlarda bulunabilmek için bir sağlam temel, bir dayanak noktası lazım. O halde ki, bunun varlığından şüphe edilemesin ki, diğer hakikatler ona bağlanabilsin. Hafıza ve duygulardaki yanlışlıklar ve hata, inançtaki çeşitlilik, bilgilerin içtihadındaki uyuşmazlık, Descartes'ı bütün insan bilgisi hakkında şüpheye düşürmüş idi. Bunların hepsinden şüphe edilebilirdi. Gerçekten de üçgen üç kenarlı şekildir. Eşit şeylere eşit nicelik ilave olursa, eşitlik bozulmaz gibi matematiksel aksiyomlar vardır ki, onları zihin apaçık kabul eder. Fakat bunlar da genel hüküm ve önermelerdir. Nereden bilinmektedir ki, güçlü bir kötü ruh (*esprit malin*) müdahale ederek bâtil önermeleri bize hakikat gibi göstermekte olmasın, çünkü zihin bu matematiksel aksiyomları apaçık kabul ediyorsa da, bunları doğrudan doğruya sezgiyle (*par intuition*) bilmiyor. Çünkü sezgi ile doğrudan doğruya tikel olayların (*des cas particuliers*) bilgisine erişiriz, [34] tümel önermelerin değil... İhtimaldir ki, bunları genelleştirip yaygınlaştırmakta hata edilemez.

Bu halde, bu bilgiler karşısında şüphe edilebilir. Görüyorsunuz ki, Descartes buraya kadar şüphecisi (*sceptique*) olanlara hak veriyor. Onun amacı şüphede kalmak değil, bilginizin şüphe edilmesi yasaklanmış yönlerini bir tarafa atarak, hakikat için bir dayanak noktası bulmak ve sonra o dayanaktan başlayarak diğer varlıklara intikal eylemektir. Onun içindir ki, Descartes'ın "şüphe" ile hakikatlerin araştırılmasına başlamasına Hallet ve bazıları "metodik şüphe" (*doute méthodique*) demişlerdir. Ya bakınız şimdi "varlık" için nasıl bir dayanak noktası arıyor? Bütün bu şüpheler doğru olsa, gerçekten bir iblis varlık her dakika insanı aldatmaktan zevk alsa bile mademki aldanıyorum, aldandığımı biliyorum, o halde aldanmış bir varlığın varlığından şüphe edilemez.

Aldanmak için deli olmak lazımdır. Mademki şüphe ediyorum, o halde düşünebilen bir mevcudum, [35] öyleyse bir varlığa sahibim.

İşte bir hakikat ki, bunda şüphe edilemez. Şüphenin sınırı buraya kadar. Daha ilerisine varamaz. “Düşünüyorum, o halde varım” (Cogito, ergo sum.) Descartes’ın meşhur ilkesidir ki, ilk hakikat ilkesi varlık için ilk dayanak noktasıdır.

Descartes’ın çağdaşlarından bir kısmı, bu düşünce tarzında yapmacıklık görmüşler, özellikle “Düşünüyorum, öyleyse varım”ı büyük terimi derinde gizli bir kıyas farz etmişlerdir. Bunlara göre “Düşünüyorum, öyleyse varım,” “Her düşünen vardır” tümel önermesini dile getirir. O halde bu hakikat dayanağı, “Her düşünen vardır, ben de düşünüyorum, öyleyse varım” gibi bir kıyasa, bir akıl yürütmeye indirgenir ki, bundaki, zaten Descartes’ın ispat etmeye çalıştığı önermedir. Şu halde Descartes’ın iddiası, bir tür bir şeyin yine kendisiyle ispatlanmaya kalkışılmasıdır.

Descartes’ın fikrine layıkıyla nüfuz edersek, bu itirazı haklı bulmayız. Nitekim kendisi de gerek *Méditations* ve gerek *Principes*’inde pek iyi cevap vermiştir. Descartes, kendi varlığına, önceden varolan her hangi bir hadiseden akıl yürüterek yahut bir kıyasın yardımıyla intikal etmemiş, [36] doğrudan doğruya düşünce-sinin ve şuurunun, varlığı apaçık gerektireceğini ortaya koymuştur. *Principes*’inde⁶ diyor ki:

Bir kimse “Düşünüyorum, öyleyse varım” dediği vakit, bir kıyas yardımıyla kendi varlığını ispat etmiş değil, aksine kendiliğinden apaçık bilinen bir şeyi ortaya koymuş, ruhunu dinlemekten ibaret bir hakikati ifade etmiştir. Eğer bir kıyas yardımıyla kendi varlığımıza intikal etmek isteseydi, zaten ispat etmek istenilen “Her düşünen vardır” önermesine muhtaç olunacağı tabii ve bu itiraz makul olurdu.

Descartes’ın bu itirazı davet eylemesi, hakikat ilkesi kabul ettiği bu ilkeyi bir kıyas sonucu gibi ifade etmesinden ve iki cümle arasına “öyleyse” (*ergo*) kelimesini koymasından kaynaklanır. Bu kelime ile bir yanlış anlaşılmaya meydan vermiştir.

“Düşünüyorum, öyleyse varım,” Descartes’a göre sadece bir hakikati ifadeden ibaret değildir. Descartes, felsefesini hep buna dayandırmış, ruhun bağımsız varlığını, [37] Tanrı’nın varlığını hep bundan çıkarmıştır. Saint Augustinus daha Orta Çağ’da “Biliyorum,

⁶ *Réprese au second objections*. p. 1220.

öyleyse varım” tarzında aynı hakikati söylemişti. Fakat Saint Augustinus, Descartes gibi bunu geniş bir anlamda kullanmamış, bu kadar önemli sonuçlar çıkarmaya uğraşmamıştır.

Descartes öncelikle kendi varlığımızı teslim, sonra duyulur şeylerin varlığına intikal eylemekle felsefede yeni bir yol açmıştır... Maine de Biran’ın şu sözleri, Descartes’ın metafizikte metot itibariyle meydana getirdiği yeniliği ortaya koymak itibariyle pek anlamlıdır:

Descartes, maddenin nitelikleriyle düşünce tözünün nitelikleri arasındaki temel farkı gösteren ilk filozoftur. *Méditations* bu tanımı genişletmekle ve ona göre sistemini kurup uygulamasını ortaya koymakla metafiziğin Yeni Çağ’da hakikî kurucusu kabul edilebilir.

Fakat ilk hakikat ilkesini bulmak yeterli değildir. Varlığım bir esas şüphe olarak kabul edildikten sonra, diğer hakikatlere intikal eyleyeceğim. Bu sıralarda zihnim için ilk temel ilke, kabul edeceğim fikirlerde apaçıklık aramak olacaktır. [38] Descartes’ın yalnız apaçık fikirleri kabul etmek gerektiğinde bu kadar ısrar etmesi, Orta Çağ felsefesine hâkim olan otoriteyi (*autorité*) ve diğer etkileri ortadan kaldırmak ve felsefede düşünce özgürlüğünü ikame etmek arzusundan kaynaklanır. Aslında Yeni Çağ’da düşünce özgürlüğünün gerekliliğini ilk defa savunan Descartes değildir. Geçen sömestredeki dersleri hatırlarsanız on altıncı, hatta on yedinci yüzyıl düşünürleri de felsefede ne Aristoteles’in, ne de kilise büyüklerinin fikirlerine tâbi olmakla yetinmenin doğru olamayacağını ve filozofun araştırmalarında akıl ve açıklıktan başka hâkim tanımayacağını iddia ve ilan etmişlerdir. Fakat bu büyük düşünürlerin gayretlerine rağmen, Descartes’ın zamanında nüfuz ve otorite üzerine kurulu skolastik felsefe devam ediyordu. Descartes’ın yalnız akıllı hâkim tanımakla yetinmeyerek, açıklık ve seçikliğin elde edilme yolunu da göstermesi ve felsefesinin yayılıp genişlemesi konusundaki kabiliyeti sayesinde ki, Orta Çağ skolastizmi tamamen defnolunabilmiştir. [39] Descartes’ın takipçilerinden, yani Kartezyenler’den olan din bilginleri bile, felsefede akıldan başka rehber olamayacağı fikrinin en sadık savunucularından olmuştur. Bu itibarla on sekizinci yüzyılın, örneğin derler ki en çok düşünce özgürlüğü taraftarı bir düşünürüyle, Kartezyenler’den olan Arnauld, Malebranche, Fénelon, Bossuet gibi din erbabı arasında fark yoktur.

Yalnız acaba apaçıklık hakikat için yeterli delil midir? Çok zaman apaçık olarak gördüğümüz birçok hakikatler vardır ki, zamanla yanlışlığını anlıyoruz. O halde nasıl olur da yalnız apaçıklığa dayanabiliriz. Descartes ve takipçilerine göre bu suretle aldanmaklığımız, zihnin sakin ve her türlü etkiden uzak bir surette hakikati aramamasından, diğer duygular ve etkilerden kendisini soyutlayamamasından kaynaklanır. Yoksa her türlü etkiler ve duygulardan özgür kalan zihnin dikkatlice analiz ettikten sonra teslim edeceği apaçık fikirler, mutlak hakikati içerir. [40] Fakat bu cevap yeterli değildir. İlk önce apaçıklığın mahiyetini anlamak ve bize apaçıklığı teslim ettiren aklı ve akıl ilkelerinin kaynağını ve uygulama alanını belirlemek gerekir. Fakat bilgi meselesini bu suretle ortaya koyup incelemek, ancak on sekizinci yüzyıl filozoflarınca mümkün olabilmıştır.

“Düşünüyorum, öyleyse varım” hakikat ilkesinden diğer hakikatlere intikal ederken, zihnin arayacağı apaçıklıktır demiştim. Fakat zihnin bu suretle apaçık olarak kabul eylediği fikirler, acaba bir varlığa delalet eder mi? Nereden biliniyor ki, Descartes’ı hatta matematiksel aksiyomlarda bile şüpheyi düşüren bir kötü güç bize olmayanı, hakikat gibi göstermiyor. Zihnen hakikat kabul ettiğim şeyin dışsal varlığı var mıdır? Mesele buraya dayanınca Descartes, Tanrı’nın varlığına dayanmak zorunluluğunu görüyor. Bunun için ilk önce Tanrı’nın varlığını ispat ve teslim etmeye mecbur oluyor. Kendi varlığım sezildikten (*par intuition*) sonra, bundan hemen Tanrı’nın varlığına intikal edilebilir. [41] Descartes bu konuda nedensellik (*causalité*) ilkesine dayanıyor. Bakınız nasıl?

Sağduyu teslim eder ki, sonuç nedenden fazla bir şey içeremez. Aksi halde sonuçta fazla olan şeyin nedeninin bulunmaması, başka bir deyişle yoktan bir şeyin var olması lazım gelir. Oysa yoktan bir şey var olamaz. Bu halde, mükemmelin ve sonsuzun nedeni eksik ve sonlu olamaz. Şu öncülü esas alarak fikirlerimizi analiz edecek olursak görürüz ki, bir takım tasarımlarımızın nedeni dışsal şeylerdir. Bir kısmının, bizzat kendimiziz. Fakat sonsuz varlığı ve mutlak mükemmelliği bildiren Tanrı fikrinin nedeni ben olamayacağım gibi, dışsal şeyler de değildir. Çünkü bir ki ben sonlu ve eksikim, arzularımı tatmin edememeğim, bilgimin birçoğundan şüphe eylemeğim acizliğime ve eksikliğime delalet eder. Mutlak

mükemmellik dış dünyada algıladığım cüz'î mükemmelliğin sonucu da sayılamaz. Çünkü bu halde Tanrı fikrinde [42] içkin olan birlik ve bölünemezlik mevcut olamaz. Zaten dışsal şeyler sonludur. Bu yüzden zaten sonlu olan algılarım, sonsuzun nedeni olamaz. Bu halde, bende doğuştan mevcut olan ve apaçık bilinen Tanrı fikrinin nedeninin de mutlak varlık sahibi olan "Tanrı" olması gerekir. Ve Tanrı'nın bu suretle varlığı sabit olunca, apaçık olan fikirlerin dış dünyada bir varlığa tekabül ettiğine şüphe edemem. Çünkü hakikat kabul ettiğim apaçık fikirler, "Tanrı" fikrinde içkin varlıklardan ve mükemmellikten bir parçadır. Bu yüzden varlıkları kesindir. Eksik olan bir varlık aldanır. Fakat sonsuz varlıkta hata etmek ve ettirmek ihtimali olmaz. Ben apaçık fikirlerimle sonsuz mükemmelliğe imkân mertebesinde vukuf elde edince, bu yoldaki bilgimin varlığından şüphe edemem. Descartes, bu temel fikri herkesin anlayacağı gibi şu şekilde ifade ediyor:

Apaçık fikirleri bana teslim ettiren Tanrı, beni aldatamaz. Bu yüzden bu yolda bildiğim şeylerin varlığından şüphe edemem.

Descartes'ın fikrine [43] iyice nüfuz edilecek olursa, bilginizin bir varlığa delalet ettiğine kanaat getirebilmek için ortaya koyduğu şu değerlendirmeler zararlı değildir. Descartes demek istiyor ki, ben mademki zihnimde apaçık mevcut olan mükemmellik fikrinden eksikliğime intikal ediyorum, varlığı sabit olan Tanrı ise her şeyi içeren "en mükemmel"dir, o halde bu fikir benim için bir ideal, bir "hakikat örneği"dir ki, benim görelî ve eksik bilgimin doğruluğunu bununla ölçebilirim. Bilginizin doğruluğu, dış dünyada varlığa delaleti için bir dayanak olmak üzere kabul eylediği Tanrı fikrine Descartes, tamamıyla dinî bir anlam vermemişti. Descartes'ın bu suretle ispat ve teslim eylediği Tanrı fikri, varlıkların ardı ardına gelen bu sürekli silsilesini sınırlandırır ki, bir şeyin var olabilmesi için o silsile arasında bir mevkiî olması gerekir. Nitekim eserlerinin birinde⁷ şöyle diyor:

Genellikle tabiatı gözden geçirince, bizzat Tanrı'yı yahut Tanrı'nın yaratılmış şeyler arasında kurmuş [44] olduğu ahengi ve bağlantıyı anlıyorum.

⁷ *Méditations.*

Hakikat olarak kabul edilen her şeyin bu ahenk, bu silsile arasında bir mevkiî olması gerekir. İşte bu anlamdadır ki Descartes, “Apaçık biliyorum ki, bütün bilgilerin doğruluğu Tanrı’nın varlığına, bilgisine dayanmaktadır” diyor. Pascal’ın şu sözleri de aynı fikrin ifadesidir: “Bu Tanrı ve hakikat birbirinden ayrılamaz. Bunlardan biri var ise, diğeri de vardır. Birinin varlığı kesin veya şüpheli ise, diğeri de öyledir.” Belki Descartes’a denilebilir ki, “nedensellik” ilkesini bütün anlam genişliğiyle kabul ettikten sonra, Tanrı’nın varlığını ispat ve teslim etmek zorunda kalmaksızın aynı sonuca varılabilir. Çünkü “nedensellik” şeyler arasında [45] ardardalık ve silsile kabul eylemek demektir. Bu takdirde hakikat kabul ettiğim fikirlerin, bu silsile arasında bir mevkiî olması zorunludur. Ancak nedeni bu suretle geniş bir anlamda ele alıp analiz etmek, yukarıda söylediğim gibi, on sekizinci yüzyılda mümkün olabirmiştir.

Görüyorsunuz ki Descartes, kendi varlığından Tanrı’nın varlığına ulaştı. Tanrı’nın varlığını bilimiz için bir dayanak kabul ettiğii için, özellikle Tanrı’nın ispatlanmasını özel bir hedef olarak gördü. Onun için Descartes’ın, Tanrı’nın varlığı hakkındaki delilleri özel bir değeri taşımaktadır. [46]

Tanrı’nın İspatı

Descartes bilgimizi iyice bir analize tâbi tutmuş ve şüpheye başlamıştı. İlk hareket kaynağını, yani kendi varlığını teslim ve kabul etmek zorunda kalarak, “Düşünüyorum, öyleyse varım” ilkesini koyduktan sonra, bundan hemen ruhun bağımsız olarak varlığına ve Tanrı’nın varlığına intikal ediyor. “Ruh” hakkındaki fikrini ileride söyleyeceğim. Şimdi Tanrı hakkındaki delillerinden söz edeceğim. Bu suretle, Tanrı’nın rasyonel ve mantıksal deliller ile ispatı mümkün olduğuna inanan hakîmlerin dayanmış oldukları delilleri de kısmen olsun görmüş olacağız. [47]

Kendi varlığımı, “hakikat” için sağlam bir ilke kabul ettikten sonra, acaba bundan Tanrı’nın varlığını ispat edebilir miyim, evet... Kendi varlığımı apaçık kabul edildikten sonra, Tanrı’nın varlığı da sabit olur. Hatta Tanrı’nın varlığı, dış dünyadaki şeylerin varlığından daha kesin ve daha aşikârdır. Bakınız nasıl: Bir an için duyumla-

rı unutuyorum. Gözümü kapıyor, kulaklarımı tıkıyorum. Yalnız zihnimdeki fikirleri ve tasarımları analiz ediyor, kendimi düşünüyorum. [48] Bu takdirde görüyorum ki, fikirlerimin bir kısmını hayal gücüm oluşturmuştur. Bir kısmı ise, dışsal şeylerin tasarımıdır. Tabii bu iki halde fikirlerimin doğruluğundaki ve hakikatindeki derece çeşitlidir. Fakat değeri ne olursa olsun, her tasarım ve fikrin içerdiği hakikatlerin, onun doğrudan doğruya fail nedeninde de olması lazımdır. Yoktan hiçbir şey var olamayacağı gibi, eksik olan bir şey mükemmelin nedeni olamaz. Başka bir deyişle mükemmel, eksiğe tâbi bulunamaz.

Selim irfan (*lumi re naturelle*) insana telkin ediyor ki, fikirlerimiz bizde [49] mevcut bir takım tablolar (*tableaux*) ve tasarımlardır (*images*) ki, aktardığı varlığın içerdiği mükemmelliği zamanla kolayca kaybedebilir. Fakat nedeni olan şeylerden daha mükemmel olamaz, daha fazlasını içerebilir.

Bu yüzden apa ıklıkla düşündüğüm fikirler, insanın kudretiyle uyumlu mükemmelliği içerince, onun nedenini tabiat dışında aramaya gerek yoktur. Fakat zihnimde apaçık bilinen bir fikir ve tasavvura tesadüf eder ve onun içerdiği mükemmellik tabiatın tamamen üstünde [50] olursa, o fikrin içerdiği hakikatleri kuşatan bir nedenin, bir varlığın varolmasının gerekliliğini kabul etmemi zorunludur. Hiçbir fikir yoktur ki, nedeni olan cismin üstünde bulunsun. Oysa zihnim faaliyete gelince, ben de apaçık Tanrı fikrinin varolduğunu görüyorum ki ezel , ebedî, irade ve ilim sahibi, her şeye güç yetiren ve bütün şeylerin yaratıcısı “sonsuz t z”  (*substance infinie*) içermektedir. Şimdi, insan tabiatında böyle bir fikir vücuda getirebilecek mahiyet var mıdır? Hayır!... Gerçekten de kendi başına t z [51] olmak itibariyle bende t z fikri mevcut olabilir.⁸ Fakat sonlu ve eksik olduğum için bedenimden ve ruhumdan  ıkarsadığım tözde sonsuzluk bulunamaz. O halde bu fikrin içerdiği bütün kudret ve sonsuzluğu taşıyan bir varlığı teslim etmemi ve bu fikrin nedeni olarak kabul etmemi gerekir. İ te zorunlu olarak teslim ettiğim bu varlık, [52] “Tanrı”dır. O halde Tanrı’nın varlığı müspettir. Görülüyor

⁸ Descartes, Tanrı’ya “t z” adını verdiği gibi, madde ve ruhu da iki bağımsız t z olmak üzere kabul etmiştir. T ze verdiği anlamı ve bu konudaki görüşünü ilerde söyleyeceğim.

ki, Descartes Tanrı'nın varlığına "sezgiyle" (*par intuition*) değil, tanıtılamayla intikal ediyor. Mektuplarının birinde "Tanrı'nın varlığı mucizeler yolu istisna edildiği takdirde ancak tanıtılamayla ispat edilebilir" diyor. Şu halde, doğrudan doğruya Tanrı'yı bilmek mümkün olduğu fikrinde bulunan Malebranche'dan ayrılıyor.

Descartes'ın, Tanrı'nın varlığı hakkındaki diğer delilleri de hep bu temel delilden çıkar. Onun için Descartes'ın karşıtları, özellikle bu tarz çıkarıma hücum eylemeye çalışmışlar, [53] Descartes da bu delili güçlendirmeye uğraşmıştır.

Örneğin Gassendi, gayet önemli bir noktayı öne sürerek itiraz eylemiştir. Malumdur ki, zihnimizde mevcut "Tanrı fikri" en mükemmeli içermektedir. Yani bizim için idealdir (*idéel*). Bu suretle zihnimizde vücuda gelen mükemmellik fikri, insanlığın mümkün ilerlemelerinden çıkarılmış olamaz mı? Bu halde, zihnimizde mevcut mükemmellik fikrinin nedenini tabiat dışında aramanın insanlığın mümkün tekâmüllerinden çıkarımla elde edilmiş olduğuna hükmeylemek gerekmez mi? Gassendi, bu itirazıyla ideale [54] ait fikirleri insanın sıradan tasarımlarının sınırını genişleterek, bazen o sınırı kaldırarak elde ettiğini göstermek istemiştir. Tanrı fikri de ideali içerdiği için, onun da hayal gücümüzde bu suretle meydana gelmesinin mümkün bulunduğunu ve bu takdirde onun mahiyetini anlamak için psikolojik bir analize tâbi tutmanın yeterli bulunduğunu ileriye sürmüştür. Gassendi'nin bu değerlendirmesi gayet önemli bir noktaya temas eder: "Halen bir varlığa tekabül etmemiş ideal (*idéel*) dediğimiz fikirleri nasıl elde ediyoruz? Bu mesele, önemli bir psikoloji [55] meselesidir ki, ciddi araştırmaya değer. Descartes'a göre insanlığın mümkün tekâmülleri Tanrı fikrini doğuramaz. Çünkü insanlığın sonsuz tekâmülü ancak gücül olarak (*en puissance*) mevcuttur. Oysa Tanrı fikrindeki mükemmellik gerçekten vakidir. Diğer taraftan, tekâmül eden ve ilerleyen varlık daima sonludur. Hiçbir zaman sonsuzluğa eremez. Çünkü sonsuzda derece, nicelik gibi ölçü, gelişme gibi durum değişimi söz konusu olamaz. Bu yüzden Tanrı'daki mükemmellik insanlığın tekâmülünden çıkarılamaz.

Descartes'a karşı, sonsuzluk ve Tanrı fikrinin zihinde apaçık olarak [56] mevcut olmadığını ileriye süremezsiniz. Yalnız filozofa göre sonsuzluk, sonlu varlıktan ziyade, zihin için apaçıktır. Hatta

apaçık olarak bildiğimiz sonlu hakikatler, sonsuzun sınırlandırılmasından başka bir şey değildir. *Méditations*'undaki şu fikirler, Descartes'ın sonsuzluğu zihin için ne derece müspet ve açık olarak kabul eylediğini ortaya koyması açısından pek anlamlıdır:

Nasıl hareketin yokluğundan dinginliği, ışığın yokluğundan karanlığı anlıyorsam, sonlunun zıddı olmak üzere de sonsuzluğu idrak eylediğimi tasavvur etmemliğim, [57] bu suretle sonsuzu müspet bir fikir olarak kabul etmemekliğim doğru olamaz. Aksine sonsuz tözde sonlu tözden fazla bir hakikat vardır. Dikkat edersem, zihnen sonlu kavramından çok, sonsuz kavramını açık olarak kavrıyorum.

Yine aynı *Méditations*'da mealen şöyle diyor: Sonsuz fikri pek apaçıktır. Zihnimin apaçık bir şekilde düşündüğü, hakikat ve doğruluğunu teslim eylediği az çok mükemmelliği içeren her şey tamamen sonsuzluk fikrinde içkindir. Bununla beraber sonsuzluğu tamamıyla kavrayamam. Çünkü ben sınırlı ve sonluyum. Apaçık olarak [58] bildiğim ve mükemmelliği içeriyor olarak gördüğüm her şey onda dâhildir. Ancak bunların dışında daha sonlu hakikatler vardır ki, Tanrı onları da içeriyor olduğu halde, ben bilmiyorum.

Descartes, bu delili herkesin zihnî seviyesiyle uyumlu gördüğü için, aynı temel fikri başka şekilde ortaya koyuyor. Eğer Tanrı mevcut olmasa, varlık nedenimiz hakkında şu üç ihtimal akla gelebilir: Varlığımızın nedeni ya kendimiz veya ebeveynimiz yahut mükemmelliğe sahip olmayan dışsal bir nedendir. Varlığımızın nedeni kendimiz olamayız. Çünkü biliyoruz ki, kendimiz eksikiz. Oysa bizde mükemmellik fikri vardır. Eğer biz kudret sahibi olsak, mükemmellik fikrinin içerdiği üzere kendimizi vücuda getirmiş olsak, [59] varlığımız gibi mevcudiyetimizi muhafaza da hiçbir şeye muhtaç olmayan bir yaratıcıyı gerektirir. Çünkü şu dakika yaşayan "Ben," bir dakika sonra yaşayacağımı bilmiyorum. Eğer mevcudiyeti muhafazada kendi kendime yetseydim, gelecekte yaşayacağımı bilmekliğim, düşünmekliğim gerekirdi. Çünkü ben bir düşünen varlığım (*chose qui pense*). Şu halde varlığım gibi mevcudiyetimi muhafaza da, daima yaratıcı bir varlığa muhtaçtır. Şu delil ile belirginlik kazandığı üzere, Descartes ve takipçileri "sürekli yaratma"ya (*création continue*) inanır. Yani varlıkların devamının, her dakika Tanrı'nın varlığını gerektirdiği fikrindedirler. [60] Zamanın zihnen sonsuzca bölünebilir

olması ve bölümleri arasında ilişki bulunmaması bu temel teorinin delilidir.

Varlığımı kendime dayandıramayacağım gibi, ebeveynim yahut dış dünyadaki şeyler gibi mükemmelliğe sahip olmayan bir kudrete bağlı olduğunu da kabul edemem. Çünkü bende “mutlak mükemmellik” fikri vardır. Benim nedenim olan şey, bu fikri varlığa getirecek mahiyette olmazsa, bunun yoktan var olması gerekir ki, zihin bunun delilini apaçık teslim eyler. Yalnız bir nokta kalır. Acaba tek başına mutlak mükemmellikten dört görece mükemmellik bir araya gelerek bu fikri varlığa getirmiş olamaz mı? Hayır... Çünkü [61] bu halde Tanrı’da tasarladığım birlik ve yalınlık (*simplicité*) varlığa gelemes. Kısacası Tanrı vardır. Çünkü ben varım, bende mutlak mükemmellik fikri vardır.

Bu ikinci delil de, mahiyet açısından birincinin aynıdır. Her ikisi de, bizde mevcut olan Tanrı fikrinden onun nedenine, yani Tanrı’ya intikal eylemekten ibarettir.

Descartes, Tanrı’nın varlığını ispat etmek için ikinci bir akıl yürütme yoluna daha başvuruyor. Tanrı’nın varlığını ispat eylemek kendi felsefesi, özellikle bilgimizin gerçeğe uygunluğu açısından pek önemli gördüğü için, bu ikinci delili bir geometri teoremi kadar açık şekilde ortaya koymayı hedef kabul ediyor.

Discours de la méthode’unda şöyle diyor: “Zihnimde mevcut olan mükemmellik fikrini incelediğim vakit [62] görüyorum ki, bir üçgenin üç açısının toplamı iki dik açı olduğu teoremi ne kadar müspet ise, mükemmel varlık da o kadar sabittir.” Descartes, o eserinde ana hatlarını ortaya koyduğu bu delili, *Méditations*’unda genişletiyor. Zihnimizde bazı şeyler hakkında öyle fikirler vardır ki, bunların bizim dışımızda bir mevcudiyeti olmamakla beraber, yok da değildirler. Çünkü yalın ve açıktırlar. Analizlerimizin ve icatlarımızın ürünü de değildirler. Çünkü zihnen sabit bir mevcudiyete sahiptirler. Örneğin bir üçgende gördüğümüz özellikler böyledir. Bu özellikler, somut (*concret*) olarak cisimlerde görülmemekle beraber, doğruluklarından şüphe edemeyiz. Belki denebilir ki, bir üçgende gördüğümüz özellikler az çok üçgen şeklinde cisimlerden çıkarılmıştır. Fakat o vakit daha bileşik geometrik cisimleri örnek olarak alabilirim ki, bunların zihnen kabul edilen [63] özellikleri deneye bilinmiş de-

ğildir. Bununla beraber, müspet olduğu için sadece bir vehim ve hayal de sayılamaz. Kısacası zihnimde sabit bir varlığa sahip olarak ve apaçık düşünülebilien fikirlere ait olmak üzere tasarladığım özellikler de, fikirler kadar doğrudur ve vardır. Örneğin üçgen fikrinin varlığı ne kadar sabit ise, ondan çıkardığım özellikler de, bu cümleden olarak üç açısı toplamının iki dik açı olması da o kadar doğrudur. Bunun gibi, mademki bende "Tanrı" fikri vardır, bu fikrin özellikleri ve nitelikleri olmak üzere apaçık düşünebileceğim her şey de, o fikir kadar hakikate uygundur. Tanrı fikrinde içkin olan mükemmellik, onun ebedi ve ezeli varlığını dillendirir. Nasıl bir üçgen tasarımımdan, onun üç açısının toplamının iki dik açı olması apaçık çıkarılıyor ise, Tanrı ve o fikirde içkin mükemmellik de varlığı öylece gerektirir. Bu iki teoremden biri ne kadar doğru ise, öteki de o kadar doğru, o kadar hakikate uygundur. [64]

Descartes, bu delille Tanrı'nın varlığını herhangi bir matematiksel teorem kadar açık ve kesin göstermek istemiştir. Fakat bunda acaba ne dereceye kadar başarılı olmuştur? Descartes bile bu delilin kuvvetinden şüphe ediyor; diyor ki:

Dayandığım nedenlere nüfuz edilmediği takdirde, bu akıl yürütme tarzı bir tür safsata şeklini alır. Onun için başlangıçta bu delilin teoremimi ispat edebileceğinden şüphelendim, hatta diğer delillerin kuvvetini azaltabileceğinden korktum. Fakat Tanrı'nın varlığının ispatı konusunda iki yol vardır: Biri sonuçtan, yani bizdeki mükemmellik fikrinden nedenine intikal etmek, diğeri zâtını düşünerek mutlak varlığı çıkarmaktır. İlk akıl yürütme şeklini söyledikten sonra, ikincisini susarak geçmeyi uygun görmedim. [65]

Gerçekten de Descartes'ın bu delili üzerinde bir parça durulunca, zayıf noktaları pek açık olarak görülür. Çünkü varlık (*existence*) mükemmelliğe sahip olan veya olmayan bir şey için zorunlu olmakla beraber, bir üçgenin üç açısı toplamı iki dik açı olması gibi bir vasıf ve nitelik (*attribut*) olarak görülebilir mi? Aynı şekilde mükemmellik (*perfection*) için "varlık" zorunlu olsun ve birini kabul ettikten sonra diğerini inkâr çelişkiyi gerektirsin. Fakat bu halde ben diyemez miyim ki, zihnin kabul eylediği mükemmellik bir soyut kavram olduğu gibi, onun olmazsa olmazı olan varlık da (*existence*) yine sadece zihnî

bir varlıktan ibarettir. Descartes'ın bu delili şöylece bir kıyasa indirgenebilir:

Zihnimde mükemmellik fikri vardır. [66] Her mükemmellik varlığı gerektirir. Zihnimdeki mükemmellik de dışsal varlığı gerektirir.

Malumdur ki, kıyasta öncüllerin içerdiği hakikatin genişliği ve derecesi ne ise, sonuç da aynı suretle olur. Öncülde kabul edilen "mükemmellik" eğer soyut ise, sonuçta ona atfolunan "varlık" da nihayet bir "zihinsel varlık" olabilir. Zaten Descartes değil midir ki, skolastik felsefeyi eleştirirken, rastgele kıyasların yeni bir hakikati ispata yaramayacağını, olsa olsa öncüllerdeki hakikati açık kılacağını söylemişti. Şu halde "preuve ontologique" denilen bu delilin, Gassendi'nin açıkça söylediği üzere, büyük bir değeri yoktur.

Descartes, bu rasyonel deliller ile Tanrı'nın varlığını [67] ispat ettikten sonra, Tanrı'nın sıfatları ve yüce zatının kâinatla ilişkisi meselelerini uzun uzadıya incelememişti. Felsefe tarihçisi Ritter'in dediği gibi, bu konularla ilgilenmeyi ilâhiyat müntesiplerine bırakıyor ve bu konudaki kanaatini vesileler ve zorunluluklar ortaya çıktıkça, çoğunlukla mektuplarında gerektikçe yazıyordu. Niçin Tanrı'nın sıfatları meselesi üzerinde durmamıştı? Bunun nedeni kısmen felsefesinin ana hatları itibarıyla gerek görmemesinden, kısmen kilise karşıtı bir sonuca varmaktan çekinmesinden kaynaklanmaktaydı. Bununla beraber on yedinci yüzyıl filozofları, özellikle de Kartezyenler, Descartes'ın müphem bıraktığı noktalar üzerinde durdukları ve çeşitli ekollere ayrıldıkları için, Descartes'ın Tanrı'nın zatı [68] ve sıfatı hakkındaki fikirlerinden de söz etmek lazımdır.

Descartes Tanrı'nın sıfatı hakkında kendi tasarımıyla avamın görüşü arasında fark olduğuna inanır. Herkes Tanrı'yı her şeyin yegâne yaratıcısı, mükemmel ve sonsuz varlık olarak tasarlamaz. Avam, çoğunlukla Tanrı'yı, kendine ibadet edilen bir sonlu varlık gibi düşünürler. O yolda sıfat isnat eylerler. Descartes, Tanrı'yı bu şekilde tasarlanmaktan tenzih etmek üzere onu "mutlak töz" (*substance absolue*) olmak üzere niteliyor. Tanrı tözdür demek, kendi kendine kaim, yani varlığı için başka şeye muhtaç değil demektir. Nitekim Descartes tözü *Principes*'de, "Varlığı için kendinden başkasına [69] muhtaç olmayan" diye tanımlıyor. Descartes'a göre bu an-

lamda Tanrı'dan başka hiçbir şeye "tözlük" atfedilemez. Çünkü yalnız mükemmel varlık, başka şeye muhtaç olmaksızın kaimdir. Bu nedenden dolayıdır ki Descartes, atomizm teorisini reddediyor. Çünkü eskilere göre "atom" kendi kendine kaimdir ve başka bir şeye muhtaç değildir. Oysa bu şekilde var olan ancak Tanrı'dır.

Yalnız yaratılmış şeyler arasında bir kısmı vardır ki, varlıkları için diğerine muhtaçtır. Fakat diğer bir kısmının varlığı için hiçbir yaratılmış şeyin varlığına ihtiyaç olmayıp ancak Tanrı'nın varlığına muhtaçtır. Bunlardan birinci kısma ilinekler yahut nitelikler (*qualités*) dediğimiz gibi, diğerine de töz (*substance*) diyoruz. [70] Descartes'a göre işte bu anlamda madde ve ruh birer bağımsız tözdür. Çünkü bunları hiçbir yaratılmış şeye muhtaç olmaksızın düşünebiliriz. Oysa her çeşit hadise ve ilinek, madde ve ruha muhtaç olmaksızın mevcut olamaz. Demek oluyor ki, tözün daha genel bir anlamı da vardır. Bu takdirde töz ilineklerin dayanağı (*support*) olan şeydir. Tözün bu iki anlamı diğerine pek yakındır. Nitekim Descartes bile eserlerinin pek çok yerinde bu iki anlayışı karıştırmıştır. Ruh ve madde bağımsız birer tözdür dediği zaman, bazen bu terime verdiği anlam bunların kendi kendine kaim olduklarıdır. Aynı şekilde mutlak töz bütün değişimleri ve mümkün hakikatleri, başka bir deyişle bütün ilinekleri ve hadiseleri içeriyor [71] olduğuna göre, Tanrı hakkında kullanıldığı vakit bile töze genel anlam atfolunabilir. Bu takdirde töze belirli bir anlam atfeylemek ve bu ikiliği ortadan kaldırmak doğru olmaz mı? İşte Descartes'ın cevapsız bıraktığı bu nokta, Spinoza felsefesinin öncüllerinden birini oluşturuyor.

Descartes'ın din felsefesinin uğradığı güçlüklerden biri de, nedensellik kavramının bizzat mükemmel varlığa uygulanması meselesidir. Daha önce söylediğim gibi, Descartes, Tanrı'nın varlığını nedensellik ilkesi yardımıyla ispat ediyor. O halde bizzat nedensellik "Tanrı" hakkında uygulanabilir değil mi? Mademki nedensellik ilkesi Tanrı'nın ispatı konusunda dayanaktır, o halde "Tanrı" kavramından öncedir. Bu takdirde bunun Tanrı'nın zatı [72] hakkında da uygulanması lazım gelmez mi? Descartes bu itirazdan kurtulmak için diyor ki:

Kendi kendisinin nedeni olanla, nedeni dışarıda bulunan şeyleri birbirinden ayırmalıdır. Tanrı'nın nedeni bizzat kendisidir (*cause sui*). Başka bir deyişle mükemmel varlıkta neden ve so-

nuç ilişkisi Tanrı'nın zatıyla olan nispetinden başka bir şey değildir. Tanrı sonsuz varlık olmak itibariyle sınırsız bir kudrete sahiptir ki, varlığı için kendinden başka hiçbir kuvvete, hiçbir nedene muhtaç değildir.

Bu mesele kendi kendine kaim bulunan, başka bir deyişle nedeni kendisi bulunan töz de tasarlanması mümkün olup olmadığı meselesiyle ilgilidir. Fakat düşünülecek diğer bir nokta da, Tanrı'yı zatının nedeni olmak üzere tasarlayanın anlaşılır olup olmadığıdır. [73] Daha sonra Descartes felsefesinin en şiddetli savunucularından olan Arnauld, bir şeyin nedenini zatında aramanın çelişkili bir ifade olacağını ileriye sürmüş ve her halde neden kavramının Tanrı'nın zatı hakkında uygulanamayacağını söylemiştir. Arnauld'un dayandığı deliller önemlidir. Çünkü Tanrı neden ise, aynı zamanda sonuç da olması lazım gelir. Oysa sonuç, nedenden sonra geleceği için Tanrı'nın zatında zaman itibariyle bir ikilik tasarlamak lazım gelecektir. Oysa Tanrı'nın zatında zaman, yani geçmiş ve gelecek, gerçek (*réalité*) ve imkân (*possibilité*) ayırt edilemez. Arnauld'un itirazına karşı Descartes diyor ki:

Mademki Tanrı'nın varlığını nedensellik yardımıyla ispat [74] ediyoruz, o halde nedeni Tanrı'nın hakkında da aramaklığımız lazımdır. Bu konuda güçlüklerden kurtulmak için, Tanrı'yı kendi kendisinin nedeni olarak tasarlamak zorunludur. Şu kadar ki, Tanrı hakkında kullandığımız neden terimi insan bilgisinin sınırlılığı ve göreliliği dolayısıyla kıyas yoluyla bir ifadeden başka bir şey değildir. Sonsuz varlık hakkında kullanılan "neden" terimini, tamamen bayağı anlamında değerlendirmemelidir. Nitekim Tanrı kendi varlığının nedeni kabul olunabilir. Fakat Tanrı'nın zatına "sonuç" denemez. Çünkü sonuç sonra gelir ve bağımlıdır. Oysa Tanrı'nın zatında sonra gelen ve bağımlı bir kısım ayırt olunamaz. Nedensellik kavramı diğer şeylere uygulandığı vakit, "zaman" kavramı da hatıra gelir. Fakat "Tanrı" hakkında bu geçerli değildir. Çünkü [75] zaman insan tasarımlarıyla ilgili bir kavramdır (*un modus cogitandi*) ki, Tanrı'nın zatı hakkında elbette uygulanabilir değildir.

Bununla beraber bütün bu tartışmalar önemli bir meseleyi açar; o da bizim temel fikirlerimizin ve aklî ilkelerimizin ilâhiyat alanına uygulanabilir olup olmadığını ve "tabîî din" savunucularının kabul

eylediği gibi aklen Tanrı'nın zatı ve sıfatının kesin bilgisine ulaşılabilir ulaşamayacağıdır. Bu yönlerle on yedinci yüzyılın diğer filozoflarının nasıl uğraşmış olduklarını ilerideki derslerde göreceğiz.

Şimdi Descartes'ın tabiat felsefesine geçelim.

Dış Dünya, Madde

Daha önceki derslerde Descartes'ın nasıl şüpheyi başladığını, nihayet kendi varlığına ve bilgimizin [76] dış dünyayla uygunluğu için Tanrı'nın varlığının zorunluluğuna nasıl intikal ettiğini anlatmıştım. Şimdi dış dünyayı, yani madde, maddî hadiseler hakkındaki fikirlerini söyleyeceğim.

Sezgiyle (*par intuition*) kendi varlığım sabit olduktan ve Tanrı'nın varlığını ispat ederek apaçık fikir ve tasarımlarımın dışsal varlığından şüpheyi yer olmadığı ortaya çıktıktan sonra, dış dünyanın da varlığı açıklık kazanır. Çünkü bende bir takım tasarımlar (*idées adventices*) vardır ki, onların kendi vehimlerimin ürünü olmadığını biliyorum. Bu halde bunların bende meydana gelmesine neden olan ve benim dışımda olan maddî şeylerin varlığını teslim etmekliğim zorunludur.

Yalnız bu maddî şeylerin, başka bir deyişle [77] ruhumun, düşünen tözün dışında olan maddî tözün mahiyeti nedir?

Öncelikle maddî tözde renk, koku gibi duyulur nitelikler vardır ki, maddenin bundan ibaret olması kesinlikle lazım gelmez. Duyusal algının başlıca gayesi pratiktir. Biz bu sayede şeylerin faydalı veya zararlı olanını birbirinden ayırt edebiliriz. Duyu algısı bilimiz için temel olsa bile, algılarımızın şeylerin aynısı olması gerekmez. Belki kelimelerle fikirler arasındaki ilişki gibi şeyler ile algılarımız arasında bir uygunluk mevcut olabilir. Özellikle algıların meydana gelme şeklini düşündüğümüz zaman görürüz ki, algılarımız duyularımızın şeyler ile temasından meydana geliyor. Biz işte şeylerin ancak yüzeyiyle temas edebiliyoruz. Eğer [78] şeylerin bizim üzerimizdeki etkilerini bir tarafa bırakarak mahiyetini düşünecek olursak, yalnız uzam (*etendue*), bölünebilirlik (*divisibilité*) ve hareket (*mouvement*) kalır ki, zihnen ne kadar uğraşırsak maddeyi bu niteliklerden soyutlayamayız. İşte madde hakkında açık ve seçik olarak bizde mevcut

olabilecek fikir budur. Maddeyi böyle uzam ve hareketten ibaret kabul edince, yani maddenin temel mahiyetini sırf geometrik (*géométrie*) ele alınca, maddî dünyada geçen olayları anlayabilir ve açıklayabiliriz. Hareket bütün diğer hadiseleri açıklamak için yeterlidir. Yoksa formları (*des formes*) ve nitelikleri [79] (*des qualités*)⁹ temel kabul eylemekle hadiseleri açıklamak mümkün değildir. Nitelikler ruh durumlarımızdır, şuur durumlarımızdır. Gerek dış dünyada, gerek organizmamızda, kısacası maddî dünyada (*dans le monde de la matière*) her şey yalnız hareketten ibarettir. Biz bilim ve felsefede maddenin temel mahiyetini tasarlarken duyu algılarımızı bir tarafa bırakmalıyız. [80]

Şu söylediğim teorinin ilk sonucu, duyulur niteliklerin öznelliğini teslimdir ki, psikoloji ve fizyolojinin gelişimleri her gün bu hakikati bir parça daha güçlendirmektedir. Descartes bu sonuca, hakikat ölçütü olarak kabul eylediği apaçıklığa ulaşma arzusuyla ve kâinatın yalınlığını (*simplicité*) kesin bir ilke saymakla varmıştır. Geçen sömestrdaki derslerde, Copernicus'un ve Galileo'nun dünya sistemi hakkındaki yeni teorilerini, nasıl varlıklardaki yalınlık ilkesine dayandırdıklarını anlatmıştım. Aynı ilke, Descartes'ın maddeyi yalnız uzam ve harekete indirgeyerek duyulur nitelikleri öznel saymasına neden olmuştur. Galileo da, duyulur niteliklerin öznelliğinde ısrar eylemişti. Fakat Descartes bu hakikate [81] büsbütün başka başka bir yoldan ulaşmıştır. Bütün maddî hadiseleri mekanik tarzda açıklayabilmek zorunluluğu, maddeyi uzam ve harekete indirgeyerek, duyulur niteliklerin öznelliğini kabule sevk eylemiştir. Descartes'ın maddî hadiseleri tamamen mekanik bir suretle açıklamak konusundaki kanaatinin ortaya çıkmasında, özellikle Copernicus'un ve Sebastian Basso'nun eserleri ve teorilerinin etkili olduğuna şüphe yoktur. Basso da Giordano Bruno'dan ilham aldığına göre, Descartes'la Rönessans fikrî hareketleri arasındaki tarihsel ilişki ortaya çıkar.

⁹ Malumdur ki, Orta Çağ skolastikleri Aristoteles'in madde ve form teorisini az çok tahrif ederek, genellikle değişimleri ve fenomenleri, bağımsız varsaydıkları niteliklerin maddeye eklenmesiyle açıklıyorlardı. Descartes'ın ısrar eylediği, bu açıklama tarzının bir anlam ifade etmeyeceğidir. Geçen sömestrlerde Rönessans dönemi felsefesinden söz ederken bu noktaları anlatmıştım.

Bunu söylemekten maksadım, Rönesans dönemiyle bilimlerin meto-
dunda, hadiselerin anlaşılışında meydana gelen yeni düşünce tarzı-
nın gelişim evrelerine dikkatinizi çekmektir. [82] Harvey'in "kan
dolaşımı" olayını keşfeylemesi, on yedinci yüzyıl düşünürlerinin
hadiselerin mekanik bir surette açıklanması lazım geleceği kanaatini
desteklemeye çok yardım etmiştir.

Descartes, duyulur niteliklerin öznelliğinden ne anlıyor? Duyu-
lur niteliklerin şuur durumlarından ibaret olduğunu iddia etmekle
Descartes, cisimlerde o duyuları bizde meydana getirecek bir şeyin
olduğunu inkâr etmiş değildir. Bu noktanın on yedinci yüzyıl düşü-
nürlerinden bir kısmı tarafından anlaşılmaması filozof hakkında
haksız itirazları doğurmuştur. Descartes'ın bu konudaki fikirlerinin
en hakiki ifadesini Malebranche'ın *Recherche*'inde görürüz.
Malebranche, bu eserinde Descartes'ın bu konudaki fikrini pek güzel
[83] anlatıyor. Mealen diyor ki: "Descartes'tan beri ateş sıcaktır, yap-
rak yeşildir, sözlerinin anlamındaki örtüklük kısmen kaybolmuştur.
Eğer ateşin sıcaklığından, yaprağın yeşil olduğundan, kısacası renk,
tat, kokudan söz etmekten maksat, bu cisimlerde duyulur olmayan
kısımların hareketini ifade eylemek ise, bu nitelikleri cisme
atfeylemekliğimiz, gayet doğrudur ve bu halde ateş sıcaktır, yaprak
yeşildir. Fakat maksadımız böyle değil de, ateş karşısında duydu-
ğum sıcaklığı, yaprakta gördüğüm yeşilliği anlatmaksa, bunlar be-
nim ruhumda meydana gelen hallerdir. Bu yüzden sıcaklık, yeşillik
ateşte yahut yaprakta değil de, bendedir."¹⁰ [84]

Şu sözlerden pek iyi anlarsınız ki Kartezyenler, cisimlerde du-
yulur niteliği meydana getiren herhangi bir şeyin olduğunu inkâr
etmiyor, yalnız bu niteliklerin bugünkü terimle nesnel (*objectif*) değil,
ruhumuzda meydana geldiğini anlatıyor ki, yüzyılımızın psikoloji ve
fizik araştırmalarının ulaşmış olduğu sonuç da budur.

Duyulur nitelikler öznel olunca maddenin esası ve mahiyeti ne
olabilir? Zihnin maddede apaçık gördüğü ve ayıramaz bulduğu
nitelik, uzam ve harekettir. Descartes'ın maddenin temel mahiyetini
uzam ve hareketten ve böylelikle bütün hadiselerin hareket ve şekil
değişikliğinden ibaret bulunduğuna ne derece inanmış olduğunu
Principes'indeki şu cümle pek açık bir şekilde gösterir: "Bana [85]

¹⁰ *Recherche*: Livre VI, 2 –me Partic. chapitre III.

uzam ve hareket veriniz, maddî dünyayı yeniden vücuda getireyim.” Demek oluyor ki, Descartes uzam ve mekânı maddeden ayrı görmüyor, aksine nasıl ruhun temel mahiyetini “düşünce” (*pensée*) olarak kabul ediyorsa, maddenin temel nitelik ve mahiyetini de “uzam”dan ibaret kabul ediyor. Bir cismi uzamsız tasarlamak onun tözselliğini ortadan kaldırmaktır: Bir uzam tasarlamak, aynı zamanda maddî tözü kabul etmek demek olduğu gibi.

Görülüyor ki, Descartes maddî hadiseleri uzam ve bölünebilirlik (*divisibilité*) ve hareketlilik (*mobilité*) ile tamamen açıklanabilir buluyor. Descartes bu hükme bir tümdengelim işlemi (*procédé déductif*) ile yani kabul ettiği öncüllerden sonuca [86] intikal etmek suretiyle varıyor. Bununla beraber zannetmemelidir ki, Descartes deney ve tümevarımın öneminden tamamıyla gafil bulunuyordu. Aksine Descartes, tümdengelim ile bulunan hükmün kesin bir hakikat ifade etmeyeceğini ve bu suretle bulunan bilgilerin birer varsayımdan ibaret kalacağını biliyordu. Ancak maddî hadiseler hakkında çıkardığı sonucun gözlemler ile desteklenmesi için kendi kudretinin yetişemeyeceği derecede geniş deneylere ve birçok bilim adamlarının yardımına ihtiyaç vardı. Yalnız Descartes, deneyin öneminden gafil olmamakla beraber, Bacon’dan çok fazla ilksel ve apaçık öncüllere ve özellikle varsayıma ehemmiyet veriyordu. Descartes, özellikle bilimsel işlem olarak tümdengelim kabul ediyor ve bu itibarla Galileo’dan da az çok [87] ayrılıyordu. Özel araştırmalardan, tek tek hadiselerin incelenmesinden geniş sonuçlar çıkarabilmek konusunda Galileo’nun taşıdığı vasıflara genellikle sahip olmamakla beraber, tek tek olguları ve deneyi ihmal dahi etmemişti. Bunun en önemli şahidi *Discours de la méthode*’unda özel bir kavrayışa bağlı sezgisini, başka bir deyişle içsel tecrübeyi ruhun varlığına esas olarak görmesi ve bunu felsefesinin temeli kabul etmesidir. Zaten Descartes’ın metodu açısından bilim ve felsefeye yaptığı hizmetin türü, Bacon ve Galileo’nunkinden ayrılır: Descartes özellikle apaçık göstermek istiyordu ki, maddî hadiselerin bir metafizik müdahalesiyle veya olağanüstü bir kuvvete inanmakla açıklanması zamanı geçmişti. Bu suretle tabii bilimlerin [88] gayesini gayet doğru olarak çizmiş bulunuyordu! Ortaya konulan varsayımdan matematiksel sonuçlar nasıl kesinlikle çıkarılıyorsa, hadise de nedeninden o suretle çıkarılmalıydı. Descartes, apaçıklığı

böylece esas olarak almakta az çok haklı idi. Fakat genel ilkelere ve özellikle bunların tabii hadiselerle uygulanmasıyla ortaya çıkan tüm-dengelimlere –ki nihayet hipotezlerden ibaret olması lazım gelir– fazla önem veriyor ve çoğunlukla bunlara kesin hakikatler gözüyle bakıyordu. Bu suretle tabiat felsefesi tamamen dogmatik (*dogmatique*) bir şekil alıyordu. Kartezyenler'den bir kısmının elinde bu felsefe, yeni bir tür skolastizm meydana getirmişti.

Descartes'ın madde hakkında kabul eylediği [89] bu teorinin sonucu, bir kere atomun (*atome*) olamayacağıdır. Çünkü bölünebilirlik, maddenin temel niteliğidir. Şu halde madde ve uzamın sonsuzca bölünmesine nihayet verilemez ki, atom mevcut olabilsin. Diğer taraftan boşluk mevcut olamaz. Çünkü boşluk soyut mekân demektir. Mekân ise uzamdır. Uzam da, kesinlikle bir yer kaplayan birliği, yani maddeyi gerektirir. Aynı şekilde maddî dünya sonsuzdur. Çünkü uzama bir sınır atfolunamaz. Her nerede bir uzam var ise, orada da madde mevcuttur.

Descartes bütün maddî hadiseleri hareketin kalıcılığı yasasıyla açıklıyor. Descartes tabiatın en genel yasası kabul ettiği bu ilkeye de Tanrı'nın varlığına [90] dayanan bir çıkarım ile intikal eyliyor. Daha önceki derslerde de söylediğim üzere, Tanrı'nın varlığı Descartes'a göre bilgi meselelerinde ne kadar önemli ise, fizik meselelerinde de, özellikle de hareketin kalıcılığı ve sürekliliği konusunda da öylece hareket noktasıdır. Çünkü Tanrı'nın varlığı sabit olunca, mükemmelliğin temel niteliği olan kalıcılık ve değişmezlik tanrısal sıfatı da teslim edilmiş demek olur. Tanrı'nın zatının kalıcılığı ve değişmezliği kabul olununca, Tanrı'nın yaratma esnasında tabiata verdiği hareketin bir tür yaratma demek olan tabiatın muhafazası ve sürdürülmesi sırasında eksilip artmaması gerekir. Başka bir deyişle Tanrı değişimden münezzehe olduğu için dünyanın yaratılışında tabiata verdiği hareketin, [91] bir tür yaratma demek olan muhafazada da baki kalması, yani ziyadeleşip eksilmemesi lazım gelir. Şu halde hareket, zamanla tabiatın çeşitli kısımlarına çeşitli suretlerle ayrılabilir. Fakat yeniden hareket vücuda gelemeyeceği gibi, yok da olamaz. Bununla beraber, dikkat ederseniz bu delil Descartes'ın amacını ispattan çok, kudretin kalıcılığının hareketten daha esaslı, daha genel bir yasa olduğunu ve ikincisinin birincinin soyut bir uygulaması olduğunu

ispat eder. Çünkü bu delille sabit oluyor ki, asıl sürekli olan daima faal ve yaratıcı tanrısal kudrettir. Hareketteki kalıcılık bunun sonucudur. Demek ki, asıl olan “kudretin kalıcılığı” yasasıdır. Hareketteki süreklilik ve kalıcılık, bunun soyut bir uygulamasından başka [92] bir şey değildir. Eğer Descartes sunduğu delilin bu suretle gerçek sonucuna kadar gitmiş olsaydı, “kudretin kalıcılığı” yasasını ortaya koyarak tabiat felsefesi için daha esaslı bir ilke kabul etmiş olur ve özellikle hareketin dinginliğe, dinginliğin harekete nasıl dönüşmekte olduğunu açıklamada güçlüğü uğramazdı. Bununla beraber, bu eksik haliyle Descartes’ın teorisi “enerjinin korunumu” yasasının müjdecisi olmuştur.

Descartes, Tanrı’nın kalıcılığı ve değişmezliği sıfatından “atalet yasası”nu da (*loi d’inertie*) çıkarmıştır. Tanrı’nın zatı değişmez ve tabiata verdiği hareket nicelik açısından değişmez olunca, bir cismin dışsal neden olmayınca durum değiştirmesi yani dinginlikten harekete, hareketten [93] dinginliğe geçmesi mümkün olamaz. Atalet yasası bu şekilde açık olarak ilk önce Descartes tarafından ortaya konulmuştur. Büyük filozof ihtimal bu konuda Kepler’in eserlerinden ilham almıştı. Fakat geçen sömestrdeki derslerde anlatmıştım, Kepler cisimlerin ataletini sezmiş ise de, tamamen genel yasa şeklinde ifade etmemiş idi. Şurası kesindir ki, Descartes bu konuda Galileo’dan istifade etmiş değildir. Çünkü Descartes bunu ilk önce *Le monde* isimindeki eserinde dile getirmişti. Bu eseri vücuda getirdiği vakit Galileo’nun *Dialogues*’u henüz yayınlanmamıştı. Descartes yalnız ruhu bu yasanın uygulama alanı dışında görüyor ve ruhun doğrudan doğruya, [94] yani kendiliğinden cisme etki edebileceğini kabul ediyordu. Bu istisna, ruh hakkındaki değerlendirmesinin sonucudur. İleride bu yönü anlatacağım.

Görüyorsunuz ki, Descartes’ın tabiat felsefesi açıklık, yalınlık ve özellikle de yalınlık üzerine kuruludur. Hadiseler arasındaki ilişkileri yalına indirgemek filozofa göre en önemli ilke olmuştur. Rönesans döneminde Kepler ve Galileo’nun da ayrı itkiyle keşiflerde başarılı olduklarını ve özellikle de hadiseleri niceliksel ilişkilere (*rappports quantitatifs*) indirgeyerek müspet bilimlerin temelini attıklarını biliyorsunuz. Descartes’ın girişimleri bu yolu tamamlayıp olgunlaştırmıştır. Yalnız Descartes, daha önce de söylediğim gibi, tündengelim

(*déduction*) yoluyla bulduğu sonuçların ancak varsayım değerinde olduğunu ve bu yüzden deneylerle desteklenip ve doğrulanmaya muhtaç [95] bulunduğunu çoğunlukla unuttuğu gibi, yalına indirgemek için gerçekleşen soyut tanımlamayı da somut mevzu kabul etmiştir. Örneğin maddenin temel niteliğini uzam, hareketlilik, bölünebilirlikten ibaret kabul etmek ve bu açıdan tanımlamakla maddenin zat ve mahiyetine intikal ettiğini zannetmiştir. Fakat maddenin böyle bir tözden, başka bir deyişle hareket ve uzamdan ibaret olduğunu doğrulayabilmek için, yalnız yukarıdan beri anlattığım tarzda tümdengelim yeterli değildir. Aynı zamanda bu yönün deney ile doğrulanması ve ispat edilmesi lazım gelir. Descartes maddeyi bir "uzamlı töz" (*substance étendue*) diye tanımlayıp niteliyor değil mi? Bu tarzda gerçekleşen bir tanımla somut bir varlığın bir niteliğini, zatı yerinde kullandığımız nereden malumdur? [96] Başka bir deyişle, uzam ve hareket gibi niceliksel ve geometrik niteliklerin, şeylerle aynı olduğu ne ile sabittir? Bu birincil nitelikler, maddenin en önemli nitelikleri olabilir. Fakat şeylerin zat ve mahiyetinin bundan ibaret olduğunu ne ile kestirip atabiliriz. Renk, tad, koku nasıl şeylerin bizim üzerimizdeki etkilerinden kaynaklanmakta ise, uzam ve hareket de böyle olamaz mı? Eğer böyle ise, maddenin en önemli bile olsa herhangi bir nitelik ve ilineğini zat ve mahiyet gibi kabul etmiş olmuyor muyuz? Diğer yönden, bizzat Descartes'ın deliliyle de sabit olduğu üzere, tabiatta hareketin kalıcılığı, kudretin kalıcılığının sonucu değil midir? Bu takdirde kuvvet, hareketten daha öncelikli bir nitelik olmuyor mu?... vs. İşte bunlar bir takım sorulardır ki, Descartes bunları müphem bırakmış olduğu için, kendinden sonra gelen filozofların meşguliyet konusu olmuştur. [97]

Bütün maddî hadiseler uzam, hareket ve bölünebilirlikten ibaret olan birincil nitelikler ile açıklanınca, artık filozof için maddî tabiatta gaye neden (*causes finales*) araştırmaya gerek kalmaz. Zaten insanın tabîî hadiselerde gaye neden bulabilmesine imkân yoktur. Çünkü Tanrı'nın kudret ve iradesi sonsuzdur. Yaratmasında ve fiillerindeki gayeye bizim nüfuz etmeliğimize imkân yoktur. Yaratılmış varlıklarda gaye aramak insan kudretini yüceltmektir. Özellikle ki, bize etki etmeyen birçok şeyler vardır. Bunlarda insana hizmet eden bir gaye varsaymak anlamsız olmaz mı? Descartes, bu suretle tabîî hadi-

selerin dinî (*théologique*) bir tarzda açıklanmasını reddederken, yine Tanrı'nın kudret ve iradesinin sonsuzluğuna dayanıyor. Biliyorsunuz ki, Orta Çağ bilim ve felsefesinin [98] en esaslı kusurlarından biri, hadiselerin fail nedenine önem vermeyerek, gaye neden araştırıp durmaktır. Bu yüzden müspet bilimler kurulamadığı gibi, insanı evrenin merkezi sayarak varlıklarda ona göre bir gaye tasarlamaya ve hadiseleri o suretle açıklamaya çalışmakla çıkmaz bir yola girilmişti. Descartes gaye neden araştırması hakkını bilim ve özellikle de tabiat felsefesinden kaldırmakla bu suiistimale muhalefet etmiş oluyor.

Tabiatın oluşum şeklini anlayabilmek için gözümüzün önünde geçen en yalın ve en açık hadiselerden başlamak ve bu bilinen olgulardan bilinmeyi çıkarmak gerekir. Ve bu suretle önümüzde yinelenen hadiselerin yardımıyla en küçük ve en gizli olgunun ve geçmişin oluşum şeklini açıklayabiliriz. Descartes [99] bu suretle ortaya koyduğu hareket noktasıyla bilinmeyen ve bizden uzak zamanlara ait olguların bilinen ve halen mevcut hadiselerden çıkarılabileceğini ortaya koymuş oluyor. Nitekim her gün kullandığımız aletlerin oluşum şeklini ve hareketleri gerçekleştirme tarzını iyice anlarsak, buna kıyaslayarak tabiatın oluşum ve doğuş şekli hakkında da bir fikir elde edebiliriz. Bu cümleden olarak varlıkların bugünkü halini, varsayımsal olarak böyle bir oluşum tarzına tâbi olduğunu kabul eder ve o suretle açıklayabiliriz. Tabiatla başlangıçta ilksel bir durum, yani madde mevcut olabilir. O maddeye tanrısal kudret yardımıyla hareket verilerek bir kaos vücuda gelebilir. Bu suretle bazı merkezler etrafında seri hareketler başlar. Bu hareket esnasında küçük parçalar birleşerek büyük kütleleri, yani gök cisimlerini oluşturur. Gökyüzündeki büyük, küçük kütlelerin oluşum şeklini [100] bu şekilde açıklayabildiğimiz gibi, dünyanın oluşumunu da bu tarzda anlayabiliriz. Descartes varsayım şeklinde olsa bile evrenin yaratılış şeklini böyle mekanik bir tarzda açıklamaya eğilim gösterince, o zamanın en dikenli bir meselesi olan dünyanın hareketini düşünmesi gayet tabii idi. Zaten Copernicus'un teorisini Tycho Brahe'ninkinden çok doğru, çok makul bulmuştu. İlk önce yazdığı *Le monde* isimindeki eserinde, dünyanın hareketli olduğu ilkesini kabul etmiş ve bunu ispata çalışmış idi. Bu eseri Mersenne'ye gönderdikten ve hatta baskıya ver-

dikten sonra, Galileo'nun kilise tarafından mahkûmiyetini işitmiş ve korkmuştu. Onun üzerine bu eseri geri aldı ve bir daha kitabı aynı tarzda yayınlattırmadı. Bununla beraber dünyanın hareketli olduğu kanaatine tamamen bağlıydı. 1673 [101] Aralık'ında dostlarından birine yazdığı mektupta mealen şöyle diyordu:

Eğer bu teori (yani dünyanın hareketi) yanlış ve hata ise, benim bütün felsefi tasarımlarımın da yanlış olması lazım gelir. Çünkü kabul eylediğim felsefi öncüller ile bu hareket açık ispat edilebilir.

Daha sonraları Katolik matematikçilerden ve filozoflardan bazı-
larının örtük ya da açık, bir dünyanın hareketini savunmaları kendi-
sini cesaretlendirdi. *Principes*'inde bu meseleyi tekrar ortaya koydu.
Fakat doğrudan doğruya Tevrat'la ve kiliseyle çelişen bir sonuca
varmaktan çekinerek, kaçamaklı bir yol seçmek istiyordu. Copernicus'un teorisini durumun gerçeğine tamamen uygun olmasa
bile, zihin için eski teoriden daha açık, daha yalın buluyor ve doğru-
dan doğruya dünyaya hareket atfetmekten kaçınmakla beraber, üye-
rinde yaşadığımız kürenin hareketli [102] olduğunu göstermek
istiyordu. Bunun için hareketin göreceliğini öne sürerek bir tevil
yolu buldu: Deniz ortasında hareketsiz bulunan gemi, gel-git ile
kuşatılmış olduğu suyun hareketinden nasıl etkileniyorsa, dünya da
kuşatılmış olduğu uzayın hareket süratinden etkilenerek diğer geze-
genlere göre yerini değiştirmeksizin hareket edebilir. Bu suretle
dünyaya doğrudan doğruya hareket atfetmiyor, fakat dinginliğine
de inanmıyordu.

Descartes bu teorisiyle Yeni Çağ'da evrenin yaratılışını meka-
nizmle açıklayan ilk filozof olmuştur. Gerçekten de bu konudaki
fikrini tutucu kilise ileri gelenlerinden çekindiği için kaçamaklı bir
tarzda ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin evrenin Tevrat'ın hikâye
ettiği üzere derece derece oluşuma ve tekâmüle tâbi olmaksızın şim-
di olduğu gibi yaratılmış [103] olduğunu kabul etmiş görünmekle
beraber, bir ilksel durumdan (*état initial*) tabî ve mekanik yasalar ile
derece derece oluşmuş olmasının da varsayılabilirliğini söyleyerek
kilise tutucularının hücumundan kurtulmak istemiştir. Buna ve özel-
likle de oluşum şekli hakkında ortaya koyduğu ikincil fikirlerdeki
hatalara rağmen, evrenin oluşumunu mekanizmle açıklayan esaslı

bir program ortaya koymuştur ki, gelecek yüzyılların bundan istifadesi pek büyük olmuştur.

Organik Hayat

Descartes, nasıl evrenin oluşumunu tabîî ve mekanik yasalar ile açıklamaya çalışmış ise, organik hayatı da tamamıyla bu suretle aydınlatmaya uğraşmıştır. Descartes'a göre astronomi gibi fizyoloji de tamamıyla mekanik bir bilimdir. Kozmoloji konusunda nasıl dinî görüşleri bertaraf etmek lazım ise, organik fiillerde de her tür [104] ruhî etkinin mevcut olmayışına inanıyor olmak gerekir. Descartes'a göre insan bedeni bir takım maddî kısımlardan oluşmuştur. Bunların hareketleri ve görevlerinin yerine getirilmesi sıcaklık ve hareket yasalarına tâbidir. Organik görevler ve hareketlerin yerine getirilmesinde ruhî bir etki mevcut değildir. Descartes'ın fizyoloji alanındaki bu teorisi fizikte kabul eylediği öncülün sonucudur: Mademki organizmanın bileşimi maddedendir. O halde maddenin yasasına tâbidir. Descartes'a göre hiçbir maddî hadise yoktur ki mekanizme, başka bir deyişle hareket ve bölünebilirlikle açıklanmasın. Bununla beraber Descartes, William Harvey'in kan dolaşımının niteliğini keşf etmesi sayesinde tûmdengelimle bulduğu bu hakikatin tecrübe ile de doğrulandığına inanıyordu. Çünkü Harvey, kanın organ dâhilindeki hareketi ne bizatihi sahip olduğu [105] kuvvetten, ne de ruhun etkisinden kaynaklanmayıp, kalbin reaksiyonu ile kanı beden organlarına göndermesinden meydana geldiğini söylemiş, yani kan dolaşımını organik mekanizm ile açıklamıştı. Şu halde hareket yasası, beden organları için de doğru oluyordu. Harvey'in kan dolaşımı teorisiyle tabîî bilimlere yaptığı hizmet pek büyüktür. Galileo gibi Harvey de tabîî bilimlerin kurucularındandır. Harvey'in bu teorisini büyük bilim adamları ve filozoflar arasında ilk önce kabul edip destekleyen ve iyileştirmeye çalışan Descartes olmuştur. Çünkü bu keşif Descartes'ın organik hayat hakkındaki fikirleri için en büyük dayanağı oluşturunuyordu. Descartes *Discours de la méthode*'unda Harvey'i bu keşfinden dolayı takdir eyliyor ve kendisi de esas itibariyle bu teoriyi desteklediğini söylüyordu. Descartes, Harvey'in [106] teorisi-

nin galip gelmesine ve organik hayat hakkında eski teorinin yetersizliğini göstermeye çok çalışmış ve başarılı olmuştur.

Descartes, özellikle *Traité de l'homme* ismindeki eserinde böyle bir makine olarak gördüğü insan vücudunun hareketlerini ve fiillerini tasvir edip açıklamıştır. Bu konuda da Descartes'ın genel fikir ve teorileri ne kadar açık ise, ayrıntılar hakkında çıkardığı sonuçlar da, çoğunlukla bilimsel gelişmeler ile yanlıştır. Bununla beraber, Descartes'ın fizik ve evrenin oluşumu hakkındaki teorileri gelecekteki gelişmelere önemli bir etki icra ettiği gibi, fizyoloji alanında uyguladığı metot da faydalı sonuçlar vermiştir. Descartes'ın bu konudaki hizmetinin büyüklüğü bütün bilginlerin şahitliğiyle doğrulanmıştır. On sekizinci yüzyılın büyük anatomi bilginlerinden birisi olan Niels Stensen "Descartes'ın [107] metodu sayesinde, o vakte kadar fizyolojide hâkim olan teorilerin yetersizliğinin ortaya çıktığını" söylüyordu ki, pek doğrudur.

Harvey, kan dolaşımının niteliğini mekanizmle açıklıyordu. Zamanının fizyoloji bilginleri gibi Descartes da sınırların içinde hayvansal ruh (*esprits animaux*) cereyan eylediğine inanıyordu.¹¹ Kan kalpte ısındıktan sonra ince kısımları beyne giderek oradaki kıvrımları doldurur, diğer kısmı da damarlar aracılığıyla vücudun diğer kısımlarına yayılır. Kanın beyne giden ince kısımları –ki hayvanî ruhu oluştururlar– daha sonra kaslara yayılır. İşte sınırlar aracılığıyla vücuda gelen bu cereyan, şuursuz ve iradesiz hareketlerin nedenidir. Hareketlerimizden bir kısmı vardır ki, onlara "refleks hareketler" (*mouvements réflexes*) diyoruz. Descartes, hayvanî ruhun refleksiyonu teorisiyle bu tür hareketlerin mahiyetini pek iyi göstermiştir.

Organik hareketler için ruhun müdahalesi lazım olmayınca, hayvanlarda bir ruh tasarımına hiç gerek kalmaz. Gerçekten de hay-

¹¹ Hayvanî ruhu ilk önce kabul eden, Descartes değildir. Bir tür hayat kuvveti anlamına olmak üzere daha çok eskiden beri kullanılmakta idi. Galien, ciğerlerde tabîî ruh, kalbte hayatî ruh, beyinde hayvanî ruh var sayıyordu. Böyle üç tür ruh tasarımı, Rönesans dönemi bilginlerince çoğunlukla kabul edilmişti. Descartes, diğer iki tür ruhu bir tarafa bırakarak yalnız "hayvanî ruh"u kabul eyledi ki, zamanının tıp ve fizyoloji bilginlerince hemen çoğunlukla kabul olunmuş idi. Bu terim bizim Doğu felsefemizde de, özellikle tasavvufta da mevcut ve muteberdir. [108]

vanların bütün fiilleri, yukarıda söylediğim gibi tamamıyla mekanik ve iradesizdir. Hayvanlara ruh atfedilmesine hiç gerek yoktur. Örneğin kuzunun [109] kurttan kaçması bir duygulanımın sonucu değildir. Aksine kurttan yansıyan ışık, hayvanî ruhun refleksif cereyanını gerektirerek hayvanın kaslarını harekete getirir. Kırılmaçların ilkbaharda hareket ve seyahatleri bir saatin belirli zamanlarda çalmasını aynıdır. Şu halde hayvanlar bir makineden, belki insanların yaptığı aletlerden daha mükemmel bir makineden başka bir şey değildir. Maharetli bir usta düşününüz, bütün organlarıyla, kanıyla, damarlarıyla, kalbiyle tamamıyla bir hayvana benzeyen bir makine vücuda getirebilsin. O makine de mekanizm sonucu olarak aynıyla o hayvan gibi hareket eder.¹² İşte Descartes'ın, hayvanların [110] hareketleri ve fiilleri hakkındaki teorisi.

Öteden beri hayvanların fiilleriyle insanın hareketleri arasındaki ilişki, başka bir deyişle insanla hayvan arasındaki fark filozofların uğraşı nedeni olmuştur. "Bizden farklı olmakla beraber bize benzer hareketlere ve fiillere, hatta duyumlar, eğilimler ve ihtiraslara sahip olan yahut sahip gibi görünen hayvanların tabiat üzerinde mevki nedir?" sorusuna [111] filozoflar bir cevap bulmaya çalışmışlardır. Tekâmül teorisi az çok meseleyi aydınlatmazdan ve özellikle karşılaştırmalı psikoloji insan fiilleri ile hayvanların hareketleri arasındaki ilişkiyi deneysel bir surette incelemekten önce, filozofların bu önemli mesele hakkındaki fikirleri daha önce kabul eyledikleri öncüllere göre az çok öznel. Örneğin Epikuros ve o öğretiyeye mensup olanlarla Montaigne, Charron, Locke gibi filozoflar hayvanların mevkiini

¹² La Fontaine'in bir hikâyesinden alıntılanan şu parça, Descartes ve Kartezyenler'in hayvanlar hakkındaki teorisini güzel bir şekilde tasvir eder:

Ne duygusu ne ruhu yalnız bedeni vardır:

Tıpkı bir saat gibi hep eşit adımlarla

Körü körüne, bir amacı olmadan yürür.

Açın kapağını, bakın içine:

Bir sürü çarktır düşüncenin yerini tutan.

Bir çark bir başka çarkı iter,

O çark ötekini ve saat çalar.

Hayvan da tıpa tıp böyledir diyorlar. (Türkçe çeviri için bkz., "Madame de la Sablière'e Söylev," La Fontaine, *Bütün Masallar* içinde, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yayınları, İstanbul, 1991, s. 403)

insanıninkine, hatta bir parça daha ötesine çıkardıkları halde, Stoacı (Stoiciennes) ve Kartezyenler de hayvanları zihin ve duyumlardan tamamen mahrum bir kalıp, bir makine derecesine indirmişlerdir. Montaigne'e göre hayvanlar insandan o kadar farklı değildir. Hatta insanlar arasındaki fark, insanla hayvan arasındaki farktan daha büyüktür. Charron da hemen aynı fikirdedir. [112] Descartes, hayvanlarda mekanik fiillerden başka bir şey görmüyor. Ne kadar ilkel olursa olsun, bir zihin özelliği buluyor. Buna karşı hayvanların az çok zekâyâ işaret eder gibi görünen ince fiillerini, işlerini göstererek itiraz edemezsiniz. Çünkü bütün onlar, Descartes'ın nazarında hayvanların makine gibi hareket ettiğine delalet eder. Mademki hayvanlar fiillerinde yeni şartlara uyum sağlayamıyor, aynı fiili, aynı şekilde tekrar edip duruyor: O halde yapılan işin insan ürünü bir makinaneden ne farkı vardır? Yalnız bir takım çarklardan oluşmuş olan saat belirli zamanlarda düzenli şekilde çalar, vakti en zeki olanların bile takdir edemeyeceği bir tarzda belirler ve bize haber verir. Bununla beraber ruha sahip varsayılabilir mi? Ne kadar mükemmel olursa olsun, hayvanlarda gördüğümüz fiiller onlarda düşünce ve ruhun mevcudiyetine delalet etmez. Hayvanların çoğunda [113] düşünce –ki Descartes'ın terminolojisinde *şuur* ve *ruh* demektir– bulunduğu delalet eyleyecek yegâne özellik, konuşma olabilirdi. Bu da hayvanlarda yoktur. Descartes diyor ki:

Montaigne ile Charron, insanların birbirleri arasındaki farkı, insanla hayvan arasındaki farktan büyük kabul ediyorlar. Fakat hiçbir hayvan gösterebilirler mi ki, doğrudan doğruya ihtiraslarıyla ilgili olmayan bir şeyi diğer bir hayvana ifade etmek kudretine sahip olsun.

Descartes'ın takipçilerinden biri bu delili kışkırtıcı bir şekle sokuyor da diyor ki: "Hayvanlar kendilerinde duygu ve zekâ olduğunu bana söylesinler ki inanayım."

Descartes yalnız fizik ve fizyolojik teorilerinin sonucu olmak üzere hayvanlar için bu otomatizm (*automatisme*) teorisini kabul etmemiş, belki hayvanlarda bir ruh tasarlamamayı, dinî ve ahlâkî [114] nedenden dolayı da desteklemiştir. Çünkü eğer hayvanlarda da bizim gibi bir ruh varsayacak olursak, onların da fani olmaması lazım gelir. Bir istiridye, bir kurbağada nasıl fani olmayan bir ruh varsayılabilir?

Descartes ve Kartezyenler'in hayvanlar hakkındaki bu teorileri on yedinci ve on sekizinci yüzyıl filozoflarının ve düşünürlerinin uzun uzadıya tartışmalarını gerektirmiş olduğu gibi, bunu özel bir inanç kabul eden Kartezyenler hakkında bir tür alay vesilesi olmuştur. Özellikle hayvanlar bir makineden ibaret ise, onların çıkardıkları ses bir duyguya karşılık gelmiyorsa, o halde onlar hakkında duyduğumuz merhamet duygusunun ne anlamı olabilir? Öyle ya, merhametsizce dövülen, aç bırakılan hayvanlara niye acıyorsunuz? [115] Bu biçare yaratıkların da bir duyguya sahip olduklarını varsaydığınızdan dolayı değil mi? Eğer bunlar birer makine ise ve çıkardıkları sesler ve hareketler bir takım organik çarkların dönmesinden meydana gelen sırf mekanik ve şuursuz oluyorsa, o halde onlar hakkında beslediğimiz duygular anlamsız kalır. İşte Descartes'ın hayvanlar hakkındaki teorisinin sağduyuya aykırı olan bir yönü budur ki, Kartezyenler'e hücum için bir vesile olmuştur.

Bununla beraber, Descartes'ın takipçilerinden bir kısmı üstadın bu teorisini tereddütle karşıladıkları gibi, bir takımı da doğrudan doğruya hayvanlarda duygu ve şuuru kabul etmiştir.

Bu otomatizm teorisi, on sekizinci yüzyılın düşünürlerini şiddetle ilgilendirmiştir. Madame de Sévigné, [116] La Fontaine hayvanlar hakkındaki bu teoriye şiddetle hücum eyledikleri gibi, Molière de hayvanları tamamen şuursuz varsaymanın anlamsız olduğunu söylemiştir.¹³ Yine bu yüzyılın Voltaire'den [117] itibaren bir kısım filo-

¹³ La Fontaine'in "Les Souris et le chat-huant" başlıklı hikâyesinden alıntılanan şu parça, Kartezyenler'e ne derece karşı olduğunu göstermeye yeterlidir:

Gelsin şimdi bir Kartezyen filozof da
Bu baykuş bir saat, bir makinedir desin bana!
Kapayıp beslediği bir sürü fareyi
Kaçamaz hale getirme fikrini
Hangi zemberek verdi ona?

Bu da akıl yürütme değilse eğer

Ben aklın ne olduğunu bilmiyorum demektir. (Türkçe çeviri için bkz., "Farelerle Baykuş," La Fontaine, *a. g. e.* içinde, s. 470)

Molière'in şu beyti de aynı fikri gösteriyor:

Sevecen sıcaklıklarının hareketliliği içinde,

zofları, Descartes'ın özellikle doğuştan bilgi teorisiyle hayvanları makineden ibaret kabul eden bu varsayımına hücum etmişler; bir kısmı da, Descartes'ın bu teori ile dinî ve ahlâkî elde etmek istediği sonuçların, büsbütün zıddı fikirler çıkarmışlardır. Örneğin Bayle, Descartes'ın bu teorisini şüphecilğe bir delil gibi kullanmıştır. Bu filozof diyor ki:

Şimdiye kadar herkes hayvanlarda duygu ve şuurun mevcudiyetine inanıyor idi. Descartes aksini ispat etti. Düşünürlerin birçoğu da bunu kabul etti. Şu halde inandığımız şeylerden hakikat sayarak övünebileceğimiz hangi fikir kalır?

Diğer yönden, on sekizinci yüzyılın en koyu materyalistleri de hayvanların makine gibi hareket ettiğine dair Descartes'ın [118] ortaya koyduğu delilleri insana uygulamakla ruhun varolmadığı sonucunu çıkarmışlardır. Hayvanların makine gibi hareket ettiği kabul olunduktan sonra, insanların her türlü fiilleri niye mekanizme indirgenemesin? On sekizinci yüzyılın en koyu materyalistlerinden olan Lamettrie, *Traité de l'homme-machine*'de mealen hemen şöyle diyor: "Descartes hemen birçok noktada aldandı, fakat hayvanların mahiyetini pek iyi anladı. Ve bunların birer makineden ibaret bulunduğunu ilk defa pek güzel ispat eyledi. Bu büyük keşfinden sonra Descartes'ın diğer hatalarını affeylememek kadir bilmezlik olur. Bence Descartes hayvanları böyle bir makineden ibaret saymak suretiyle insan hareketlerinin mahiyetini düşünenlere bir yol [119] göstermiş ve bütün diğer hatalarını tamir etmiş oldu."

Descartes hayvanlardan duygu ve şuuru kaldırmakla manevî ve dinî bir fayda elde edilebileceğini varsayıyordu. Oysa kendi delili en koyu materyalistler için bir dayanak bile oldu.

Şimdi insana geelim: İnsan bedeni yukarıda söylediğim gibi mekanizm ürünüdür. Çünkü maddeden meydana gelmiştir. Fakat insanda bundan başka şuur (*conscience*) vardır ki, bizde ruhun, başka bir deyişle bir düşünen tözün (*substance pensante*) mevcudiyetini bize teslim ettirir. Ruh ile beden, başka bir deyişle düşünen töz ile madde

Hiç de akılsız değildir hayvanlar aslında. (Bkz., Molière, *Amphitryon*)

Madame de Sévigné'nin aynı kuvvetle bu fikre muhalefeti, özellikle mektuplarında pek açık ve belirgin bir tarzda görülür.

birbirine karşılıklı olarak etki eder. Bu suretle hayvanî ruhun cereyanını düzenlenir. Ruh doğrudan doğruya beynin yalnız bir kısmıyla, "kozalaksı bez" (*glande pinéale*) [120] ile temas halindedir. Beynin bu kısmı, Descartes'ın özellikle dikkatini çekmiştir. Çünkü Descartes'a göre kozalaklı bez, beynin sıradan bir kısmı değildir, onun ortasındadır. Hayvanî ruh kozalaklı beze çarparak ruhu uyarır, ondan duyular ve duygulanımlar ve eğilimleri doğurur. Ruh da reaksiyonla kozalaklı bez üzerine etki yaparak, hayvanî ruhu belirli gayeye doğru yönlendirir. Kısacası Descartes, şimdiye kadar anlattığım bu teori ile bir kere refleks hareketler (*mouvement réflexe*) dediğimiz iradesiz fiillerin mahiyetini aydınlatmış, diğer taraftan ruhî faaliyetlerin doğrudan doğruya beyne bağlı olduğunu söylemiştir ki, bunlar psikoloji alanında dikkat çekici ilerleme adımlarıdır. Bunlardan [121] başka anatomi ve fizyoloji konusundaki eksik gözlemlere rağmen Descartes, spiritüalizm felsefi öğretisi dairesinde ruh ve ruhî hadiseyi büyük bir mantıksal açıklıkla izah eylemiştir.

Şimdi ruh ve ruhî hadiseler hakkındaki teorisini daha yakından inceleyelim.

Ruh ve Ruhî Hadiseler

Yukarıdan beri verdiğim açıklamalardan da anladığınız üzere, Descartes ruhu yalnız insanda mevcut varsayıyor. İnsanda mevcut olan ruh, tamamen bedenden yani maddeden ayrı ve bağımsız bir töz oluşturuyor. Nasıl maddî töz (yani uzam) maddî niteliklerin dayanağı ise, ruh da ruhî niteliklerin dayanağıdır (*substrat*). İnsan mademki ruh ile maddeyi [122] ayrı ayrı düşünebiliyor ve biri olmasızın diğerini zihin tefekkür eyleyebiliyor, o halde bu ikisi ayrı ayrı töz meydana getirir.

Deney alanına geçince teslim etmek zorundasınız ki, bu iki töz mahiyet açısından birbirinden ayrı bile olsalar, hiç olmazsa birbirine karşılıklı olarak etki ederler. Descartes, ruh ve maddenin kozalaklı bez vasıtasıyla birbirlerine etki ettiğini kabul ediyor. Fakat açıklanması lazım gelen nokta, beden ruhî, karşıt olarak ruhun bedenden nasıl etkilendiği ve özellikle bu temas ve etkilenme niteliğinin Descartes'ın tabiat felsefesinde kabul eylediği ilkelere ne dereceye

kadar uygun düştüğüdür. Bilinmektedir ki Descartes, organizma maddeden oluştuğu için, onda da madde yasasının hüküm sürmekte olduğunu [123] zorunlu olarak kabul eyliyor. Şu halde organik değişimler hareket yasasına tâbidir. Evrende her hareket diğer bir hareketin devam etmesinden ibaret olduğu için, organizmada meydana gelen her değişim de diğer bir hareketin sonucudur. Şimdi de Descartes'ın kabul eylediği bu genel hareket yasasını unutmaksızın ruh ile beden arasındaki ilişkiyi ne yolda açıkladığına bakalım: Descartes demek istiyor ki, ruh kozalaksı bez vasıtasıyla hayvanî ruha çarpar, onu harekete getirir. Karşıt olarak hayvanî ruhun kozalaksı beze dönüşünde meydana gelen çarpmadan etkilenir. Ruhun hayvanî ruhu harekete getirmesi –Descartes'ın tabiat felsefesindeki ilkelere göre– kendinde mevcut hareketin devam etmesi demektir. [124] Böyle olunca, yani ruhta maddede olduğu gibi hareket kabul edilince, her ikisi de aynı tözden olmaları gerekmez mi? Eğer ruhun hayvanî ruhu harekete getirmesi böyle olmuyorsa, hayvanî ruhta yoktan hareket ortaya çıkıyor demektir ki, bu Descartes'ın kabul eylediği "*constance des mouvements*" yasasına aykırı olur. Kısacası ne vasita ile olursa olsun hayvanî ruhun, yani maddenin çarpmasından (*choc*) etkilenen yahut aynı suretle organizmaya etki eden ruhun maddeselliği kabul edilmiş olmaz mı? Nitekim Descartes'la olan mektuplaşmalarından zekâsı ve felsefi meseleleri kuşatma [125] konusundaki kabiliyeti pek açık bir surette anlaşılan Prenses Elizabeth bu noktaya dikkat etmiş ve yazdığı mektupların birinde mealen, "Mademki ruh maddeyi harekete getiriyor ve onun etkisiyle harekete geliyor. O halde ruhu gayri maddî tasarlamaktan ziyade maddî olarak kabul zihin için daha pek kolay olur" demiştir ki, bunun haklı bir itiraz oluşturduğuna şüphe yoktur.

Descartes, bu gibi haklı itirazlardan kurtulmak için, ruhun, hayvanî ruha olan etkisini asgari seviyeye indirerek yalnız onun istikametini değiştirttiğini kabul eyliyor. O suretle ki, hayvanî ruh [126] aslında bir istikamet takip edebilir ki, ruhun müdahalesiyle o istikamet değişmiş oluyor. Fakat bu tarz açıklama da yine ruhun hayvanî ruhu yani maddeyi bir tür harekete getirdiğine delalet eder. Çünkü yine Descartes'ın kabul ve teslim eylediği atalet yasası gereğince bu istikamet değişimi kendi kendine olamaz. Aksine maddî ve mekanik

etki ile mümkün olabilir. Aksi halde bu hadiseyi atalet yasasının bir istisnası olmak üzere kabul etmek gerekir. Kısacası hangi yöne giderseniz gidiniz, Descartes'ın tabiat felsefesi ile ruh hakkındaki felsefesi [127] arasındaki zıtlık ortaya çıkar. Bununla beraber ruh ile bedeni iki bağımsız töz olarak kabul eden spiritüalist filozofların açıklamakta en güçlük çekecekleri mesele de, bu karşılıklı ilişki ve etki özelliğidir. Bunda mantıksal açıklık aranınca böylece zıtlığa düşülmemesi neredeyse mümkün değildir.

Bununla beraber Descartes'ın ruh felsefesine nüfuz edebilmek ve psikoloji açısından yerine getirdiği hizmeti takdir eyleyebilmek için hareket noktasını hiç unutmamak gerekir. Yukarıda söylediğim gibi, Descartes'ın ruh ve maddeyi ayrı ayrı bir töz suretinde değerlendirmesi, düşünce ile uzamın birbirine indirgenemeyeceği ve bu yüzden iki bağımsız töz olarak tasavvur edilebileceği ilkesine dayanmaktadır. [128] Bu bağımsızlık da, "Düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesinde içkindir. Burada düşünce, yani düşünme sadece bir şuur durumunun ifadesinden başka bir şey değildir. O halde, "İstiyorum, öyleyse varım," "Hissediyorum, öyleyse varım" ... vb. denilebilir. Elverir ki, şuurun ilksel ve temel bir durumu ifade olunabilsin.

Bu şekilde Descartes şuur ve şuur hadiselerini hareket kaynağı olarak kabul etmekle hayat yolunda ve ruh felsefesinde büyük bir ilerleme adımı atmıştır. Çünkü ruh (*anima*) psikolojik hadiselerin toplamı anlamına geldiği gibi, onların dayanağı olan ince töz anlamına da gelir. Bu ikinci takdirde tamamen mistik bir anlama delalet eder. Descartes, tecrübe ile bilinen şuur ve hadiselerini, hareket kaynağı olarak kabul etmekle daha müspet bir ilkeye dayanmıştır. [129] Bu konuda büyük ihtimal Vives'den¹⁴ mülhem olmuştur. Eserlerinin birkaç yerinde Vives'ten söz etmesi buna delalet eder. Vives, şuur hadiseleri ile, yani iç deneyimizle kesinlikle bilinen ruhî hadiseler ile ruhun mahiyetini birbirinden ayırmış ve psikoloji için ancak birincisinin konu olabileceğini söylemişti. Yalnız Descartes bu noktada kalmamış ve deneyle bilinen şuur ve düşünceyi başlangıç kabul ettikten sonra, bunda açık bir ruhî töz mahiyetini görmüştür. Nitekim

¹⁴ Rönesans felsefesi bağlamında Vives hakkında bilgi vermiştim.

uzamda da maddenin açıkça mahiyetini bulduğunu zanneylemişti. Descartes şu yolda muhakeme ediyor:

Madde ve beden fikrine muhtaç olmaksızın –yani ondan ayrı olarak– ruhu, başka bir deyişle düşünceyi, ayrı şekilde ruh fikrinden ayrı olarak maddeyi [130] düşünebiliyorum. Bu durum bunların tamamen birbirinden ayrı iki töz, iki varlık oluştuğuna delalet etmez mi?

Descartes'ın bu sonucu çıkarmakta mantık açısından ne derece haklı olduğunu anlayabilmek için "töz"den kastedildiği anlamı analiz etmek lazımdır. Filozof, tözü iki anlamda kullanıyor ve çoğunlukla bu iki anlamı birbirine karıştırıyor. Gerçekten de töz, hadiseler ve niteliklerin –Skolastikler'in terminolojisiyle ilineğin– dayanağı (*support*) anlamına gelir, başka bir deyişle deneylerimizle öğrenmiş olduğumuz duyusal nitelikleri vücuda getiren şey anlamına gelir. Tözü bu şekilde kabul edince, Descartes'ın, ruh ve maddeyi ayrı ayrı kabul etmesi için hiçbir mantıksal zorunluluk yoktur. Çünkü aynı şeyin, yani aynı tözün düşünce ve uzam için dayanak olamayacağı, bu ikisini de vücuda getiremeyeceği nereden malumdur? Nitekim ileride [131] göreceğiz, Spinoza gerek düşünceyi ve gerek uzamı aynı tözün iki niteliği olmak üzere kabul ediyor. Görüyorsunuz ki, tözü bu söylediğim anlamda kabul ettiği takdirde, Descartes sözünü ettiğim muhakeme tarzı ile maddî ve ruhî tözün ayrılığını hemen kabul edivermekte haklı değil... Tözün asıl diğer bir anlamı daha var... Buna göre töz, bağımsız olarak mevcut olan, yani kendi kendine kaim olan şey anlamına gelir. Bunun içindir ki, yine Descartes, "tözün mahiyetinde bağımsız olarak mevcudiyet ve başka bir şeye ihtiyaç duymama anlamı vardır" diyor. Filozofun, düşünce ve uzamı ayrı ayrı düşünebildiği için, her ikisini de birbirinden ayrı töz kabul etmesi ancak bu tanım açısından doğru olur. Bu halde insan birbiriyle uyumsuz iki tözden oluşmuş oluyor. Ancak o vakit bu iki tözün birbiriyle ilişkisi düşünülemez. Çünkü bir töz [132] herhangi suretle olursa olsun diğerine etki ediyor, birinden diğerine bir şey geçiyor. Demek ki, bağımsız olarak mevcut olmuyor, ayrı düşünülemiyor demektir. Kısacası tözü bu ikinci anlamda kabul edince, ruh ile maddenin birbiriyle ilişkisini anlamak mümkün olamaz. Nitekim Descartes da bunu onaylıyor. Mektuplarının birinde diyor ki:

Akıl yürütme ile, karşılaştırma ile gayri cismanî olan şuurun cismi nasıl harekete getirdiğini anlamak mümkün olamaz. Fakat her günkü deneylerimiz bunu bize apaçık gösterir. Bu yüzden ruh ile organizmanın ilişkisini bu deneylerle kendiliğinden anlamaya çalışmalı, diğer şeylerle karşılaştırmaya kalkmamalıdır. Çünkü o vakit mesele tamamen belirsizlik kazanır.

Fakat bu değerlendirmeye meseleyi hiç de çözmeye yaramaz. Çünkü biz ruhun kozalakısı beze çarptığını, aynı şekilde kozalakısı bezin ruhu etkilediğini doğrudan doğruya bilmiyoruz ki, [133] bu halde, bu ilişki hakkında bir fikir ortaya koyabilmek için elimizde yalnız karşılaştırma ve akıl yürütme yolu kalır. Descartes bu yolun da bizi çelişkiden uzak bir varsayıma ulaştıramayacağını söylüyor. O halde mesele çözülmüş olmuyor.

Kısacası Descartes, ruhî hadiseler ile maddî hadiseler arasındaki farkı apaçık göstermiş olmak itibarıyla felsefenin gelecekteki ilerlemesine pek önemli etki icra etmiştir. Fakat bu noktada kalmamış, madde ve ruh ayrı ayrı açıkça düşünülebileceğinden bağımsız birer töz olduğunu varsaymaya kadar varmıştır. Yalnız şurayı unutmamalıdır ki, Descartes, ruh ve madde arasındaki ayrılığı varsayarken sadece genel inancı kabul ve temsil edivermiş değil, kendi öncülleri-ne sadık olarak o sonucu çıkarmıştır. Şu kadar ki, ruh ve maddenin birbirinden ayrı birer töz olduğu kanaatini her noktası [134] açık bir felsefe sistemiyle izah ettiği için bu konudaki çelişkiler de büsbütün belirginleşmiştir.

Descartes'ın ruhî hadiseleri açıklama konusundaki tarz ve metodu, ruh ve bedenin ayrılığı ilkesine dayanmaktadır. Filozofun hareket hedefi, ruhî hadiselerimiz arasında hangilerinin ruhun kuvvetinin ürünü olduğunu ve hangilerinin bedenin etkisiyle meydana geldiğini bulmaktır. Descartes'a göre duyu algısı (*perception sensible*) bedene bağlıdır; yani "hayvanî ruh" kozalakısı bez vasıtasıyla ruha etki ettiği vakit vücuda gelebilir. Ancak algılamada şu üç aşamayı ayırt etmelidir:

1- Dışsal titreşimlerin beyni harekete getirmesi niteliği –ki doğrusu hayvanlarda da meydana gelebilir.

2- Beyinde meydana gelen bu hareketin, ruha etki ederek bizde renk, koku, tat gibi duyumları (*sensations*) meydana gelirmesi. [135]

3- Organımıza etki eden nedeni, dışsal bir şey olarak tanımaklığımıza hizmet eden hükümlerimiz, algılamada bu istençsiz meydana gelen hüküm ve onaylarımız sayesinde ki, dışsal şeyleri biliyor ve onları özel bir mekâna sabitliyoruz. “Hayvanî ruh”un başımız ve gözümüzün özel hareketlerine tekabül eden hareketi, ruha etki ederek, algıya ait bu istençsiz hükümleri meydana getirir. Algının bu üçüncü aşamasıdır ki, özellikle ruhun varlığıyla ilgilidir.

Hatırlamalarımız da (*souvenirs*) iki türe ayrılabilir. Biri, maddî şeylerin hatırlanması ki, daha önce dışsal şeyin beynimizde meydana getirdiği etkiden ve bıraktığı izden kaynaklanmaktadır, diğeri manevî ve ruhî şeylerin hatırlanmasıdır ki, bizzat şuurdaki izlerden meydana gelmektedir. Aynı şekilde asıl düşünceyle tahayyül ve tasarım (*imagination*) mahiyet açısından birbirinden [136] ayırt edilebilir. Asıl düşüncede (*intellection*) yalnız ruh etkilidir. Oysa tahayyülde (*imagination*) cisimlerin şekilleri de müdahale eder. Algı ve maddî cisimlerin hatırlanmasında olduğu gibi tahayyülde de, ruh bedene bağlı olmak itibarıyla etkilidir. Oysa asıl ruhta (*anima pura*) tahayyüle, tasarıma ve algıya muhtaç olmaksızın düşünce vücuda gelebilir. Şehvet (*appétit*), ile irade (*volonté*) arasındaki fark da aynı esastan ileri gelmektedir. Şehvet (*appétit*) cismin ruha etkisiyle vücuda geldiği halde, irade ruhun doğrudan doğruya ayırt edilemez parçasıdır. Descartes, iradenin nedensiz bir şey tercih kudretinde olduğunu şuurumuzla doğrudan doğruya bildiğimize inanır. Onun için irade zihinden daha geniş konuya sahiptir. Nitekim anladığımız bir şeyi pekâlâ kabul ve tercih eyleyebiliriz. İradenin faaliyet alanı sınırsızdır. Oysa [137] müdrike (*entendement*) sınırlıdır. Bazı şeylerde hata etmecliğimizin nedeni, iradenin bu sınırsızlığından kaynaklanmaktadır.

İhtiraslarımız (*passions*) cismin ruh üzerine etki eylemesinden kaynaklanır. Fakat bunun dışında içsel heyecanlarımız (*emotions intérieures*) vardır ki o, özellikle ruhun düşüncelerinden, muhakemelerinden doğar. Gerçekten de, bu tür içsel heyecanlar organ üzerine etki eder, duygusal heyecanı gerektirir. Bu son heyecanın nedeni, ruhun beyin üzerine olan etkisinden kaynaklanır. Örneğin hakikat, ilim aşkı, bundan kaynaklanan heyecan hep bu tür içsel heyecanlardandır ki, özellikle ruhta meydana gelir. Ve kozalakı bez vasıtasıyla

bedende değişimi gerektiren duyguları doğurur. İhtiras, bedenin ruha etkisi olduğu için, bunda sevinç ve ferah önce gelir ve ondan doğacak muhabbet (*amour*) sonra gelir. Oysa içsel heyecanlarda [138] öncelikle aşk ve muhabbet meydana gelir, ferah ve sevinç onun sonucu olarak ortaya çıkar. Descartes, çeşitli duyguları bir takım ilksel duygulara indirgemek ve diğer heyecanları, onların bileşiminin ürünü olduğunu göstermeye çalışmakla psikolojiye önemli hizmetlerde bulunmuştur. Descartes'ı duygularımızı analize ve onun yalınlarını aramaya sevk eden neden, hep özellikle ruha ait olanları beden etkisiyle meydana gelenlerden ayırt etmek gayesinden, başka bir deyişle düalizm (*dualisme*) temel kanaatinden kaynaklanır. Descartes, ilksel duygular olmak üzere "hayranlık" (*admiration*), "sevgi" (*amour*), "nefret" (*haine*), "arzu" (*désire*) "ferah" (*joie*) ve "keder"i (*tristesse*) sayıyor.

Descartes, bu yalın duyguları (*sentiments*) ve bunların bileşimlerini fizyolojik teoriler dairesinde açıklıyor, özellikle duyguların meydana gelişinde [139] beynin kalbe, karşıt olarak kalbin beyne etkisine olağanüstü önem atfeyleyor. Yalnız bunlardan hayranlığı (*admiration*) salt bir zihni duygu (*sentiment purement intellectuel*) olarak kabul ettiği için, bunda beynin kalp üzerine bir etkisini görmüyor. Duygularımızla içgüdü arasında da Descartes ilişki görmektedir. Hayvanî ruhun duyguları meydana getiren hareketleri, aynı zamanda bizim faydalı olan şeylere eğilim göstermekliğimizi, zararlı olanlardan nefret etmekliğimizi gerektirir. Bu konuda ruhun etkisi yoktur. Hayvanî ruhun bu yolda ihtirasları meydana getirmeye harcanan hareketleri gayesiz değildir. Ruhun her türlü müdahalesini soyutlasanız bile, hayvanî ruhun hareketleri bizi faydalı olan şeylere eğilimli kılar. Yalnız hayvanî ruhun hareketlerindeki gaye ve maksat mutlak değildir. Faydalı ve iyi olan [140] hareketlerde bulunabilmek için, yalnız içgüdümüze kendimizi bırakmamalı, deneyin ve aklın müdahalesiyle onu değiştirmeli ve tashih eylemelidir. Ruhta vücuda gelen tasarımlar sayesinde irade, hayvanî ruhun hareketlerine etki ederek duygularımızın tekâmülüne neden olur. Bilirsiniz ki, bazen bir çeşit harekette duygumuzla, başka bir deyişle, içgüdümüzle akıl mücadele halinde bulunur. Descartes'a göre, bu mücadele ruhta meydana gelir. Bu takdirde mücadele halinde bulunan bir

tarafından ruh, özellikle irade, diğer yünden beden, yani hayvanî ruh-tur. Bunlardan hangisinin kozalakısı bez üzerindeki darbesi kuvvetli olursa, galibiyet o tarafta kalır.

İşte Descartes'ın ruhî hadiselerimiz hakkındaki teorilerinin ana hatları... Görüyorsunuz ki, hep beden ile ruhu bağımsız birer töz olarak kabul etmesidir ki, filozofu bu yolda araştırmaya sevk eylemiştir. [141] Spiritüalizm (*spiritualisme*) öğretisini Descartes gibi kabul edince, çıkarılan bu sonuçların da pek mantıksal olacağında şüphe yoktur.

Descartes'ın Ahlâk Felsefesi

İlk derslerde anlatmıştım ki, Descartes, bütün bilgisini metodik şüphe (*doute méthodique*) ile sarstığı sırada, yalnız ahlâk kurallarından bir kısmını bundan istisna etmiş, felsefesiyle müspet ahlâk teorisini vücuda gelinceye kadar geçici olarak bazı ahlâk kuralları kabul eylemişti. Fakat kendisinin açıkladığı üzere bu bir geçici ahlâk, bilim ve felsefe üzerine müstenid pratik teorisini vücuda gelinceye kadar hareketlerimizin başıboş kalmaması gayesine yönelik bir tedbir idi. Ta ki metodunu, tabiat ve ruh felsefesinin [142] ilkelerini hazırladı ve yayınladı. *Principes* ve *Discours de la méthode*'unda vaat eylediği üzere ahlâk alanındaki teorilerini ve düşüncelerini toplu olarak yayınlamaktan kaçınmaya başlamıştı. Bunun özellikle nedeni hücumlardan, ruhban ve tutucu topluluğun takibinden sakınması idi. Yoksa Descartes için felsefeden gaye, özellikle pratiktir. Filozofun nazarında bilim denilen ağacın meyvesi ancak ahlâk olabilirdi. Skolastikler, bunu takdir edemedikleri ve metafizik alanda kaldıkları için, Orta Çağ'da felsefe verimsiz tartışmalardan ibaret oluyordu. Felsefeyi böyle düşündüğü ve daha önceki derslerde söylediğim üzere, bilimin gayesini insanın tabiat üzerindeki etki ve nüfuzunu arttırmakta gördüğü için, tabiat felsefesini tamamladıktan sonra, ahlâk alanına intikal [143] etmemesi ve bu konuda esaslı fikirlere sahip bulunmaması mümkün değildir. Acaba Descartes'ın ahlâk felsefesinin ana hatları ne idi? Bu konuda aslında özel bir eseri yoktur. Fakat bir taraftan Kraliçe Elizabeth ve Christina ve Fransa'nın İsveç Sefiri Chanut'ya yazdığı mektuplarda, diğer taraftan *Passion de*

l'âme'indeki fikirler büyük müceddidin ahlâk konusundaki teorisine vukuf için bize yetebilir.

Descartes, geçici ahlâkının kurallarını Stoacılar'ın felsefi kurallarından almıştı. Mektuplarıyla anladığımız ahlâk teorisinde de aynı felsefi öğretinin, özellikle Seneca'nın (Sénèque) etkisi görülür. Fakat zannetmemelidir ki, Descartes'ın ahlâk teorisi, tabiat felsefesinden ayrı ilkelere dayanmaktadır. Aksine "uzam" konusundaki fikri "hakikat" hakkındaki anlayışının bir sonucudur. [144]

Descartes'a göre, felsefe bizi iyiliğe ulaştırmak için üç vasıta ortaya koyar: Birincisi açıkça iyilik hakkında bilgi, ikincisi açıklıkla bildiğimiz iyiliği kesinlikle arzu, üçüncüsü irademiz dâhilinde olmayan arzu ve emellerdir...

... Ancak irade sayesinde hayvanî ruh üzerinde etkili olabiliriz. Sıradan duygular yahut ihtiraslar, düşünceleri ihlâl eder ve dışsal hazları takdir ve takibe bizi yöneltir. Buna rağmen içsel hazlara önem vermeli ve yalnız onu elde etmeye çalışmalıdır. Bu tür hazlar, hakikat üzerine dayandığı için ruh gibi ebedidir. Bu konudaki hakiki bilginin önemi, birincisi her şeyin yaratıcısı ve düşüncelerimizin kaynağı olan mükemmel varlık hakkındaki bilgidir, ikincisi bedenden ayrı olmak üzere ruhun bilgisidir. Üçüncüsü evrenin sonsuzluğu hakkındaki bilgi gelir ki, bu sayede evrenin dünyamız için, dünyanın da insanlar için yaratılmış olduğu hakkındaki yanlış kanaat ortadan kaldırılabilir. [145]

Bilim ve deney bize gösterir ki, ilk önce bir aile, bir toplum, bir devletin parçasıyız. Bu yüzden, şahsi menfaatimizden önce ortak menfaatleri düşünmek gerekir. Ancak bu konuda, hangi şeyin iktidarımız dâhilinde olduğunu takdir etmek gerekir. Biz yalnız irademizi kullanabiliriz, organizmamız ve içgüdümüz üzerinde doğrudan doğruya değil, ancak dolayımli olarak hâkim olabiliriz. Bu hakikati kavramakla bütün faziletlerin anahtarı olan cömertlik (*générosité*) duygusu bizde vücuda gelir. Cömert olan insan, yalnız iradesi üzerinde nüfuz sahibi olması sayesinde birçok şeyleri yapmaya muktedir olduğunu bildiği gibi, iktidarının sınırını da tayin eyler. Hayatı keyfi olmak üzere, tahayyül gibi bir seraba aldanacağı yerde, her şeyin ezeli ve değişmesi imkânsız ilâhî takdîre tâbi olduğunu anlar. Bu sayede ihtiraslarını terbiye ve ıslah ederek zihnini şu fani hayatta

sahip olabileceğimiz duyguların en yükseği, en faydalısı olan Tanrı [146] sevgisine yükseltir. Bu yüce duygu, ruh ve düşünceleri sürekli şekilde işgal ederek diğer duyguların en kuvvetlisi olur.

Descartes'ın mektuplarından çıkarabileceğimiz ahlâkî kurallar budur. Görülüyor ki filozof, bilgi felsefesi ve tabiat felsefesinde olduğu gibi, ahlâk felsefesinde de başlangıç noktasını ve ulaşacağı nihai noktayı sonsuz varlık olmak üzere kabul ediyor. Bu suretle on yedinci yüzyıl filozoflarının çoğunda görüldüğü üzere, Descartes'ta da rasyonalizme mistisizm karışıyor. Descartes'ın takipçilerinden söz ettiğim zaman göreceksiniz ki, onların bir kısmında mistisizm daha kuvvetli bir gelişime ulaşıyor.

Yalnız burada bir nokta hatıra gelir: Descartes, *Discours de la methode*'unda geçici olarak kabul eylediği kuralları bir tarafa bırakırsak, ahlâkı, bilgi için bulduğu ilkelere dayandırmak istiyordu. Oysa mektuplarında reddedelediği şu ahlâkî kurallar, Stoizm felsefesinden, kısmen de [147] Hristiyanlığın ahlâkî ilkelerinden alınmıştır. Bunların kendisinin bilim anlayışı ve genelde felsefesi ile ne ilişkisi vardır? Descartes, insan duyguları ve ihtiraslarını *Traité de l'homme*'da incelemiş, bu konuda mizacın ve organizmanın etkisini görerek insanlarda daha bilgece hareketi görmek için, tıbbın ilerlemesini beklemek lazım geleceğini bile ileriye sürmüştü. Bu kitapta Descartes, insan fiillerini genel olarak tabiatla kabul eylediği mekanizm ilkelerine göre inceliyor ve duyguların terbiyesi ve ıslahı için vasıtalar arıyor. Fakat Descartes, yalnız bu noktada kalmıyor; malumdur ki, insan duygularının yönelmesi lazım gelen bir de gayesi vardır. Mektuplarında da bu gayeyi araştırıyor. Bu araştırmalarında da bilim ve felsefesine aykırı bir sonuç çıkarıyor. Descartes'a göre bilimde ilke, aklın apaçık kabul edeceği fikirler değil mi? Filozofa göre, bu kuralı [148] insan akli apaçık olarak kabul ediyor. Bu itibarla ahlâk kurallarında akli ölçüt kabul eden Stoacılık gibi öğretilerle Descartes'ın ahlâk teorisi arasında ilişki olması tabiidir. Bununla beraber, bu öğretilerle Descartes'ın ahlâk kuralları arasında, akıl ve apaçıklık hakkındaki özel kanaatlerinden kaynaklanan farklar yok değildir. Bu özel konuyu size yalnız hatırlatmakla yetiniyorum. Descartes'ın ahlâk felsefesini ayrıca derinlikli şekilde incelediğimiz zaman, bu farkları siz de takdir edeceksiniz. Yalnız bu konudaki incelemelerimiz için

faydalı iki kitabı tavsiye edeceğim: Bunlardan biri, Émile
Boutroux'nun *Études d'Histoire de la Philosophie*'si,¹⁵ diğeri Victor
Brochard'ın, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moder-
ne*'indeki¹⁶ makalelerdir. [149]

Kartezyenler

Descartes'ın felsefesi düşüncelerde şiddetli inkılâp yaptı, bütün bilimler üzerinde etkisini gösterdi. Bu felsefenin kısa bir zamanda yayılması ve çağ üzerine etkisi, özellikle şu nedenlere dayanmaktadır: Birincisi, Descartes araştırmalarında kaynak olmak üzere metodik şüphe (*doute méthodique*) ve analizi kabul ediyordu. Bu sayede diğer yüzyıllardan devralınan öncüllere incelemeksizin bir değer vermeyerek, bilgiyi onların etkisinden kurtarmaya çalışıyor ve serbestçe bilimsel araştırma metodunu ortaya koyuyor ve düşünme gücünün bağımsızlığını güvence altına alıyordu. Seleflerin çağlarının fikrî esaretini düşünecek olursanız, bu suretle ortaya çıkan inkılâbın büyük önemini takdir edersiniz. Bu itibarla filozofun fikirleri yalnız onun felsefesinin takipçileri üzerinde değil, bütün bilginler ve filozoflar [150] üzerinde de etkili oldu. İkincisi, Descartes felsefesi tabiatın tamamıyla mekanizme açıklanması ilkesine dayanmaktaydı. Onun için, özellikle fizik ve tıp gibi bilimler üzerinde inkılâpçı bir etki yaptı. Descartes, o kadar kuvvetle hadiseler arasındaki mekanik ilişkileri müdafaa eyledi ki, bu ilkeler, çeşitli bilimlerin tümünde kendini gösterdi. Üçüncüsü, Descartes felsefesi "spiritüalizm" öğretisine dayanmakta olduğu için, geçmiş yüzyılların fikrî akımlarını okşuyordu. Geçen yüzyıllardan devralınan genel kanaat, ruh ve beden ayrılığına dayanmakta olduğu gibi, yeni felsefe de bu ikiliği yaşıtıyordu. Fazla olarak, onu yeni delillerle daha açık, daha cazip bir şekle sokuyordu. Diğer taraftan, Descartes Tanrı'nın varlığı hakkındaki delilleriyle, özellikle onu bilgi felsefesi ve tabiat felsefesine bağlamakla yeni bilimlerle ilâhiyatı uzlaştırma zeminini hazırlamış-

¹⁵ Bu kitap, Darülfünûnumuzun kütüphanesinde vardır. Sayfa: 230, III numaralı paragraf.

¹⁶ Sayfa: 320.

tı. Bilirsiniz ki skolastizm, din ile felsefenin [151] bir tür birliğinden vücuda gelmişti. Onun yerine geçecek olan felsefenin de din ile uzlaştırılmış olması elbette cazip olurdu. Descartes'ın felsefesi bu sonucu elde etmeye hizmet ediyor gibi görünüyordu. Onun için, Fransız kilisesinin Bossuet, Fénelon gibi iki büyük siması, Arnauld, Nicole gibi Jansenistler hep şiddetli ve samimi Kartezyen oldular ve bunlar felsefi düşünceler konusunda hakiki hizmette bulundular. Örneğin bu Jansenist Kartezyenler, Arnauld'un yönetimi altında *La logique ou l'art de penser*'yi yazdılar ki, bugün için bile istifadeye değerdir.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Descartes felsefesi Fransa'da ve Hollanda'da günden güne geniş bir çevre dâhilinde yayılıyordu. Bütün aristokrat meclisleri, hatta kadınlar bile, yeni felsefe ile ilgileniyorlardı. Hollanda üniversitesinde birkaç genç muallim sayesinde [152] Descartes felsefesi, öğretimde de etkisini göstermeye başlamıştı. Bununla beraber zannetmeyiniz ki, yeni felsefe güçlük olmaksızın yayılıyordu. Aksine Descartes felsefesinin gerek Fransa'da, gerek Hollanda'da kuvvetli karşıtları vardı. Onların tahrikleriyle ciddi güçlüklerle maruz kalıyordu. Cizvitler, tutucu Protestan ruhbanı, her vasıta ile yeni felsefeyi boğmaya çalışıyorlardı. Çünkü birincisi, Descartes öğretisi insan aklına, serbest düşünceye fazla imtiyaz veriyor, şüphe ile başlama gibi, din için tehlikeli bir silah kullanıyor. İkincisi, duyulur niteliklerin öznelliğini kabul ediyor ki, Hristiyan inançlarının bir kısmıyla uzlaştırılabilir değildir. Üçüncüsü, dünyanın hareketini ve evrenin sonsuzluğunu teslim ediyor. Tutucular nazarında yeni felsefenin yayılmasına engel olmak için bu nedenler yeterli idi. Eski ilâhiyatın selameti için eski skolastik felsefede ısrar eylemek gerekiyordu. Kartezyenizm, Hollanda Üniversiteleri'nin [153] birçoğunda yasaklandı. Özellikle bunun bağluları müderrisliklerden uzaklaştırıldı. Roma'da 1663'te, Descartes'ın kitapları "yasak kitaplar" arasına dâhil edildi. Bu kitapların, Fransa'da kralların emir-nâmeleriyle üniversitede okutulması yasaklanmıştı. Fakat bunların hiç biri, yeni felsefenin yayılmasına ve Descartes'ın eserlerinin on yedinci yüzyıl felsefesinde hâkim olmasına engel olamadı. Bu büyük adam ve takipçilerinin kudret ve nüfuzu, Locke ve Newton ile başlayan felsefi hareketlere kadar devam etti. Zaten bu son fikrî hareketi de hakikatte bizzat Kartezyenizm hazırlamıştı.

Descartes felsefesinde bazı anlaşılması güç ve çelişkili noktalar var idi ki, Descartes'ın takipçileri özellikle o yönleri serbestçe incelediler ve ayrı ayrı sonuçlar çıkardılar. Özellikle şu iki nokta yeni felsefe takipçilerinin dikkatini çekmişti: Üstadın tabiat felsefesinde, bilgi [154] teorisinde, ahlâkında o kadar önemli yer tutan mutlak töz, yani Tanrı'yla şu sonlu evrenin ilişkisi ne olabilirdi, başka bir deyişle mutlak varlık dışında nasıl bir sonlu evren mevcut olabilir ve özellikle bu sonlu evrene nasıl ve ne dereceye kadar hakikat atfolunabilir? Bu mesele özellikle tasavvufa yönelik ve mutlak kudret inancına dayanan bir yüzyılda söz konusu oluyordu. Yani öyle bir yüzyılda ki, hükümetlerin başında mutlak kudrete sahip hükümdarın zorunlu olduğu kabul ediliyordu. Buna bağlı olarak, sonlu evrenin üzerindeki küllî kudretin de asıl neden olarak kabulü tabii idi. Descartes felsefesinin güç anlaşılır diğer bir noktası da, ruh ile beden ilişkisiyle bağlantılı idi. Çünkü filozof, ruh ile bedeni birbiriyle uzlaştıramaz iki töz olarak varsaymış ve fakat aynı zamanda bunların birbiri üzerine etki ettiğini kabul etmişti. Birbirleriyle uzlaşması mümkün olmayan iki töz birbirine nasıl etki eyleyebilirdi? Descartes bile bunun felsefi düşünce yoluyla [155] anlaşılmasını mümkün bulmuyordu. Fakat takipçileri bunun üzerinde de düşünmeye başladılar.

İşte özellikle bu iki mesele dolayısıyla Descartes'ın takipçilerinden bir kısmı insan bilgisinin sınırlarını çizmek zorunda kaldılar ve hadiselerin dışsal ardardalığının ve bitişikliğinin ispat edilmesi mümkün ise de, içsel bağıntının anlaşılmasının imkânsız olduğu sonucuna vardılar ki, bu suretle vesile neden mezhebi (*occasionalisme*) vücuda geldi. Bu mezhebin esası, hakiki nedeni ve böylelikle hakiki varlığı mutlak tözde toplamaktır. Bu felsefi akımı iyice anlayabilmek için başlıca temsilcilerinden kısaca söz edeceğim.

Bir Fransız doktoru olan Louis de la Forge, 1669'da yazdığı *Tractatus de mente humana* isimindeki kitapta diyordu ki:

Ruhun bedeni tahrik ettiğini anlamak güç olduğu kadar, bir cismin diğerini nasıl harekete getirdiğini layıkıyla kavramak da o oranda [156] güçtür.

Paris avukatlarından De Cordemoy da, De la Forge'dan önce hemen hemen aynı fikri ortaya koymuştu. Bu iki zattır ki, on yedinci yüzyılda, "vesile neden" öğretisinin kurucularıdır. De la Forge'a

göre, Tanrı'nın ruh ile bedeni ezelde uyum halinde yarattığı varsayılmazdı, bu iki töz arasındaki ilişkiyi anlamak mümkün olamaz. De Cordemoy da aynı fikri ortaya koyduktan başka, daha ileriye varıyor: Tanrı'nın müdahalesi teslim edilmedikçe ruhun yeni bir tasarımı nasıl vücuda getirdiği anlaşılamayacağı gibi, sıradan cisimde vücuda gelen yeni bir hareketin hakiki nedeni de kavranamaz. Genel olarak sonlu varlıklar, beden ve ruh Tanrı'nın müdahalesi için bir vesile nedendir (*occasion*). Örneğin kolumu kaldırmak isterim, bu konudaki irade ve arzum bir vesile nedendir ki, tanrısal kudretin ilgisine neden olur ve arkasından sonuç ortaya çıkar.

Vesile neden öğretisi Hollandalı Arnold Geulincx'de [157] daha fazla gelişti. Geulincx 1623'de, bir Katolik ailesinden Anvers'de doğmuştu. Londra'da okudu. Arkasından orada müderris oldu. Descartes'ın felsefesini öğretmesi, şiddetli Kartezyen olması hoş görülmediği için, oradan uzaklaşmak zorunda kaldı. Leyde'de mezhep değiştirdi. Katoliklik'ten Protestanlık'a geçti. Zavallı Geulincx'in hayatı kovuşturma yüzünden bir aralık pek sefilce geçti. 1669'da, henüz genç iken vefat etti. En mühim eseri olan *Ethica'sı* tamam olarak ancak vefatından sonra yayınlanabilmiştir.

Geulincx'in felsefesinin belirgin özelliği rayonalizm (*rationalisme*) ile mistisizm eğilimlerini uzlaştırmış olmasıdır. Özellikle bu felsefede töz fikrinin, nasıl neden meselesini ortaya attığı açıkça görülür. Geulincx, halen o zaman az çok hâkim olan Aristoteles'in ahlâk teorilerine karşıdır. Kadim Yunan filozofunun ahlâk teorisi, "saadet" in ortaya çıkış şeklinin araştırılmasına yöneliktir. [158] Geulincx'e göre ise ahlâk, Tanrı'nın bize bahşettiği aklın yasalarına uymaktır, yoksa tanrısal iradeye bağlılık değildir. Çünkü Tanrı'nın iradesi, biz ne yaparsak yapalım cereyanını takip eder. Oysa ne kadar yüce olursa olsun, hiçbir şey aklın eleştirisinden uzak kalamaz. Bu yüzden ahlâk, tabiat hakkındaki bilgimizi içerir. İnsanın iyi hareketin ne olduğunu anlayabilmesi için, tabiatla işgal eylediği mevkii kavraması gerekir. Bizzat ruhumuzun incelenmesi ahlâkın en önemli ilkesidir. Bu suretle anlarım ki, yalnız düşüncelerim ve iradem bana aittir. Bedenim aksine maddî dünyanın bir kısmıdır. İnsan, madde dünyasında hiçbir şey yaratamaz. Öyle ya... Bedenimde, genel olarak madde dünyasında bir şeyin nasıl var olduğunu bilemedikten

sonra, onu yaratabileceğimi iddia edebilir miyim? Faaliyetim ruhumun sınırını, yani yalnız düşüncelerimi tecavüz eylemediği gibi, başka bir şeye de tecavüz edemez ve onu harekete geçiremez. İrademin sınırı, ancak kendi ruhumdur. Bir içsel durum olan [159] irade fiili, nasıl oluyor da başka şeye etki eyleyecek bir kudrete sahip olabilir?

Kendi dışımda meydana gelen değişimlerin nasıl olduğunu bilmiyorum ki, onlara etkide bulunmuş olduğumu iddia eyleyebileyim. Elinizi nasıl kaldırdığınızı bilemiyorsunuz ki, ona sizin etki ettiğiniz sabit olabilsin. Bir şeyin nasıl yapıldığı bilinmediği halde, yine kendimizin etkisi olması gerekirse, yeni doğmuş bir bebeğin de, annesi beşiği salladığı zaman, onun bizatihi kendi arzu ve iradesiyle harekete geldiğini varsaymasını haklı ve doğru bulmak lazım gelir. Eğer irade ve faaliyetimin ruhumun dışında etki ve sonuçlarını görüyorsam, bilmeliyim ki, asıl ve hakiki neden olan Tanrı müdahale etmiştir. Sonlu varlıklar, tanrısal faaliyet için birer vesile neden, birer vasıttan başka bir şey değildir. Maddeye hareket veren ve tabiat yasalarını düzenleyen Tanrı, irademi de yaratmış ve onu, sonucu gibi görünen hareketle bir ahenk ve uyum meydana gelebilecek şekilde bağlı olarak yaratmıştır. [160] Nasıl kurulmuş iki saatin aynı zamanda, aynı süratle hareket etmesi, aynı anda çalması birinin diğerine etkide bulunmasından kaynaklanıyor değil, aksine her ikisinin de aynı sanatkârın elinden çıkmasının sonucu ise, irade ile hareket arasındaki uyum, başka bir deyişle ruhumla bedenim arasındaki ilişki de yaratıcı olan Tanrı'nın düzenleme ve müdahalesinin ürünüdür. Daha önce Cordemoy tarafından söylenilen bir saat benzetmesi, sonradan ruh ve beden ilişkisi meselesinde genel bir örnek olarak kullanılmıştır. Leibniz de aynı örnekten söz eder. Geulincx, irademizle hareket arasındaki ilişkiyi *Annotata majora in Principe Cartesie'*de başka bir benzetme ile açıklıyor. Bilirsiniz ki, para ile gıda ve eşya tedarik ediyorsan, bunun nedeni akçenin kendi başına sahip olacağı nitelikten kaynaklanıyor değil. Aksine onun değeri, konulmuş olmasından ve itibarından kaynaklanır. Aynıyla maddenin vasıta olacağı duyumların ve fikirlerin de hakiki nedeni, Tanrı'nın koymuş olması ve tanrısal yasa olmasıdır.

Geulincx'in meseleyi bu şekilde ortaya koyması, birkaç noktadan dikkate değerdir. Birincisi görüyorsunuz ki, hiçbir şeyin diğeri-ne etkisini kabul etmiyor. "O halde, varlıkların birbirine intikalini ve bağlantısını açıklayan nedensellik inancının mahiyeti nedir? [161] sorusu bütün açıklığıyla meydana çıkar.

Geulincx, bu meseleyi, bütün özel varlıkları içeren ve onlar üzerinde etkili olan tanrısal iradeyi yegâne kudret olmak üzere kabul ederek çözüyor. Yani demek istiyor ki, bütün bu çeşitliliğin ve çokluğun üzerinde onların bağlantısını ve ahengini sağlayan bir birliğin varlığına inanılmadıkça, nedensellik meselesi çözümlenmesi imkânsız kalır. Felsefe tarihi, "nedensellik" teorisi meselesinin bu yolda meydana atılması ve bir çözüm şekline kavuşması için uğraşmış bir ilerleme adımıdır. İkincisi, Geulincx ruh ve beden meselesini Kartezyenler'den daha derin bir surette çözmek istiyor ve diyor ki, bizde bir ruhî hâdise vücuda getiren yalnız hareket değildir. Onunla birleşen diğer bir unsurun sonucudur. Gerçekten de bu fikirler Geulincx'de dinî ve mitolojik terimler ile karışmış ve bu yüzden mantıksal açıklık kalmamıştır. Bununla beraber iyice dikkat edilecek olunursa, bu bilgin zatın o zamanın hakiki felsefi meselelerine değinmiş olduğu görülür.

Filozof bu felsefi teorisinden ahlâkî sonuçlar çıkarıyor. Biz evren karşısında yalnız seyirciyiz. Çünkü şeyler bende duyusal tasarım (*image*) vücuda getiremez. Bende evrene ait duyular ve fikirler var ise, bunun nedeni Tanrı'dır. Her şey tanrısal iradeye tâbidir. [162] Bu halde ahlâkın en büyük faydası: Yapmaya güç yetiremediğim yerde bir şey istememektir. ("Ubi nihil vales, ibi nihil velis."). Bu halde Geulincx'in ahlâkı için en önemli fazilet tevazudur. Rönesans filozoflarında genellikle görülen ruh ve irade gücüne güvenme yerine, görüyorsunuz ki Geulincx'te tevazu ve alçakgönüllülük kaim oluyor. Dönüşümün kötülüğüne özellikle dikkatinizi çekmek istedim, çünkü on yedinci yüzyılın ikinci yarısında vücuda gelen duygusal dönüşüme işaret eder. Geulincx diyor ki:

Benim hiçbir şeyde, hatta bizzat ruhum üzerinde hiçbir hakkım yoktur. Bu yüzden bana saadetimi sağlamayı ve aramayı teklif etmek doğru değildir. Çünkü bunu vücuda getirmek kudretim dâhilinde bulunmuyor. Kudretim eremeyeceği şeyi istemek, elbette fazilet değildir. Bende şunu bunu istemek

yoktur. Benim ancak vazifelerim olabilir. Bununla beraber bu suretle saadetimi daha iyi sağlayabilirim. İnsanların mutsuzluğu ve felaketi, çok fazla şiddetle saadetlerini aramaktan ileri geliyor.

İşte Geulincx'in ahlâkı bu suretle "tevekkül" ile sonuçlanıyor. Bu akımın, yani "vesile neden" felsefesinin on yedinci yüzyılda en büyük temsilcisi Nicolas Malebranche'tır. Bu yüzyılın en büyük ve önemli metafizikçilerinden olan bu zattan söz edeceğim. [163]

Nicolas Malebranche'ın Hayatı

Nicolas Malebranche'ın vesile neden felsefesi en yüksek şeklini kazandığı gibi, bu zatta okkasyonalizm ile mistisizm tamamıyla karışmıştır.

Nicolas Malebranche, Paris'te 1638'de doğmuştu. Babası, Paris'in en büyük memurlarından idi. Çocukluğunda hastalıklı olduğu için mektebe gönderilmemişti. O vakit ilk terbiyesini annesinden aldı. Madam Catherine de Lauzon, zayıf ve incecik bir kadın idi. Malebranche'da görülen din duygusu hatta ifade üslubu bu terbiyeye bağlıdır. On altı yaşında iken Collège de la Marche'da felsefe öğrenimi görmüştü. Descartes gibi o da, Aristotelesçi felsefeden, ne de ilâhiyattan bir zevk almamış, bunlarda büyük bir değer görmemişti.

Daha sonra Oratory'e girdi. Ora çevresinin dindarlığını düşünmeye müsait, sükûnetini mizacına uygun bulmuştu. İlk önce tarih ve edebiyat araştırmasına sevk edildi. Malebranche bunlarda hiçbir kabiliyet gösteremiyor, hatta hoşlanmıyordu. Descartes'ın *Traité de l'homme*'unu tesadüfen bir kitapçada gördü. Eserin ismi merak hissini uyandırmış, onu almıştı ve okudukça mantık ve açıklıkta o derece etkilemişti ki, istediğini bulan bir adamdaki heyecan, arada sırada eseri okumaktan onu alıkoyacak derecede mesele oldu. [164] Bu ilk eseri okuduktan sonra, Descartes'ın diğer kitaplarını da aldı. Onları iyice anlayabilmek için matematik incelemesine koyuldu. Descartes'ı okudukça takdir ediyordu. Tanrı'nın varlığını, ruhun bekâsını ilk olarak apaçık ispat eylemesi, bu suretle felsefe ile ilâhiyat arasında güçlü ilişki kurması, onu son derece etkiliyordu. "Descartes," diyordu, "otuz üç yılda diğer felsefelerin hepsinin bulduğu hakikat-

lerden fazla hakikatler keşf etti.” Artık Descartes’ın eserini okuduktan sonra, kadim çağların putperest filozoflarına inerek orada hakikat aramayı anlamsız buluyordu. Kadim Yunan filozoflarına bir önem ve değer vermiyordu. Platon’u bile “İlâhî Eflatun” (Platon Divin) diye isimlendirmesi alay için idi. Oysa felsefe tarihi yazarları Malebranche’ı on yedinci yüzyılın Platon’u kabul ederler. Çünkü Descartes’ın felsefesini Platonlaştırmış yani Platon hakikatleri ideada (*ideê*) gördüğü gibi, Malebranche da Tanrı’da bulmuştu. Her halde Malebranche’la Platon arasında yahut o zaman denildiği gibi, Fransız Platon’uyla Yunan Platon’unun teorileri arasında sıkı bir ilişki vardı. Fakat Malebranche bunun farkında değildi. Zaten Saint Augustinus’dan daha önceki filozofları da inceden inceye okumuş değildi.

Bununla beraber Descartes hakkındaki bütün hürmetine rağmen, onu hatasız kabul etmiyordu. [165] Diyordu ki:¹⁷

Eserlerinin birçok yerinde aldandığını ispat edebileceğimi zannediyorum. Bununla beraber Descartes’ın aldandığını zannederek eserini incelemek, onun hiçbir noktada hata etmediğini varsayarak okumaktan daha çok faydalıdır. Çünkü önce hatalı sayılmayacak olunursa, eserleri incelemeksizin okunur, anlamaksızın inanılabilir. Tarih okur gibi yalnız duyguları öğrenilir, fakat bu inceleme sayesinde zekâ genişletilemez.

Gerçekten de Malebranche, Descartes’ı okumuş fakat olduğu gibi bellemeye çalışmamıştı. Onu Saint Augustinus’un fikirleriyle tasahhif edip yenilemeye uğraştı. Malebranche, hakikatin araştırılmasını insan için en önemli vazife olarak gördüğü için, ilk düşünceleri özellikle bunun nedenleri ve vesileleri hakkında oldu. Ve ilk eserine de, *Hakikatin Araştırılması* (*La recherche de la vérité*) adını verdi. Duyumlar ve tahayyüller ve müdrikeye dair olan ilk cildi yayınlandıktan bir yıl

¹⁷ Malebranche’ın bu sözlerini özellikle buraya aktarışım, öğretici bir değeri olduğu içindir. Felsefe öğrenimine yeni başlayan gençler, hata etmez fikir ve eserler karşısında olmadıklarını daima hatırd tutmalı, bellemek için değil anlamak, incelemek için okumak lazım geldiğini unutmamalıdır.

sonra, [166] eğilimler, ihtiraslar ve metoda dair olan ikinci cildi yayınlandı.

Eserde, Descartes felsefesine ait fikirler ve görüşler mevcut olduğu için, dine aykırı olduğu bahanesiyle eserin ilk cildinin basılmasına müsaade olunmuyordu. Bereket versin Abbé de Ligny'nin müdahalesiyle basıldı. Malebranche'ın bu ilk eseri, özellikle hatarın kaynaklarını pek ince bir tahlile tâbi tutması itibariyle bugün için bile değerini kaybetmeyen şaheserlerdendir.

Bu ilk eserinin arkasından diğer yazıları, özellikle *Méditation chrétienne*, *Entretien métaphysique* yayınlandı. Bunlardan sonra bir taraftan Cizvitler'in, bir taraftan Jansenistler'in hücum ve hakaretlerine uğradı. Sükûnete ve istirahatete olan eğilimine rağmen, hakaretler karşısında mücadeleden kaçınmazdı. Bossuet, özellikle Arnauld ile tartışmaları şiddetli olmuştu.

Descartes'ın hayranı Prenses Elizabeth, Malebranche'ın eserlerini okumuş onu takdir eylemişti. Prens de Condé de, Malebranche'ın en büyük takdir edicilerinden idi. Eserlerinin yazılış tarzı, üslubu cidden güzeldir. Felsefi düşünceler ile dinî duygu, Malebranche'ta tamamen birbirine girmiş ve her ikisini tamamen birleştirdiğine inanmıştı. Spinoza felsefesiyle Malebranche'ın çıkardığı sonuçları karşılaştırdığımızda, ne kadar [167] aralarında ciddî ilişki görürsünüz. Yalnız bu dindar filozof böyle fikirlere tahammül edemiyordu. Mülhid, sefil, deli adını verdiği Spinoza'nın felsefesine karşı hiçbir ilgisi ve itimadı yoktu. Kendinden önce vesile neden fikrini ortaya koyan Cordemoy ve Geulincx'in fikirlerine de vakıf değildi. Bu durum gösteriyor ki, mutlak nedene dayanmak zihnî eğilimi on yedinci yüzyılın ikinci yarısında genel bir cereyan idi. Malebranche'ı da, ondan önceki düşünürlerden çok, bu genel cereyan yetiştirmişti.

Yaşı ilerlediği halde kendi odasında felsefi düşüncülerden uzak kalmamıştı. Nihayet dört ay kadar hasta yattı. Zaten hassas olan vücudu bir deri bir kemik kalmıştı. 1715 Ekim'inde vefat eyledi.

Şimdi Malebranche'ın felsefi fikirlerine geçiyorum. Malebranche, eserine ilk önce hatarın kaynağını aramakla başlıyor. Hata etme eğiliminin nedenini araştırıyor. Malebranche'a göre hatarın nedenlerinden biri, sırf pratik gayeye hizmet eden duyularımızın verilerini, şeylerin kendilerini anlamaya vasıta kabul

eylemekliğimizdir. Oysa duyular şeylerin mahiyetini bize bildiremez. Hatta şeylerde olmayan nitelikleri onlarda gibi gösterir. Nitekim renk, koku gibi [168] duyusal nitelikleri maddede zannettirerek bizi yanıltıyor. Oysa madde uzamdan ibarettir. Onun ne koku, ne rengi vardır. Bunlar bizde, şuurumuzda meydana gelir. Duyular, şeylerin mahiyetini bildirmediği gibi hayal gücü de (*imagination*) bizi aldatıyor. Duygu ve duyularımızın etkisi altındadır. Algımızın ve hayal gücümüzün bu suretle aldatması, bedenın etkisi altında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Fakat doğrudan doğruya ruha bağılı olan müdrikemizde bir eğilime ve eleştiriye tâbi olması gerekir. Düşüneceğimiz yön, özellikle tasarımlarımızın (*idées*) ne şekilde meydana geldiğidir. Malum ya, doğrudan doğruya zihnî değişimlerimizi ve ruhî edimlerimizi kavrarız. Şeyleri tanımaklığımıza hizmet eden “tasarımlar” (*idées*) nerede vücuda geliyor? Bunun nedeni ne dışsal şeyler, ne bizzat ruhumuz olabilir. Hiçbir sonlu varlık mutlak neden olamaz, yani vücuda gelen bir şeyin asıl nedeni sayılamaz. Hakiki neden Tanrı’dan gelebilir. Putperestler, şeyleri Tanrı kabul edenler, nedeni de sonlu varlıklarda görebilirler, çünkü onların ilâhları da zaten sonludur. Fakat Tanrı sonsuzlukta olunca, sonlu varlık hakiki neden olamaz. O halde, hakiki neden Tanrı’dır. [169] Tabii nedenler birer vesile nedenden (*causes occasionnelles*) başka bir şey değildir.¹⁸ Bir küre, diğeri bir kürenin çarpmasıyla harekete gelince, bunun hakiki nedeni, çarpan küre olamaz. Çünkü bu suretle çarpmayla öteki kürenin hareketi arasında zorunlu ilişki yoktur. Kürenin bu suretle çarpması, bütün maddî hareketlerin yaratıcısı Tanrı için bir vesile (*occasion*) olmuş ve tanrısal irade ile birinci kürenin hareketi diğeri hareketini gerektirmiştir.¹⁹ Cisimlerdeki harekete geçirici kuvvetin nedeni özellikle evreni muhafaza eyleyen Tanrı’dır. İnsan ruhu için de mesele aynıdır. Tanrısal etki olmayınca ne algı, ne irade mümkün değildir. Tanrı, kendi kudretinden insan ruhuna hareket ve irade kuvvetini verdi de denemez.

¹⁸ Vesile neden öğretisinin bu ismi, Malebranche’ın bu anlayışından sonra başlar.

¹⁹ Hadiseler arasında bir zorunlu bağıntı bulunmadığı hakkında Malebranche’ın fikirleri Hume’un görüşünün aynıdır. Hume’un bu konudaki değerlendirmesinin Malebranche’tan ilham aldığı muhakkaktır.

Bunu böyle tasarlamak, yani velev ki Tanrı tarafından bahşedilmiş olan kendi hareketlerimizin asıl nedenini kendimizde görme-ye çalışmak doğru olamaz. [170] Çünkü bu takdirde Tanrı'nın kendi gibi mutlak neden olabilecek diğer bir varlığı yaratmış olması gerekir. Oysa Tanrı her şeyi yaratabilir, fakat kendi gibi ilâhlar yaratması tasarlanamaz. Kısacası nasıl hakiki dinler Tanrı'nın biricikliğini öğretiyorsa, hakiki felsefenin de biricik neden fikrine dayanması gerekir.

Şu esas dairesinde bilgimiz nasıl oluyor? Malebranche'a göre bütün düşüncelerimizde Tanrı'ya tâbi ve bağlı olduğumuzu kabul etmedikçe, bilgimiz izah edilemez. Tanrı, ruhumuzla sürekli ilişkidir. Adeta ruhlar tanrısallığın makamıdır. Tanrı'yla bu ilişki ve birlik dolayısıyladır ki, düşünen ruhumuz dışsal şeyler hakkında fikir edinebiliyor. Bütün tasarımların kaynağı Tanrı'dır. Aksi halde insan, tasarımları vücuda getirmekten acizdir. Zaten bütün özel tasarımlar, sonsuz varlık olan Tanrı fikrinin sınırlandırılmasından başka bir şey değildir. Her bir zihnî edim, belirlenimsiz varlık (*être*) tasarımı-
nın kesin bilgisinden ve sınırlandırılmasından ibarettir. Düşüncelerimiz nasıl hakiki varlığa dayanmakta ise, emellerimiz ve eğilimlerimiz de öncelikle Tanrı'ya yöneliktir. Hakiki saadet de Tanrı'ya ulaşmadadır. Zaten saadet arzusunun kaynağı da odur. Yalnız bazen sınırlı bir iyiliği hakiki iyilik kabul ediyor, sınırlı bir lezzeti asıl saadet zannederek aldanıyoruz. Nitekim hadiseler karşısında [171] sınırlı şeyleri hakiki neden varsayarak yanılıyoruz.

Malebranche'ın ahlâk teorisi bu ilkelere dayalı olarak devam eder. Ben size burada uzun uzadıya söz etmeye gerek görmüyorum.

Malebranche'ın şu teorileri, gayet önemli itiraza maruzdur. Gerçekten de dikkat ederseniz, filozofa göre, bütün bilgimizin bu yüzden tabiat hakkındaki bilgimizin esası Tanrı'nın düşünen ruhumuza etkisinden kaynaklanmaktadır. Şu halde, şu maddî dünya hakkındaki bütün bilgimiz, tanrısâl tözün etkisinden meydana geliyor. Bu takdirde bir maddî dünya kabul etmeye ne gerek var? Temeli uzam olan bir madde tasavvuruna nereden ihtiyaç duyulabilir? Tanrı'nın zihnimizde, kendi ifadesiyle bir "anlaşılır uzam" (*etendue intelligible*) yaratmış olması yeterli olduktan sonra, bizde madde tasarımı meydana getirmekten başka bir varlık nedeni olmayan maddî dünyayı kabule ne gerek kalır? Berkeley, Malebranche'ın vefatından bir

süre önce kendisini ziyaret ettiği vakit bu itirazı ortaya koymuştu. Bununla beraber daha önce öğrencilerinden Mairan, aynı itirazı ortaya koymuştu. Mairan mektuplarında diyordu ki, ya maddî uzam mevcut değildir, çünkü madde hakkındaki [172] bilgimiz için lazım olmadıktan sonra varlık nedeni yoktur; yahut Spinoza'nın kabul eylediği gibi, uzam Tanrı'nın mahiyeti dâhilindedir. Şu takdirde Tanrı yalnız bize uzam tasarımını vermiyor. Bizzat onda hakiki uzamı görüyoruz demek lazımdır. Bu haklı ve ciddi felsefi itiraz hayli etkilemiş ve Mairan'a verdiği cevaplarda dinî inanca dayanmaktan başka çare bulamamıştır.

Şüpheli Kartezyenler

Şimdiye kadar sözünü ettiğim Kartezyenler'in çıkardıkları sonucun, "dinî idealizm"e (*idéalisme théologique*) ulaştığını gördünüz. Hepsi sonuç olarak bugün gerçek nedeni Tanrı'da görmekle yetindiler. Descartes'ın felsefesi, diğer bir kısım düşünürler grubunda da bir tür şüphecilik ve metafizik alanda bir yenilik uyandırdı. Descartes felsefesi, aslında şüphecilik doğuracak özelliklere de sahip idi. Çünkü Descartes incelemeye şüphe ile başlıyordu. Aslında dayandığı bu şüphe, bir vasıta idi. Fakat felsefesinin mevcut bağluları aynı yönelim, [173] aynı süratle o vasıttan dogmatik sonuçlara hemen intikal ediveremezdi. İkincisi, Descartes felsefesinin dogmatik (*dogmatique*) sonuçları analiz ve eleştiriye uğraya uğraya yeni meseleler ortaya çıkıyor yahut eski meseleler yeni tarzlarda ortaya konuluyordu.

İşte bu etkiler, on yedinci yüzyılın sonuna doğru bir düşünürler topluluğu meydana getirdi ki, teorilerinin özelliklerine rağmen, Descartes'ın etkilerine tâbi olmak, felsefe konularında az çok şüphecilik kabul etmek itibarıyla ortak bir karakter arzederler. Şimdi pek kısa bir tarzda size bu tür düşünürlerden söz edeceğim.

Joseph Glanvill

Joseph Glanvill, gençliğinde püritanizm, dinî terbiye ve o zaman Oxford'da hâkim olan skolastik felsefesi telkinlerine tâbi olmuştu. Fakat daha sonra Bacon ve Descartes'ın eserlerine bağlandı. Özellikle

Descartes'ı son derece takdir ediyor ve deneysel bilimlerin geleceği hakkında büyük bir güven besliyordu. En önemli eseri olan, Royal Society'ye ithâf eylediği *Sceptsis scientifica*'da [174] özellikle hasbî incelemeleri ileriye sürüyordu. Eserin başlığında işaret etmek istediği üzere, şüpheciliğe "hakikatin araştırılması" anlamını veriyordu. Gerçekten de bilirsiniz ki, şüphe ve şüpheciliğin en temel sonucu bir inanca bağlanmayarak bilimsel araştırmada bulunmaktır. Glanvill'in burada kast ettiği anlam da bu idi. Tabiatın incelenip açıklanmasındai Descartes gibi, tamamıyla mekanizmi kabul ediyor ve destekliyordu. Onun nazarında tabiat tamamıyla büyük bir maki-neden ibaretti. Yalnız bütün bilgimizin varsayımsal mahiyetini takdir konusunda, Descartes'dan ayrılıyordu. Glanvill'e göre bilgimizdeki eksiklik daima devam edip gidecektir. Deneyimlerimiz gelişip genişledikçe, yeni yeni hadiseleri öğrenmiş olacağız. Sonuç olarak eski varsayımlarımızı değiştirme zorunluluğu karşısında kalacağız. "Vesile neden" filozofları gibi Glanvill'in de dikkatini ruh ve beden ilişkisi ve o vesile ile genel olarak neden ile neden olunan yani sonuç arasındaki bağıntrın mahiyeti meselesi çekiyor. Bu güç mesele üzerinde Cordemoy, Malebranche gibi düşünüyor. Diyor ki:

Bir nedenin varlığını doğrudan doğruya sezgi (*intuition*) ile bilmiyoruz, yalnız sonucun [175] görünmesiyle anlıyoruz. Biz bir şeyi neden, diğerini sonuç olarak teslim ediyor olsak bunun nedeni, aralarındaki nedensellik ilişkisini doğrudan doğruya bildiğimizden değil, birinci olguyu ikincisi ile daima birlikte kabul etmekteliğimize dayanmaktadır. Çünkü "nedensellik," yani neden ile sonuç arasındaki ilişki doğrudan doğruya duyulur değildir. Şu halde, iki olgunun birbiriyle daima birlikte olmasından dolayı çıkarımda bulunduğumuz nedensellik ilişkisi zorunlu kabul edilemez.

Nedensellik ilişkisi hakkında şu eleştiri Hume'u hatırlatır. Hume da ayrı yolda eleştiriyle zihnin zorunlu gördüğü nedensellik ilişkisinin doğrudan doğruya duyulur olmadığını ve bunun ancak "fikirlerin çağrışımı" yasasına dayandırılabilceğini söylemişti. Hume'un eleştirileriyle genelde "vesile neden" filozoflarının, Glanvill'in nedensellik bağıntısı hakkındaki derinlikli incelemeleri arasında ilişki vardır. [176]

Dârü'l-fünûn Edebiyât Medresesi
Felsefe Şu'besi Neşriyâtından

Wilhelm Leibniz

1336-1337 Sene-i Tadrîsiyyesi Kış Sömesrinde
Târîh-i Felsefe Mu'allimi Mehmed Emin Bey'in takrîrlerinden

Dârü'l-fünûn Matba'ası
1337

Wilhelm Leibniz

On yedinci asrın üç büyük feylesofu Descartes, Hobbes ve Spinoza'nın meslek-i felsefilerine dikkat ediniz, her üçünde de mev-cûdât-ı mâddiyyede yalnız mihânîkî irtibât olduğu kanâ'at-ı müşterekesini bulursunuz, her üçünde de ulûm-ı müsbetenin te'essüsünü mûcib olan mukaddemâtn esâs ittihâz edilerek, çıkarı-lan netâyicin ulûm-ı tabî'iyyenin bu mebâdîsine istinâd ettirilmek lâzım geleceği imânını his edersiniz. Hattâ denebilir ki, bu üç büyük sistemin hedefi şudur: Eğer ulûm-ı müsbetenin istinâd eylediği mukaddemât, hiç olmazsa hâdisât-ı maddiyye için tamâmen sâdık ise kâ'inât-ı mâddiyyeyi nasıl tasavvur edebiliriz. Kurûn-ı vustâ i'tikâd-ı felsefisine merbût kalan bazı zevât için felsefe-i cedîdenin bu esâsâtı hem indî, hem küfr-âmîz addediliyordu. On yedinci asrın nihâyetlerine doğru [3] bu üç büyük feylesofun kabûl eylediği esâsâta karşı muhtelif şekillerde aksü'l-ameller mahsûs olmaya baş-ladı. Felsefe nokta-i nazarından bu muhâlif cereyân her i'tibârla şâ-yân-ı ehemmiyettir. Çünkü bu cereyân-ı ma'âkis, ulûm-ı tabî'iyyenin netâyic-i müsbetesini inkâra ma'tûf değildi. Yalnız tabî'atin böyle sırf mihânîkî sûrette tasavvuru fevkine yükselmek isteniyordu. Fakat nasıl? Felsefe-i cedîde esâsâtına hâricten onunla gayr-ı kâbil-i te'lîf fikirler ilâvesiyle yahut ulûm-ı sahîha mukaddemâtnı tehlikeye ilkâ eyleyecek nazariyyât ortaya koymak sûretiyle değil, bilâkis ilmin mukaddemâtnı yakından tedkîk tarîkiyle Kurûn-ı Vustâ ve Kadî-

me'nin bi'l-hâssa gâ'iyet (*finalité*) hakkındaki kanâ'at-ı felsefiyyesini ulûm-ı tabî'iyyenin esâsâtıyla te'lîf hedefi ta'kîb olunuyordu. Descartes ve mu'akkibleri, büyük bir azm ile kurûn-ı kadîme ve vustâ kanâ'at-i ilmiyye ve felsefiyyesinden uzaklaşmak istiyorlardı bu muhâlifler ise terakkiyyât-ı ilmiyyenin verdiği netâyicle, bu karnlardan müdevver i'tikâd-ı felsefiyi tahrîbe uğraşıyorlardı. [4] İşte Leibniz bu cereyân-ı muhâlifi temsil eder ve bu ma'nâda on yedinci asrın diger üç büyük feylesofuna mu'arız bir mevki' işgâl eyler.

Leibniz, ulûm-ı müsbetenin te'essüsüne hâdim mukaddemâtın kıymetini müdrîk olduğu gibi, onu ifâde ve tefsîr eden âlim ve feylesofları da herkesten ziyâde takdîr edliyordu. Fakat âlemin böyle sırf mihânîkî olarak telakkî ve kabûlü tabî'at hakkında beslediği mülâhazât-ı bedî'iyye ve dîniyyeyi haleldâr ediyordu. Çünkü bu üç büyük sistem tabî'at-ı mâddiyye yi basit bir makine hâlinde tasavvur eyliyor, harekât ve havâdis-i mâddiyyede gâye (*fin*) mülâhazasına meydân vermiyordu. Tabî'at böyle makine menzilesine inince, görülen intibâk ve âhengten bedî'î ve dînî mülâhaza ve tasavvur çıkar-maya imkân yoktur. Leibniz, felsefesinde bir taraftan hâdisât arasındaki münâsebât-ı mihânikiyyeyi ber-taraf eylememeyi, diger cihetten tabî'attaki âheng ve gâyeyi îzâh etmeyi hedef ittihâz etti. Bunu istihsâl için o kadar vasi' [5] efkâr ve nukât-ı nazar ortaya koydu, o derece müsmir keşfiyyât ve işârâtta bulundu ki, efkâr-ı beşeriyye târîhinde emsâli pek az bulunur. Pek geniş olan sâha-i fa'âliyyetinde çıkardığı netâyic, hep mahsûl-i ibdâ' ve müvellid-i ilhâm olmuştur. O kadar vâsi' mevzûlarla iştigâl eylediği hâlde fikirleri arasındaki ahenk hiç bozulmamıştır.

Hayâtı ve Tekâmül-i Fikrîsi

Wilhelm Leibniz, 21 Temmuz 1646'da Leibzig'de doğmuştu. Pederi hukûk âlimi ve felsefe-i ahlâkiyye mu'allimi idi. Daha pek genç iken (altı yaşında) pederini kaybetti. İbtidâ'î tahsîlini ikmâl ettikten sonra, ekser evkâtını babasının kütübhânesinde eline geçirdiği kitâbları okumakla geçirirdi. Evvelâ roman ve târîh kitâblarını, sonra da skolastik felsefeye â'id bulduğu âsârı okumaya başladı. Bu eserlerin bazen başka lisânda yazılmış olmasına, pek mücerred olan mev-

zû'larına rağmen, ekseriyâ münderecâtını kendi kendisine anlamaya çalışır, uğraşırdı. Etrafında bulunanlar bu genç çocuğun [6] bidâyetten şâ'ir olacağına hükmettiler. Sonra skolastik merâklî feylesof olacağını zann eylediler. Bilmiyorlardı ki onun zekâsı, kendinin dediği gibi, "bir şeyle imlâ olunacak dereceden çok vâsî" idi." Daha pek gençken, tabî'atin mihânikî bir surette tasavvuruyla, dînî tarzda telakkîsi arasındaki tezâd zihnini işgâle başladı. Tabî'atteki tahavvûlât yalnız mihânikiyyetle yani her hareketin diğer bir hareketi tevli'd etmesiyle, ilkâ' etmesiyle îzâh olunuvarecek mâhiyyette mi, yoksa bir gâyeye müteveccih mi? İşte Leibniz'i ta o yaşında işgâl eden bu idi. Leibzig civârında orman içinde gezinirken skolastik felsefede kalmak yahut Kepler, Galileo ve bi'l-hâssa Descartes'la başlayan felsefe-i cedîdeye iştirâk eylemek şıklarını sa'âtlerce düşünürdü. Leibzig Darü'l-fünûnu, gençliği vesîlesiyle "Doktor" rütbe-i ilmiyyesini vermekten çekinmesi ve bi'l-hâssa tettebbu'âtını tevsî' arzu ve iştîyâkı, onu doğduğu şehirden uzaklaşmaya mecbûr etti. Altdorf [7] Darü'l-fünûnu'nda hukûk tahsîl etti ve orada "Doktor" unvânını kazandı. Bilâhere Mainz'a gitti. Gençliğine rağmen Prens Électeur'ün hizmetine girdi. Bu esnâda, felsefe ve ulûm-ı tabî'iyyeden mâ'adâ hukûkda skolastizm ta'bîrât ve nazariyyâtını değiştirmeye ve mahallî kavânîni ıslâh etmeye çalıştı. Artık ulûm-ı cedîde esâsâtının skolastizmin ta-bî'at hakkındaki telâkkisine galebe eyleyeceğine kanâ'at etmişti. *Nouveaux essais*'de dediği gibi, bir aralık Spinoza felsefesine karşı temâyül hissetmeye başlamıştı. Fakat fikr-i aslîsi şu idi: Ulûm-ı sahîhanın tabî'atın mihânikiyyeti hakkındaki esâsâtını redd etmeksizin hâdisât-ı tabî'iyyenin bir gâyeye müteveccih olduğunu isbât etmek... Ulûm-ı müsbete netâyicini eski devir, yani Kurûn-ı Vustâ i'tikâdâtına merbût olan âlimlere bi'l-hâssa hocası Jacob Thomasius'a, meşhûr hukûk-şinâs ve tabîb Herman Corning'e karşı harâretle müdâfa'a ediyordu. Fakat emeli sâdece felsefe-i cedîdeyi tervîc ve diğerlerine onu kabûl ettirmek değildi. [8] İstiyordu ki, ta-bî'attaki irtibât-ı mihânikiyyeye hâlel gelmeksizin, takdîr-i ezeli-i ilâhînin hüsn-i sûretle hâkim olacağını gösterebilirsin, isbât eyleyebilirsin. Bu temâyül o zamân yazdığı ufak bir eserden, *Confessio naturae contra atheistas*'tan ve 1668 ve 1669 târihleri arasında Thomasius'a yazdığı mektuplardan tamâmen anlaşılır. Leibniz, bu târihlerde henüz bu iki esâsı te'lîf edememişti. Mihânikiyyetle gâ'iyyeti te'lîf için büyük bir

heyecân duyduğu hâlde, henüz bir sûret-i te'lîf bulamamıştı. Kepler, Galileo, Descartes'ın âsârını okuduktan sonra kendi ta'bîri veçhile başka bir âleme intikâl eylemişti. Fakat bu âlemin eskisine rabt edilmesi lâzımdı. Bu felsefî tefekkürât arasında bir takım ilmî ve siyâsî mesâ'ille uğraşmaktan da çekinmiyordu. Bir aralık On Dördüncü Louis'ye Mısır'ın Fransızlar tarafından işgâline dâ'ir bir proje bile hazırlamış, vermişti. Bu sâyede Fransız Kralı'nın fûtûhât hürsünü Şark'a tevcih ederek Almanya'yı işgâl tehlikesinden kurtarmak [9] istiyordu. Paris'te bulunduğu sırada meşhûr riyâziyye âlimi Huygens'in sevk ve irşâdıyle riyâziyye tettebbu'una koyuldu ve hesâb-ı tefâzulîyi buldu. Diger cihetten, Descartes felsefesini daha iyi tettebbu' ve ta'mîk eyledi. 1670 târihine doğru Hobbes'un âsârını okumuş, kısmen onun te'sîri altında kalmıştı. Felsefe-i tabî'iyyeye â'id olmak üzere o sıralarda yazdığı Hypothesis physics nova'da hareketin temâdisini Hobbes ve Gassendi gibi îzâh eyliyordu. Bu senelerde Descartes'ın tahaffuz-ı hareket (*conservation du mouvement*) kânûnunu redd eyliyor, bunun yerine tahaffuz-ı kudret (*conservation de la force*) kânûnunu ikâme ediyordu. O vakit Leibniz'e göre, rûh ile mâdde arasındaki fark şundan ibâretti: Mâddede harekete munkalib olmayan temâyül (*tendance*) ancak bir dakîka-i mücerredede mevcûd olabilir. Hâlbûki rûhta meyelân-ı hâtıra [10] ve tefekkür sâyesinde vücûda geldiği ândan sonraya da mümted olabilir. Bunun için, cisim bir rûh-ı ânî (*esprit momentané*), ta'bîr-i âherle hâtırâya gayr-ı mâlik bir rûhtur. Bu mülâhaza ile Leibniz, kendisi için ta'yîn ettiği bir gâ-yeye bir parça daha yaklaşıyor. İlk eserini yazdığı zamân mihânikiyyet ile gâ'iyyeti te'lîf için bir vâsıta bulamamış, rûh ile mâdde arasındaki ikiliği zihnen izâle eyleyememişti. Fakat bu târihte mâdde ile rûh arasındaki farkı, yalnız temâyülün imtidâdına hasredererek aralarında bir irtibât ve temâdî mülâhaza etmeye başlamıştı. Denebilir ki, bu safha Leibniz'in tekâmül-i fikrîsinde ikinci merhaleyi teşkil eder. Bununla beraber Leibniz, henüz kendisi için çizdiği gâ-yeyi istihsâl eylemiş değildir. Vâkı'â mâdde ile rûh arasında temâyül (*tendance*) ta'bîriyle bir imtidâd ve ittisâl tasavvur etmişti. Fakat bu pek mübhemdi. Henüz âlem-i mâddî ile rûhî arasındaki münâsebât hakkında vâzıh bir fikri yoktu. [11]

Leibniz'in sâha-i fa'âliyyeti ancak kendi gibi hârikü'l-âde bir de-hâyâ nasîb olacak derecede vâsî' idi. Riyâziyye, tabî'iyye, hukûk ve

felsefeden i'tibâren hayât-ı ameliyyeye dâ'ir her çeşit vakâyi' onu alâkadâr ediyor, mesâ'i-i zihniyye sarfına mecbûr eyliyordu. Muhtelif efkâr ve mülâhazât sâhibi âlim ve feylesoflarla temâs etmek istiyor, hepsiyle mesâ'il-i ilmiyye ve felsefiyyeye dâ'ir muhâberâta girişiyordu. Paris'te bulunduğu sırada, yukarıda söylediğim gibi, o zamânın meşhûr riyâziyye âlimi Huugens ile tanıştı ki, terakkiyyât-ı fikriyyesini kısmen bu zâta medyûndur. Hiç şübhe yoktur ki, felsefe-sinde mühim yer tutan muhâfaza-i kudret (*conservation d'énergie*) esâsını ilhâm eden o olmuştur. O esnâda Hobbes ile muhâberâta girdi. Fakat Paris'te bulunduğu sırada bi'l-hâssa nazar-ı dikkatini Spinoza celb etmişti. O sıralarda Spinoza'nın *Traité theologico-politique*'i intişâr etmişti... *L'étiq* yalnız samîmî şâkirdleri [12] tarafından ma'lûm bulunuyordu. Spinoza mezhebine samîmî bir sûrette merbût olan ve onunla muhâberâtından felsefî mesâile vukûfu ve onları muhâkemede kudreti anlaşılan Tschirnhausen Paris'te idi. Leibniz onunla tanıştı. Tschirnhausen, Spinoza'nın efkâr-ı felsefiyyesini hülâsaten anlattı ve Spinoza'ya mektûb yazarak hülâsaten,

Paris'te, Leibniz isminde tettebbu'ât-ı ilmiyyeye hasr-ı vücûd etmiş, hurâfât-ı dñiyyeden zihnini kurtarmuş bir gence tesâdüf ettim. O da benim gibi inkişâf-ı zihniyyesi için çalıştığı ve bunu en mühim bir iş telakkî eylediği için onunla rabîta-i uhuvvet te'sîs ettim,

dedikten sonra, Leibniz'in *Traité théologico-politique* münâsebetiyle yazdığı mektûbu hatırlatıyor ve bu yeni dostunun *Etique*'i öğrenmeye sâlih olduğundan bahs ederek, bu husûsta üstâdın müsâ'adesini talep ediyordu. Spinoza bu mektûba şu yolda cevâb vermişti:

Leibniz'i mektûblarından [13] tanıyabiliyorum. Yalnız Frankfurt'ta müşâvir-i hükümdârî iken niçin Paris'e geldiğini bilmiyorum. Mektûblarından anladığıma göre, kendisi efkâr-ı ahrârâne sâhibi, ilimle müştegil bir zâttır. Ma'amâfih, bu kadarcık tanımakla iktifâ ederek şimdiden eserlerimi kendisine göstermek ma'kûl olamaz. Evvel emirde bu gencin Paris'te ne yapmakta olduğunu anlamak isterim. Bi'l-hâssa onunla râbîta-i uhuvvet te'sîs ettiğiniz için hakkında ne düşündüğünüzü, nasıl bir seciyyeye mâlik bulunduğunu anlamak arzu ederim.

Bu cevaptan da anlayacağınız veçhile, Spinoza'nın Leibniz'e i'timâdı yoktu. Onun hayâtıyla kendi seciyyesi arasındaki tezâdın

farkına varmıştı. Fi'l-hakîka, Leibniz'in karışık ve zamâna bir dereceye kadar uymak isteyen hayâtı ile, kanâ'at ve tefekkürâtına sâdık olarak münzevî yaşamayı tercîh eden Spinoza'nın seciyyesi arasında fark vardı. Vakâyi', Spinoza'nın adem-i i'timâdına hak verdirdi. Vâkı'â, çıkardığı bazı neticelerde Leibniz, Spinoza'nın efkârına takarrüb [14] ediyordu. Fakat bi'l-hâssa son eserlerinde Spinoza'nın nazariyyâtından uzaklaşması ve Tschirnhausen'ın zannettiği gibi "zamânın hurâfât-ı dîniyyesine" gayr-ı mültefit zâtan beklenilmeyecek sûrette bazı ta'bîrât-ı dîniyyede ısrâr etmesi Spinoza'nın hiss-i ibtidâ'iyyesinde haklı olduğunu gösterir. Ma'amâfih Leibniz, o sıralarda Spinoza ile temâs eylemeyi son derece şiddetle arzu ediyordu. Zâten o, zamânının bütün âlim ve feylesoflarının efkârına yakından muttali' olmak ve hepsinden istifâde eylemeyi emel ittihaz etmişti. Nitekim Paris'te bulunduğu sırada oradaki mütefekkirlerin ekserisiyle tanıştığı gibi, Jansenist ve Karteziyen meşhûr Antoine Arnauld ile münâsebetе girişti. Bir aralık İngiltere, sonra Hollanda'ya gitti. Orada kaldığı iki ay zarfında Spinoza ile mesâ'il-i felsefiyye hakkında görüşmüş idi. Leibniz'in, Spinoza ile doğrudan doğruya olan bu münâsebeti, bilâhere ele geçen vesâ'ikle tamamen te'eyyüd etmiştir. [15] İki mütefekkirin arasındaki dostluk o dereceye varmıştı ki, nühâyet Spinoza adem-i i'timâd husûsundaki hissine galebe ederek *Éthique*'i Leibniz'e vermişti. Vâkı'â Leibniz, Spinoza ile olan münâsebetinden yalnız *Théodicée*'sinin bir yerinde bahs eder. Fakat güyâ zemîn-i mübâhaseyi hevâ'î mesâ'il etrâfında geçmiş gibi gösterir. Siz de takdîr edersiniz ki, iki feylesof karşı karşıya geçince, mübâhase yalnız bu zeminde kalamaz. Leibniz'in bu ihtiyâtı, Spinoza'nın tavsiyesine fart-ı ri'âyetten münba'is de add edilemez. Herhâlde Leibniz bu münâsebeti ketm etmek istemişti.

Ma'amâfih, Spinoza'nın efkâr-ı felsefiyyesi Leibniz'in tekâmül-i felsefiyyesine çok mü'essir olmuştur. Bir kere bu te'sîr ile artık isnâ'ilik (*dualisme*) yani mâdde ve rûhun ayrı ayrı birer cevher-i müstakil olduğu kanâ'atini tamamen terk ederek, her ikisinin de bir cevherin a'razı olabileceği fikrini daha sarîh bir sûrette müdâfa'a etmeye başlamıştır. [16]

Darülfünûn Edebiyat Medresesi
Felsefe Şubesi Yayınlarından

Wilhelm Leibniz

1920-1921 Öğretim Yılı Kış Sömestrinde
Felsefe Tarihi Muallimi Mehmed Emin Bey'in Notlarından

Darülfünûn Matbaası
1337

Wilhelm Leibniz

On yedinci yüzyılın üç büyük filozofu Descartes, Hobbes ve Spinoza'nın felsefi öğretilerine dikkat ediniz, her üçünde de maddî varlıklarda yalnızca mekanik bağlantı olduğu ortak kanaatini bulursunuz, her üçünde de müspet bilimlerin kurulmasını gerektiren öncüllerin esas alınarak, çıkarılan sonuçların tabii bilimlerin bu ilkelere dayandırılması lazım geleceği inancını hissedersiniz. Hatta denebilir ki, bu üç büyük sistemin hedefi şudur: Eğer müspet bilimlerin dayandığı öncüller, hiç olmazsa maddî hadiseler için tamamen sadık ise maddî dünyayı nasıl tasarlayabiliriz. Orta Çağ felsefi inancına bağlı kalan bazı zatlar için yeni felsefenin bu ilkeleri hem öznel, hem küfür dolu sayılıyordu. On yedinci yüzyılın sonlarına doğru {3} bu üç büyük filozofun kabul eylediği ilkelere karşı çeşitli şekillerde reaksiyonlar hissedilmeye başladı. Felsefe açısından bu muhalif cereyan her itibarla önemlidir. Çünkü bu aksi cereyan, tabii bilimlerin müspet sonuçlarını inkâra yönelik değildi. Yalnız tabiatın böyle sırf mekanik surette tasarlanması üzerine yükselmek isteniyordu. Fakat nasıl? Yeni felsefe ilkelerine dışarıdan onunla uzlaştırılması imkânsız fikirler ilavesiyle yahut kesin bilimlerin öncüllerini tehlikeye atacak teoriler ortaya koymak suretiyle değil, aksine bilimin öncüllerini yakından incelemek yoluyla İlk Çağ ve Orta Çağ'ın özellikle gayelik (*finalité*) hakkındaki felsefi kanaatini tabii bilimlerin ilkeleriyle

uzlaştırma hedefi takip olunuyordu. Descartes ve takipçileri, büyük bir azim ile antik ve orta çağların bilimsel ve felsefi kanaatlerinden uzaklaşmak istiyorlardı bu muhalifler ise bilimsel gelişmelerin verdiği sonuçlarla, bu çağlardan devralınan felsefi itikadı tahribe uğraşıyorlardı. [4] İşte Leibniz bu muhalif cereyanı temsil eder ve bu anlamda on yedinci yüzyılın diğer üç büyük filozofuna karşıt bir konum işgal eyler.

Leibniz, müspet bilimlerin kurulmasına hizmet eden öncülerin değerini kavramış olduğu gibi, onu ifade ve tefsir eden bilgin ve filozofları da herkesten çok takdir edliyordu. Fakat evrenin böyle sırf mekanik olarak anlaşılması ve kabul edilmesi tabiat hakkında beslediği estetik ve dinî düşünceleri bozuyordu. Çünkü bu üç büyük sistem maddî tabiatı basit bir makine halinde tasarlıyor, maddî hareketler ve hadiselerde gaye (*fin*) değerlendirmesine meydan vermiyordu. Tabiat böyle makine menziline inince, görülen intibak ve ahenkten estetik ve dinî değerlendirme ve tasarım çıkarmaya imkân yoktur. Leibniz, felsefesinde bir taraftan hadiseler arasındaki mekanik ilişkileri bertaraf eylememeyi, diğer cihetten tabiattaki ahenk ve gayeyi izah etmeyi hedef kabul etti. Bunu elde etmek için o kadar geniş [5] fikirler ve bakış açıları ortaya koydu, o derece semereli keşifler ve işaretlerde bulundu ki, insan fikirleri tarihinde emsali pek az bulunur. Pek geniş olan faaliyet alanında çıkardığı sonuçlar, hep yaratma eseri ve ilham verici olmuştur. O kadar geniş konularla uğraştığı halde fikirleri arasındaki ahenk hiç bozulmamıştır.

Hayatı ve Fikrî Gelişimi

Wilhelm Leibniz, 21 Temmuz 1646'da Leibzig'de doğmuştu. Babası hukuk bilgini ve ahlâk felsefesi muallimi idi. Daha pek genç iken (altı yaşında) pederini kaybetti. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra, vakitlerinin çoğunu babasının kütüphanesinde eline geçirdiği kitapları okumakla geçirirdi. Önce roman ve tarih kitaplarını, sonra da skolastik felsefeye ait bulduğu eserleri okumaya başladı. Bu eserlerin bazen başka dilde yazılmış olmasına, pek soyut olan konularına rağmen, çoğunlukla içeriğini kendi kendisine anlamaya çalışır, uğraşırdı. Etrafında bulunanlar bu genç çocuğun [6] başlangıçta şâir ola-

çağına hükmettiler. Sonra skolastik meraklı filozof olacağını zanneylediler. Bilmiyorlardı ki onun zekâsı, kendisinin dediği gibi, "bir şeyle doldurulacak dereceden çok geniş idi." Daha pek gençken, tabiatın mekanik bir surette tasavvuruyla, dinî tarzda değerlendirilmesi arasındaki çelişki zihnini meşgul etmeye başladı. Tabiattaki değişimler, yalnız mekanizmle, yani her hareketin diğer bir hareketi meydana getirmesiyle, doğurmasıyla izah olunuvorecek mahiyette mi, yoksa bir gayeye yönelik mi? İşte Leibniz'i ta o yaşında meşgul eden bu idi. Leibzig civarında orman içinde gezinirken skolastik felsefede kalmak yahud Kepler, Galileo ve özellikle Descartes'la başlayan yeni felsefeye katılmak şıklarını saatlerce düşünürdü. Leibzig Üniversitesi'nin, gençliği vesilesiyle "Doktor" akademik unvanını vermekten çekinmesi ve özellikle araştırmalarını genişletme arzu ve iştiağı, onu doğduğu şehirden uzaklaşmak zorunda bıraktı. Altdorf [7] Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü ve orada "Doktor" unvanını kazandı. Daha sonra Mainz'e gitti. Gençliğine rağmen Prens Électeur'ün hizmetine girdi. Bu esnada, felsefe ve tabii bilimler dışında hukukta skolastizm terimlerini ve teorilerini değiştirmeye ve yerel yasaları ıslah etmeye çalıştı. Artık yeni bilimlerin ilkelerininin skolastizmin tabiat hakkındaki anlayışına galebe eyleyeceğine kanaat etmişti. *Nouveaux essais*'de dediği gibi, bir aralık Spinoza felsefesine karşı eğilim hissetmeye başlamıştı. Fakat asıl fikri şu idi: Kesin bilimlerin tabiatın mekanikliği hakkındaki ilkelerini reddetmeksizin tabii hadiselerin bir gayeye yönelik olduğunu ispat etmek... Müspet bilimlerin sonuçlarını eski devir, yani Orta Çağ itikatlarına bağlı olan bilginlere özellikle hocası Jacob Thomasius'a, meşhur hukukçu ve doktor Herman Corning'e karşı hararetle müdafaa ediyordu. Fakat emeli sadece yeni felsefeyi savunmak ve diğerlerine onu kabul ettirmek değildi. [8] İstiyordu ki, tabiattaki mekanik bağlantı bozulmaksızın, Tanrı'nın sonsuz takdirinin iyi şekilde hâkim olacağını göstere, ispat eyleyebilin. Bu eğilim o zaman yazdığı ufak bir eserden, *Confessio naturae contra atheistas*'tan ve 1668 ve 1669 tarihleri arasında Thomasius'a yazdığı mektuplardan tamamen anlaşılır. Leibniz, bu tarihlerde henüz bu iki ilkeyi uzlaştıramamıştı. Mekanizmle gayeliliği uzlaştırmak için büyük bir heyecan duyduğu halde, henüz bir uzlaştırma şekli bulamamıştı. Kepler, Galileo,

Descartes'ın eserlerini okuduktan sonra, kendisinin ifade ettiği üzere, başka bir dünyaya intikal eylemişti. Fakat bu dünyanın eskisine bağlanması lazımdı. Bu felsefi düşünceler arasında bir takım bilimsel ve siyasal meselelerle uğraşmaktan da çekinmiyordu. Bir aralık On Dördüncü Louis'ye Mısır'ın Fransızlar tarafından işgaline dair bir proje bile hazırlamış, vermişti. Bu sayede Fransız Kralı'nın fetih hır-sını Şark'a yönelterek Almanya'yı işgal tehlikesinden kurtarmak [9] istiyordu. Paris'te bulunduğu sırada meşhur matematik bilgini Huygens'in sevk ve irşadiyla matematik incelemesine koyuldu ve diferansiyel hesabını buldu. Diğer taraftan, Descartes felsefesini da-ha iyi inceleyip derinlemesine araştırdı. 1670 tarihine doğru Hobbes'un eserlerini okumuş, kısmen onun etkisi altında kalmıştı. Tabiat felsefesine ait olmak üzere o sıralarda yazdığı *Hypothesis physics nova*'da hareketin sürekliliğini Hobbes ve Gassendi gibi izah eyliyordu. Bu yıllarda Descartes'ın hareketin korunumu (*conservation du mouvement*) yasasını reddeyliyor, bunun yerine kudretin korunumu (*conservation de la force*) yasasını ikame ediyordu. O vakit Leibniz'e göre ruh ile madde arasındaki fark şundan ibaretti: Mad-dede harekete dönüşmeyen yönelim (*tendance*) ancak soyut bir daki-kada mevcut olabilir. Oysa ruhta, hatıra ve düşünce yönelimleri [10] sayesinde vücuda geldiği andan sonraya da uzanabilir. Bunun için, cisim anlık bir ruh (*esprit momentané*), başka bir deyişle hatıraya sa-hip olmayan bir ruhtur. Bu değerlendirme ile Leibniz, kendisi için belirlediği bir gayeye bir parça daha yaklaşıyor. İlk eserini yazdığı zaman mekanizm ile gayeliliği uzlaştırmak için bir vasıta bulama-mış, ruh ile madde arasındaki ikiliği zihnen ortadan kaldıramamıştı. Fakat bu tarihte madde ile ruh arasındaki farkı, yalnız yönelimin sürekliliğine mahsus kılarak aralarında bir bağlantı ve süreklilik görmeye başlamıştı. Denebilir ki, bu safha Leibniz'in fikrî gelişimin-de ikinci evreyi oluşturur. Bununla beraber Leibniz, henüz kendisi için çizdiği gayeyi gerçekleştirmiş değildir. Gerçekten de madde ile ruh arasında yönelim (*tendance*) terimiyle bir süreklilik ve bitişiklik tasarlamıştı. Fakat bu pek müphemdi. Henüz maddî ve ruhî dünya arasındaki ilişkiler hakkında açık bir fikri yoktu. [11]

Leibniz'in faaliyet alanı ancak kendi gibi olağanüstü bir dehâya nasip olacak derecede geniş idi. Matematik, tabiat bilimleri, hukuk

ve felsefeden itibaren pratik hayata dair her çeşit olgular onu ilgilen-
diriyor, zihni çalışma yapmak zorunda bırakıyordu. Çeşitli fikirler
ve değerlendirmeler sahibi bilgin ve filozoflarla temas etmek istiyor,
hepsiyle bilimsel ve felsefi meselelere dair tartışmalara girişiyordu.
Paris'te bulunduğu sırada, yukarıda söylediğim gibi, o zamanın
meşhur matematik bilgini Huygens ile tanıştı ki, fikrî gelişmelerini
kısmen bu zata borçludur. Hiç şüphe yoktur ki, felsefesinde önemli
yer tutan enerjinin korunumu (*conservation d'énergie*) ilkesini ilham
eden o olmuştur. O esnada Hobbes ile haberleşmeye başladı. Fakat
Paris'te bulunduğu sırada özellikle dikkatini Spinoza ekmişti. O
sıralarda Spinoza'nın *Traité théologico-politique*'i yayınlanmıştı...
*L'étiq*ue yalnız samimi öğrencileri [12] tarafından biliniyordu. Spinoza
ğretisine samimi bir şekilde bağlı olan ve onunla haberleşmelerin-
den felsefi meselelere vukufu ve onları muhakemede kudreti anlaşı-
lan Tschirnhausen Paris'te idi. Leibniz onunla tanıştı. Tschirnhausen,
Spinoza'nın felsefi fikirlerini kısaca anlattı ve Spinoza'ya mektup
yazarak kısaca,

Paris'te, Leibniz isminde bilimsel incelemelere kendisini ada-
mış, dinî hurafelerden zihnini kurtarmış bir gence tesadüf et-
tim. O da benim gibi zihni gelişimi için çalıştığı ve bunu en
nemli bir iş kabul ettiği için onunla kardeşlik bağı kurdum,

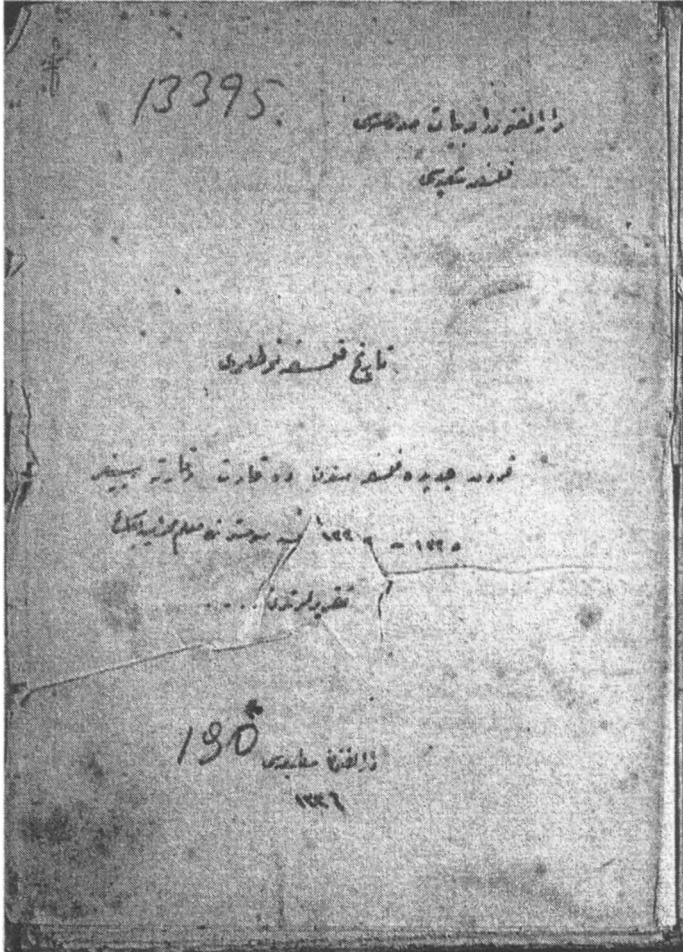
dedikten sonra, Leibniz'in *Traité théologico-politique* münasebetiyle
yazdığı mektubu hatırlatıyor ve bu yeni dostunun *Éthique*'i öğren-
meye yaraşır olduğundan söz ederek, bu konuda stadın müsaade-
sini talep ediyordu. Spinoza bu mektuba şu yolda cevap vermişti:

Leibniz'i mektuplarından [13] tanıyabiliyorum. Yalnız Frank-
furt'ta hükümdar müşaviri iken niçin Paris'e geldiğini
bilmiyorum. Mektuplarından anladığıma göre kendisi zgr
düşünce sahibi, bilimle meşgul bir zattır. Bununla beraber, bu
kadar ck tanımakla yetinerek şimdiden eserlerimi kendisine
göstermek makul olamaz. Öncelikle bu gencin Paris'te ne
yapmakta olduğunu anlamak isterim. Özellikle onunla kar-
deşlik bağı kurduğunuz için hakkında ne düşündüğünüzü, nasıl
bir karaktere sahip bulunduğunu anlamak arzu ederim.

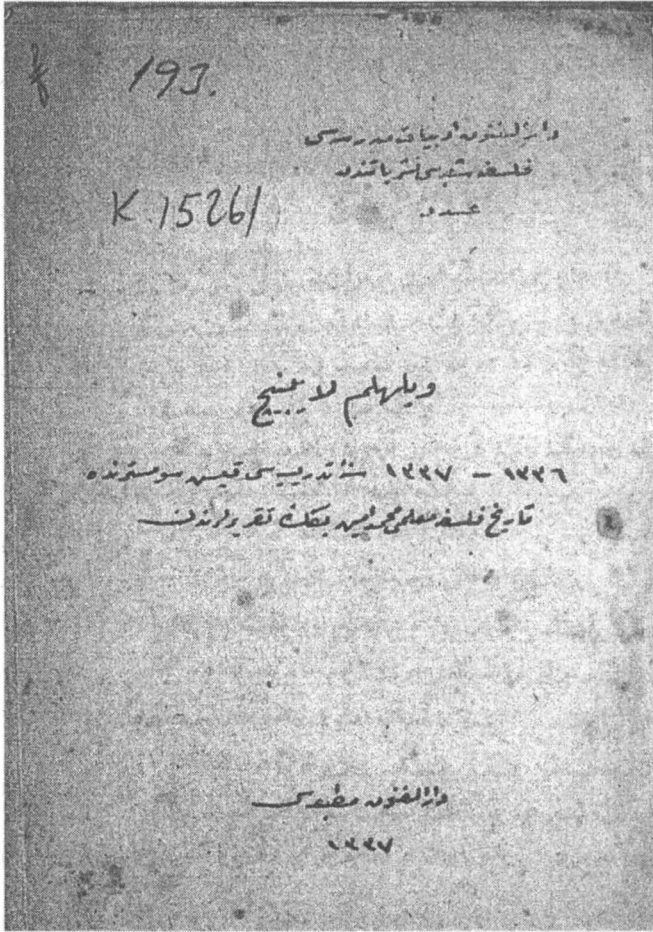
Bu cevaptan da anlayacağınız gibi, Spinoza'nın Leibniz'e güveni
yoktu. Onun hayatıyla kendi karakteri arasındaki zıtlığın farkına
varmıştı. Gerçekten de, Leibniz'in karışık ve zamana bir dereceye

kadar uymak isteyen hayatı ile, kanaat ve düşüncelerine sadık olarak münzevi yaşamayı tercih eden Spinoza'nın karakteri arasında fark vardı. Olaylar, Spinoza'nın güvensizliğine hak verirdi. Gerçekten de, çıkardığı bazı sonuçlarda Leibniz, Spinoza'nın düşüncelerine yaklaşıyordu. [14] Fakat özellikle son eserlerinde Spinoza'nın teorilerinden uzaklaşması ve Tschirnhausen'ın zannettiğı gibi "zamanın dinî hurafelerine" iltifat etmeyen zattan beklenilmeyecek surette bazı dinî terimlerde ısrar etmesi, Spinoza'nın başlangıçtaki duygusunda haklı olduğunu gösterir. Bununla beraber Leibniz, o sıralarda Spinoza ile temas eylemeyi son derece şiddetle arzu ediyordu. Zaten o, zamanının bütün bilgin ve filozoflarının fikirlerini yakından öğrenmek ve hepsinden istifade eylemek emelini gütmüştü. Nitekim Paris'te bulunduğu sırada oradaki düşünürlerin çoğıyla tanıştığı gibi, Jansenist ve Kartezyen meşhur Antoine Arnauld ile yakınlık kurdu. Bir aralık İngiltere, sonra Hollanda'ya gitti. Orada kaldığı iki ay zarfında Spinoza ile felsefi meseleler hakkında görüşmüş idi. Leibniz'in, Spinoza ile doğrudan doğruya olan bu ilişkisi, daha sonra ele geçen belgelerle tamamen doğrulanmıştır. [15] İki düşünürün arasındaki dostluk o dereceye varmıştı ki, nihayet Spinoza güvensizlik konusundaki duygusuna galip gelerek *Éthique*'i Leibniz'e vermişti. Aslında Leibniz, Spinoza ile olan ilişkisinden yalnız *Théodicée*'sinin bir yerinde söz eder. Fakat güya tartışma zeminini havadan sudan meseleler etrafında geçmiş gibi gösterir. Siz de takdir edersiniz ki, iki filozof karşı karşıya geçince, tartışma yalnız bu zeminde kalamaz. Leibniz'in bu ihtiyatı, Spinoza'nın tavsiyesine aşırı riayetle kaynaklanıyor da sayılamaz. Herhalde Leibniz bu ilişkiyi saklamak istemiştir.

Bununla beraber, Spinoza'nın felsefi fikirleri Leibniz'in felsefi gelişimi üzerinde çok etkili olmuştur. Bir kere bu etki ile artık düalizm (*dualisme*) yani madde ve ruhun ayrı ayrı birer bağımsız töz olduğu kanaatini tamamen terk ederek, her ikisinin de bir tözün ilineğı olabileceğı fikrini daha açık bir şekilde savunmaya başlamıştır. [16]



Mehmet Emin Erişirgil, *Târîh-i Felsefe Notları: Kurân-ı Cedîde Felsefesinden Descartes ve Karteziyyenler*, Dârülfünûn Matbaası, İstanbul, 1336/1920.



Mehmet Emin Erişirgil, *Wilhelm Leibniz*, Dârülfünûn Matbaası, İstanbul, 1337/1921.



DESCARTES VE KARTEZYENLERE RİŞİRGİL

“**D**escartes’a genellikle yeni felsefenin kurucusu unvanını verirler. Yeni Çağ felsefesini incelersek, bu büyük filozofun bu unvana hak kazanmış olduğunu teslim ederiz. Gerçekten de, bir açıdan Descartes felsefesinin kaynağı, düşüncelerimizden varlığa nasıl intikal ettiğimizi araştırmaktır. Malebranche, Spinoza, Leibniz’den tutunuz Reid ve Kant’a kadar hep büyük filozofların hareketlerinin kaynağı da budur. Eski filozoflar için, düşüncelerimiz doğrudan doğruya “varlık”ı kuşatırdı. Bu yüzden fikirlerimizin incelenmesiyle varlığın hakikatine intikal mümkündü. Yeni felsefenin gayesi ise, düşünce yardımıyla varlığı imkân mertebesinde izah etmeye çalışmaktır. Bu tarz gayeyi felsefeye dahil etme şerefi, Descartes’a aittir.

Descartes nasıl yeni felsefenin yönünü belirlemiş ise, çağının bilimlari için en önemli ilkeyi de ortaya koymuştur. Gerçekten de Descartes’a göre bizzat düşünce ve şuurdan başka hadiselerin hepsi mekanizm ile, matematiksel ilke ve metot ile açıklanabilir. On yedinci yüzyılın bilim kanaati de bundan başka bir şey değildir.”

Mehmet Emin Erişirgil



ISBN 975-8867-75-X



9 789758 867752

cizgi
KİTAPÇI